

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XV-VI

GDAŃSK OLIVA 2002-2003

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki, Ks. Maciej Bała (redaktor naczelny),
Ks. Grzegorz Gólski, Ks. Andrzej Kowalczyk,
Ks. Zdzisław Kropidłowski, Ks. Wiesław Lauer,
Ks. Grzegorz Rafiński.

Redaktor tomu XV-XVI: ks. Maciej Bała

Korekta: Magdalena Borek

Adres redakcji:
ul. Cystersów 16
80-330 Gdańsk Oliwa
tel.: (0-58) 552-26-64
fax: (0-58) 552-42-68
e-mail: seminarium@gsd.gda.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia Wydawnictwa Diecezji Pelplińskiej "Bernardinum"
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel. (058) 536 17 57, fax (058) 536 17 26
e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl
www.bernardinum.com.pl

WYDAWCA
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA
ul. Cystersów 15
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI
GDAŃSK

„PALEC TO BOŻY” (WJ 8,15ab). DLACZEGO PALEC A NIE RĘKA?

Wprowadzenie

Księga Wyjścia (7,14-12,33) mówi o dziesięciu plagach, jakie Bóg zesłał na Egipt, aby zmusić faraona do wypuszczenia Izraelitów. Pod względem struktury literackiej opis plag dzieli się na trzy sekcje, z których każda obejmuje trzy plagi. Dziesiąta plaga jest punktem kulminacyjnym wszystkich¹. Po pojawieniu się dwóch pierwszych plag mowa jest o czarownikach egipskich, którzy dzięki swej tajemnej wiedzy uczynili to samo, co zrobił Bóg JHWH (7,22; 8,3). Przy trzeciej pladze, polegającej na tym, iż „komary pokryły ziemię i bydło, cały proch ziemi w kraju egipskim zamienił się w komary” (8,13b), czarownicy nie potrafili uczynić tego

¹ Seria plag przedstawia się więc następująco:

1. krew
2. żaby
3. komary
4. muchy
5. zaraza
6. wrzody
7. grad
8. szarańcza
9. ciemność i pryszcze
10. śmierć pierworodnych

Podział na trzy tryplety sugerowany jest przez podobieństwa w ich budowie. W opisie pierwszej plagi każdego trypletu Mojżesz ma się udać do faraona, gdy ten będzie nad brzegiem Nilu, aby go ostrzec (7,15; 8,16; 9,13). W przypadku drugiej plagi Bóg posyła Mojżesza do pałacu faraona z ostrzeżeniem (7,26; 9,1; 10,1). Przy trzeciej pladze Bóg nakazuje Mojżeszowi i Aaronowi, aby ją zesłali bez ostrzeżenia (8,12; 9,8; 10,21). Opisy pierwszych plag podają ponadto motyw charakterystyczny dla każdego trypletu, którym jest doprowadzenie faraona do poznania (פִּתּוּחַ), że: 1. Bóg posyłający Mojżesza to JHWH (7,17); 2. JHWH jest obecny w Egipcie (8,18); 3. JHWH nie ma sobie równego na całej ziemi (9,14). Por. R. J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, ed. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy (wyd. polskie: W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 78.

samego (8,14). Wtedy udali się do faraona i powiedzieli: „Palec to Boży” (אֲצַבֵּעַ אֱלֹהִים הוּא) (8,15).

Wypowiedź egipskich czarowników interpretuje się na kilka sposobów. B. Couroyer² stwierdził, że słowo „palec” w zwrocie z Wj 8,15 użyto w kontraście do terminu „ręka”. Couroyer odróżnia teksty mówiące o „palcach” Boga od tych, które mówią o „palcu” Boga. Jego zdaniem w tekstach biblijnych nie ma paraleli palec // ręka, ale jest pewna paralela palce // ręka. Palce i ręka wykonują niekiedy podobne prace, przy czym w przypadku palców chodzi o pracę bardziej szczegółową, precyzyjną³. Według Couroyer’a fraza wypowiedziana przez czarodziejów może mieć pochodzenie egipskie. Odwołując się do niektórych tekstów egipskich, stwierdza on, że słowo אֲצַבֵּעַ („palec”) w Wj 8,15 odnosi się nie do wielkiego dzieła Boga (plagi), lecz do laski Aarona, która była narzędziem wykonania tego dzieła, zaś אֱלֹהִים nie do Boga JHWH, lecz do jakiegoś bóstwa w ogólności albo jednego bóstwa konkretnego⁴. Inni egzegeci traktują wyrażenie „palec Boży” jako *synekdochę*⁵ odnoszącą się do ręki Boga⁶, albo też widzą w nim wskazanie na obecność Boga, Jego stwórczą moc i włączanie się w sprawę ludzkie⁷.

W kontekście przedstawionych wyżej sposobów interpretowania zwrotu „palec to Boży” w Wj 8,15 i w celu podjęcia kolejnej próby jego wyjaśnienia, wydaje się konieczne sprecyzowanie najpierw znaczeń starotestamentalnych określeń „ręka Boża”, „palec” i „palec Boży”.

1. „Ręka Boża” w Starym Testamencie

Stary Testament mówi w sposób antropomorficzny o ręce Boga ponad 200 razy⁸. Ręka (יָד) Boga oznacza przede wszystkim

² Le «doigt de Dieu» (Exode VIII,15), „Revue Biblique”, 63 (1956), s. 481-495.

³ Por. tamże, s. 484-485.

⁴ Por. tamże, s. 486-494.

⁵ *Synekdocha* jest figurą stylistyczną polegającą na użyciu nazwy części jakiejś całości dla oznaczenia tej całości i odwrotnie.

⁶ Np. S. Łach, *Księga Wyjścia* (PST 1,2), Poznań 1964, s. 130; B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1974, s. 156.

⁷ Np. G.A. Klingbeil, *The Finger of God in the Old Testament*, ZAW, 112 (2000), s. 409-415.

⁸ Chodzi o wyrażenia יָד אֱלֹהִים albo יָד יְהוָה albo יָה z sufiksem lub w zastosowaniu absolutnym.

nieprzewycięzoną moc Boga i Jego wszechmoc⁹. Jako taka manifestuje się w stworzeniu (Iz 45,12; 48,13; 66,2; Ps 8,7), w podtrzymywaniu świata w istnieniu (Hi 12,9-10), w okazywaniu człowiekowi dobroci (2Sm 24,14; 1Krn 21,13; Ezd 7,9) i pomocy (1Krl 18,46; Iz 51,16; Ps 119,173), w kierowaniu nim (Prz 21,1), w czuwaniu nad nim i obdarzaniu go zbawieniem (Iz 25,9-10; 59,1; por. Iz 41,20). Wiele razy ręka Boża jawi się jako obraz Bożej mocy w wymierzaniu kary (Ps 21,9; 32,4; 39,11; Iz 40,2), w tym szczególnie także w akcie wyzwolenia Izraela z Egiptu (בִּיד חֹזֶק: Wj 6,1; 13,9; Pwt 6,21; 9,26; Da 9,15).

W Starym Testamencie są również teksty mówiące o ręce Bożej, która spoczęła na prorokach. W tych wypowiedziach chodzi z jednej strony o fakt otrzymania Bożego orędzia (Ez 1,3; 3,22; 33,22), z drugiej strony zaś o swego rodzaju prorockie uniesienie (Ez 3,14; 37,1; 40,1). Ręka Boża uzdalnia, wspomaga, a niekiedy nawet zmusza proroków do wypełniania ich misji (1Krl 18,46; 2Krl 3,15; Iz 8,11; Jr 15,17).

Z ręki Bożej pochodzi także pismo, przez które Dawid został pouczony odnośnie planów budowy świątyni (1Krn 28,19) oraz rozkaz dotyczący sposobu oczyszczenia świątyni (2Krn 29,25). W jednym i drugim przypadku nie chodzi jednak o bezpośredni wpływ ręki Boga. W 1Krn 28,19 mamy aluzję do objawień się JHWH Mojżeszowi (por. Wj 25-27)¹⁰, natomiast w 2Krn 29,25b chodzi o pośrednictwo proroków.

Wszystkie starotestamentalne zastosowania wyrażenia „ręka Boża” sugerują wniosek, iż autorzy biblijni posłużyli się nim przy wskazywaniu i charakteryzowaniu czynności Boga raczej ogólnych, większych i mało precyzyjnych, niedrobiazgowych. Słowo ręka pojawia się tam, gdzie chodzi o działalność Boga typową, charakterystyczną dla większej liczby przypadków, a nie tylko odnoszącą się do jednej specyficznej sytuacji (np. stwarzanie świata, okazywanie pomocy, karanie, towarzyszenie prorokom, podanie przepisów dotyczących różnych sytuacji – nie tylko jednej i konkretnej)¹¹.

⁹ Zob. A.S. van der Woude, „יָד, *jād Hand*”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh⁵1994, s. 672-674.

¹⁰ Por. S. Stańczyk, *I Księga Kronik*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska I), Poznań³1991, s. 746.

¹¹ Podobne spostrzeżenie wyraził już B. Couroyer. Zob. *Le «doigt de Dieu»*, art. cyt., s. 485.

2. „Palec” w Starym Testamencie

Termin אצבע, oznaczający „palec”, występuje 31 razy w tekście hebrajskim Starego Testamentu i 3 razy w aramejskiej części Księgi Daniela. Poza Jr 52,21, gdzie „palce” są jednostką miary, w 29 miejscach chodzi o אצבע (palec/palce) człowieka, a tylko 4 razy o אצבע Boga.

2.1. Palec ludzki

Teksty mówiące o palcu/palcach ludzkich można podzielić na te, w których אצבע użyto w liczbie pojedynczej (16 razy) i te w liczbie mnogiej (13 razy, razem z tekstami aramejskimi).

W liczbie pojedynczej אצבע odnosi się prawie zawsze do palca, który jest narzędziem rytualnej czynności pomazania albo pokropienia krwią lub oliwą jakiegoś przedmiotu (np. Wj 29,12; Kpł 14,16; Lb 19,4). We wszystkich tych tekstach czynność wykonana przez palec ma charakter symboliczny. Na przykład w Kpł 4,6 umoczenie palca we krwi ofiary i pokropienie nią przed zasłoną miejsca świętego świątyni może oznaczać poświęcenie krwi poprzez przedstawienie jej Bogu¹². Namaszczenie krwią rogów ołtarza (Wj 29,12; Kpł 4,25.30) wskazywało na wiarę, iż wszystko podporządkowane jest woli Bożej i było jednym z rytów prześlągania Boga¹³. Tekst Kpł 16,19 wyraźnie stwierdza, że pokropienie krwią za pomocą palca ołtarza, na którym składana jest ofiara prześlągalna za grzechy, oznacza oczyszczenie go i oddzielenie (וקרשו) od nieczystości Izraelitów. W odmiennym znaczeniu termin אצבע („palec”, ale nie Boga) został użyty w Iz 58,9, gdzie „wskazywanie palcem” jest gestem ponizania, wyszydzenia lub oskarżania drugiego człowieka¹⁴.

Zastosowanie אצבע w liczbie mnogiej, czyli אצבעות (palce) jest bardziej urozmaicone. Trzy razy chodzi o palce, które są podmiotem jakiejś konkretnej i względnie precyzyjnej czynności. W Iz 2,8 i 17,8 mowa jest o wytworzonych przez palce Izraelitów (אשר עשו אצבעותיו) przedmiotach kultu pogańskiego, takich jak aszery i stele słoneczne. W Dn 5,5 chodzi o palce

¹² Tak uważa np. Th.C. Vriezen, *The Term „Hizza”: Lustration and Consecration*, „Oudtestamentische Studiën”, 7 (1950), s. 231-233.

¹³ Por. S. Łach, *Księga Kapłańska*, w: PST II,1, Poznań 1970, s. 137.

¹⁴ Zob. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, (ATD 19), Göttingen⁵ 1986, s. 270; A. Spreafico, *La voce di Dio. Per capire i Profeti*, Bologna 1998, s. 83.

ludzkiej ręki, które pisały (אצבען די יד־אנש וכתבן) na wapnie ściany pałacu królewskiego. Do tej grupy można też zaliczyć tekst Ps 144,1 mówiący o zaprawianiu palców do wojny. W innych tekstach palce są przedmiotem opisu (Iz 59,3: palce splamione krwią; Pnp 5,5: mirra kapie z palców; Dn 2,41.42: palce posągu ze snu Nabuchodonozora są częściowo z gliny i częściowo z żelaza) i jako takie również elementem charakterystyki (2Sm 21,20; 1Krn 20,6: człowiek miał 24 palce).

Ze względu na zrozumienie wypowiedzi z Wj 8,15, interesujący wydaje się być tekst z Prz 6,13, który mówi o palcach ze względu na ich funkcję wskazującą, pouczającą (nikczemnik „palcami swymi wskazuje” [מרה אצבעתי]). Czasownik ירה w *hifil* oznacza nie tylko „wskazywać”, ale i „pouczać”, „uczyć”. Również w Księdze Przysłów termin „palce” otrzymuje znaczenie przenośne. Mianowicie w 7,1-5 mędrzec zwraca się do ucznia (syna), żeby ten zachowywał przykazania i przywiązał je sobie do palców (7,3a), to znaczy, aby te przykazania rządziły wszystkimi jego czynami i aby każdy jego czyn nosił na sobie piętno mądrości¹⁵.

2.2. Palec Boży

Oprócz Wj 8,15 z określeniem אצבע אלהים (w liczbie pojedynczej) spotykamy się jeszcze dwa razy (Wj 31,18 i Pwt 9,10). W obydwu tekstach chodzi o „napisane palcem Bożym” (כתבים באצבע אלהים)¹⁶ dwie kamienne tablice, stanowiące dokument przymierza, a dane przez JHWH Mojżeszowi. W interpretacji tych tekstów podkreśla się, że wyraźne odniesienie do „palca Bożego”, a nie do „ręki Bożej”, mimo iż to drugie określenie było bardziej znane, wskazuje na czynność wyjątkową i akcentuje ważność Bożego prawa dla całego przymierza¹⁷.

W celu pełniejszego zrozumienia wyrażenia „palec Boży” w obydwu wspomnianych tekstach (Wj 31,18 i Pwt 9,10), należy zwrócić uwagę na ich miejsce w kontekście. Dlaczego właśnie w tym miejscu a nie innym autor/redaktor umieścił wzmiankę o dwóch tablicach napisanych palcem

¹⁵ Zob. J. Drozd, *Księga Przysłów*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska II), Poznań³1992, s. 345.

¹⁶ W Wj 31,18 nazwane są „tablicami świadectwa” (לחת העדות), a w Pwt 9,9 „tablicami przymierza” (לוחת הברית).

¹⁷ Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 5), Garden City, NY 1991, s. 408; G.A. Klingbeil, *The Finger of God*, s. 410.

Bożym? Księga Wyjścia opisuje wydarzenia związane z zawarciem przymierza na Synaju i o Mojżeszu mówi w trzeciej osobie („on”). Inaczej jest w Księdze Powtórzonego Prawa. Tam Mojżesz sam mówi o sobie i o tym, czego doświadczył („ja”). W jednym i drugim tekście jednak, bezpośrednio po wzmiance o tablicach napisanych palcem Bożym, następuje wspomnienie epizodu ze złotym cielcem (Wj 32,1-33,6; Pwt 9,11-21).

Księga Wyjścia już w 24,12 mówi o Bożym zamiarze dania Izraelitom kamiennych tablic (להח האבן), Prawa i przykazań, napisanych dla ich pouczenia (להורחם). Sekcja 25,1-31,17 obejmuje natomiast pouczenie Boga skierowane do Mojżesza w sprawie organizacji kultu. Wj 31,18 podejmuje wątek z 24,12¹⁸. Przekazanie Prawa zapisanego palcem Bożym na dwóch tablicach było teraz konieczne ze względu na następujący opis złamania tego Prawa poprzez kult złotego cielca i sprowokowanego w ten sposób potłuczenia przez Mojżesza tablic, czyli zniszczenia dokumentu przymierza (Wj 32,19; Pwt 9,17).

Kult cielca był wykroczeniem przeciwko zawartemu przymierz. Obydwa teksty mówią o tym grzechu Izraelitów jako o zejściu z drogi (הדרך), którą im wyznaczył i nakazał (צוה) JHWH (Wj 32,8; Pwt 9,12.16). Informacja, że owe tablice zapisane są palcem Bożym właśnie w takim kontekście, wydaje się podkreślać wskazujący i pouczający aspekt zamieszczonej na nich treści, czyli Prawa. Palec Boży jest zatem włączony w tę funkcję wskazującą i pouczającą. Jest narzędziem w Bożym pouczeniu o drodze (דרך), którą pouczeni mają kroczyć, to znaczy o woli Bożej, którą mają pełnić¹⁹. Wzmianka o piszącym palcu uwydatnia bezpośrednio zaangażowanie się Boga w życie tych, których umiłował (np. Pwt 4,37; 7,9; 10,15), a tym samym wagę wykroczenia. Uczynienie cielca ze złota i mówienie: „Izraelu, oto twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32,4b.8bβ) było wypaczaniem koncepcji prawdziwego Boga, przedstawianiem Go i charakteryzowaniem w sposób nieadekwatny przez coś, co w istocie nie jest bóstwem, co zniekształca obraz JHWH, jaki Izraelici powinni mieć w sercu (por. pierwsze i drugie przykazanie Dekalogu: Wj 20,3-5; Pwt 5,7-10).

¹⁸ Na ten fakt zwrócił uwagę również J. Scharbert (*Exodus* [NEB 24], Würzburg 1989, s. 120).

¹⁹ Por. słowa Mojżesza z Wj 33,13 w Biblii hebrajskiej i w przekładzie Septuaginty (BH: הודעני נא אהדרכך [„daj mi poznać twoją drogę”]; LXX: ἐμφάνισόν μου σεαυτόν [„objaw mi siebie”]).

O „palcach” (w liczbie mnogiej) Boga mówi Ps 8. Według tekstu wiersza 4 dziełem palców JHWH jest niebo wraz z księżycem i gwiazdami. Wyrażenie „twoje palce” (אֶצְבָּעֶיךָ) jest użyte tutaj w wyraźnym kontraście do znajdującego się w Ps 8,7 określenia „twoje ręce” (יָדֶיךָ). W drugim przypadku mowa jest tylko o dziełach (מַעֲשֵׂים) rąk JHWH, bez ich wyszczególniania. Ręce są narzędziem stworzenia w ogólności.

Poprzez mówienie o palcach, jako narzędziach Bożego stwarzania, psalmista zwraca uwagę na wspaniałość i potęgę Boga, który z tak wielką łatwością, bez trudu (swoimi palcami) uczynił ogromne sklepienie niebieskie, udzielając mu równocześnie mocy porządkującej, oraz wyznaczył miejsce i zadania księżycowi i gwiazdom. W tym wszystkim Bóg przewyższa człowieka (por. Ps 8,4-5)²⁰.

Dla ludów staroorientalnych ciała świetlne, a więc także wspomniane w Ps 8,4 księżyc i gwiazdy, były istotami boskimi, które przemieszczały się tajemniczo po swoich torach i wpływały na losy ludzi. W kontekście kapłańskiego opisu stworzenia ciał niebieskich w Rdz 1,14-18 słowa o palcach Boga, którymi On te ciała utwierdza (Ps 8,4b), można odczytywać jako mocniejsze jeszcze uwypuklenie faktu, że te ciała nie są bóstwami. Bogiem jest ich Stwórca²¹. On ma władzę nad nimi. Wyznacza im miejsce i zadania nie w rezultacie niebezpiecznej walki z nimi, lecz samym poruszaniem palców.

Wyrażenie „palec Boży”, inaczej niż stosowane częściej określenie „ręka Boża”, używane jest przez autorów tekstów starotestamentalnych przy wzmiankowaniu czynności konkretnych, szczegółowych i precyzyjnych. Przede wszystkim jednak uwidacznia się jego występowanie w kontekście wskazywania i pouczania, i to zwłaszcza w odniesieniu do postępowania w życiu. Bóg, sprawiający coś palcem/palcami jest tym, który angażuje się bezpośrednio w podjęte dzieło i równocześnie manifestuje swoje bóstwo.

²⁰ Por. G. Ravasi, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione, I (1-50)*, Bologna⁷1997, s. 196; E. Zenger, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen*, Freiburg 1997, s. 205-206.

²¹ Na temat demitologizującego aspektu w Rdz 1,14-18 zob. np. J. Scharbert, *Genesis 1-11 (NEB 5)*, Würzburg³1990, s. 42-43; J.J. Scullion, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*, Collegewille, Minnesota 1992, s. 19; C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-3 (BK 1/1)*, Neukirchen⁴1999, s. 176-179.

3. Palec Boży w Wj 8,15ab

Wypowiedź egipskich czarowników „palec to Boży” jest włączona w opis dziesięciu plag, który stanowi część dłuższej sekcji narracyjnej na temat wyzwolenia Izraelitów z Egiptu (Wj 1,1-14,31). O swoim planie wybawienia Izraela JHWH informuje Mojżesza w momencie jego powołania (Wj 3,7-8: „Pan mówił: „Dostyc napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemieców, znam więc jego uciemężenie. ⁸Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód [...]””; por. 6,6-7). Wj 3,8a wyraża swego rodzaju program narracyjny. Mojżesz, główny bohater, otrzymuje misję wypełnienia programu. Na drodze realizacji tego zadania pojawia się jednak poważna przeszkoda – faraon, a właściwie jego nieznanomość JHWH (לא ידע – Wj 5,2b) i zatwardziałe serce (לם קשה – Wj 7,3a). Ta przeszkoda będzie przewyżczana przez znaki i cuda (אהות ומופתים) dokonywane w Egipcie przez JHWH (Wj 7,3b). Bóg, zapowiadając owe znaki i cuda, charakteryzuje je jako położenie (נחן) Jego ręki na Egipcie (Wj 7,4a) i wyciągnięcie (נמה) ręki nad Egiptem (Wj 7,5aβ). W wyniku takiego działania Boga – jak On sam zapowiada – nie tylko faraon, ale wszyscy Egipcjanie poznają (ידעו מצריים), że On jest JHWH (Wj 7,5aα). Słowo „ręka” służy tu do wskazania nie na jakieś szczegółowe działanie Boga, na jakiś konkretny czyn, lecz ogólnie na pełne mocy działanie Boga, które ma zaowocować wyzwoleniem Izraelitów.

Pierwszy cud (מופת), zamiana laski Aarona w węża, nie przekonuje faraona, ponieważ to samo potrafią uczynić egipscy czarownicy (Wj 7,8-13). Wtedy rozpoczyna się seria dziesięciu plag (נקה, נגפה). Trzy tryplety plag, które stanowią trzy stopnie przekonywania faraona, i plaga dziesiąta, decydująca (3x3+1)²². Celem plag jest doprowadzenie do uznania przez faraona, że posyłającym Mojżesza i Aarona jest Bóg JHWH, który działa Egipcie i nie ma sobie równego (Wj 7,2; 8,18; 9,14).

Dwie pierwsze plagi (krew i żaby) nie zmieniają prawie nic w świadomości faraona między innymi dlatego, że egipscy czarownicy czynią to samo (ויעשרכן ההמטי מצריים – Wj 7,22; por. 8,3). Hebrajskie słowo המטי Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „czarownicy” tylko w opisie plag (6x). W pozostałych pięciu miejscach jest przekładane przez „wroźbici”

²² Zob. w niniejszym artykule przypis 1.

(Rdz 41,8.24) lub „wykładcze snów” (Dn 1,20; 2,2). Termin הרטם (w liczbie pojedynczej, nieobecnej w Biblii hebrajskiej), w którym niektórzy widzą zapożyczenie z języka egipskiego, a konkretnie od słowa *hry-tp* oznaczającego „głównego kapłana lektora”, odnoszony jest do kapłana wróżbity, astrologa, czarodzieja czy czarownika, do kogoś, kto posiada jakąś tajemną wiedzę²³. W przypadku pierwszej i drugiej plagi tekst mówi, że czarownicy czynią to samo dzięki swej tajemnej wiedzy. Nic nie zdradza jednak, o jaką wiedzę chodzi. Można przypuszczać, że owi czarownicy byli postrzegani, tak przez lud egipski jak i przez faraona, jako ludzie obdarzeni szczególną mocą przez bóstwa i reprezentanci jakiegoś bóstwa lub bóstw. Podobnie jak Mojżesz i Aaron byli obdarzeni mocą przez ich „bóstwo” i byli jego reprezentantami. W opisie dwóch pierwszych plag czarownicy jawią się jako godni oponenti Mojżesza i Aarona, ponieważ czynią to samo (יעשו-כן)²⁴. Jednak ich cudowne działanie powtarza tylko, kopiuje to, co uczynił Mojżesz i Aaron. Rezultatem ich działania nie jest zlikwidowanie nieprzyjemnych skutków pierwszej i drugiej plagi, lecz ich zdwojenie, a więc pogorszenie sytuacji faraona i jego ludu. Mimo to w przypadku dwóch pierwszych plag nie można mówić o wyjątkowości tego, co zrobił Mojżesz i Aaron. Dopiero trzeciej plagi (komary) czarownicy nie mogą (לא יכלו) skopiować. Tym razem ich siły, ich tajemna wiedza nie wystarczają. Wtedy właśnie mówią do faraona: „Palec to Boży” (אצבע אלהים הוא).

Zdanie הוא אצבע אלהים jest zdaniem nominalnym prostym²⁵. Podmiotem jest הוא, czyli zaimek osobowy trzeciej osoby liczby pojedynczej, a orzeczeniem אצבע אלהים (palec Boży). Czasownik „być” w roli kopuli jest domyślny. Zdaniem B. Couroyer’a tekst stwierdza tożsamość הוא i אלהים אצבע, czyli to, co zastępuje lub na co wskazuje zaimek הוא jest אצבע אלהים (palcem Bożym). Sam zaimek הוא odnosi się do laski Aarona (מטה-אהרן)²⁶.

²³ Zob. F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1997, s. 355; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I. Leiden³1995, s. 339.

²⁴ Por. J. I. Durham, *Exodus* (WBC 3), Waco 1987, s. 98-99.108-110.

²⁵ Na temat rodzajów, budowy i funkcji hebrajskich zdań nominalnych zob. np. W. J. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1985, s. 236-242; W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Darmstadt 1991, s. 472-476 (§141); P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Roma 1996, s. 564-577 (§154).

²⁶ Zob. *Le «doigt de Dieu»*, art. cyt., s. 481-495.

Argumenty, jakie Couroyer przytacza na poparcie swojej tezy, wydają się jednak nieco wymuszone i mało przekonujące. Na przykład, według niego normalny szyk w hebrajskim zdaniu nominalnym to: podmiot-orzeczenie, chyba że chodziłoby o uwypuklenie orzeczenia, wówczas stoi ono na pierwszym miejscu, jak w **אֲצַבֵּעַ אֱלֹהִים הוּא**. Szyk orzeczenie-podmiot jest natomiast normalny w języku egipskim, w zdaniach z zaimkiem wskazującym *pw*, który w tego rodzaju konstrukcjach przyjmuje funkcję zaimka osobowego w trzeciej osobie²⁷. Właśnie dostrzeżenie w wypowiedzi czarowników z Wj 8,15 korzeni egipskich skłoniło Couroyer'a do odnoszenia jej do laski Aarona.

Stawianie orzeczenia przed podmiotem, czyli tym samym położenie nacisku na orzeczenie, jest jednak w języku hebrajskim normalnym porządkiem w nominalnych zdaniach klasyfikujących, które odpowiadają na pytanie: Jaki jest podmiot? Do czego jest podobny? Do jakiej grupy można go zaliczyć? (What is the subject like?), w odróżnieniu od zdań identyfikujących, w których podmiot stoi przed orzeczeniem i które odpowiadają na pytanie: Kim / Czym jest podmiot? (Who / What is the subject?). Podstawowym kryterium w odróżnianiu zdań identyfikujących od klasyfikujących jest określenie (determinacja) orzeczenia, na przykład za pomocą rodzajnika lub przyrostka zaimkowego w przypadku zdań identyfikujących (podmiot pokrywa się całkowicie z orzeczeniem) lub jego brak w zdaniach klasyfikujących (podmiot pokrywa się częściowo z orzeczeniem)²⁸. Pod względem gramatycznym wypowiedź czarowników egipskich z Wj 8,15 należy więc, zgodnie z powyższym, traktować jako zdanie nominalne klasyfikujące, a nie, jak zasugerował Couroyer, jako identyfikujące.

Ponadto, zaimek osobowy **הוא**, którego spółgłoskowa pisownia wskazywałaby na trzecią osobę liczby pojedynczej rodzaju męskiego, w tekście masoreckim traktowany jest jako zaimek rodzaju żeńskiego, otrzymując jego samogłoskę (**היא**), a zatem należy go wymawiać *hī*², a nie

²⁷ Tamże, s. 489.

²⁸ Zdań nominalnych klasyfikujących mamy w Biblii hebrajskiej sporo, na przykład: **אֲתֵם מְרַגְלִים אַתֶּם** – „Wy jesteście szpiegami” (Rdz 42,9); **נֹר אַרְיֵה יְהוּדָה** – „Judo, młody lwie” (Rdz 49,9); **מִעֵנָה אֱלֹהֵי קָדֵם** – „Ucieczką (schronieniem) jest Bóg odwieczny” (Pwt 33,27); Zob. też P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, s. 566 (§ 154ea); B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana 1990, s. 132-135 (§ 8.4.2);

*hû*⁷ (tzw. *qere perpetuum*)²⁹. Couroyer, transliterując zdanie czarowników pisze *hi*⁷, ale odnosi ten zaimek do słowa משה (laska), które jest rodzaju męskiego.

W Biblii hebrajskiej zaimek osobowy trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego lub żeńskiego niejednokrotnie służy za – niewyróżniany w języku hebrajskim – rodzaj nijaki. Jako taki odnosi się najczęściej do jakiegoś konkretnego, ale niejasnego i niezrozumiałego działania (zwłaszcza związanego w jakiś sposób z Bogiem) lub okoliczności o tych samych cechach³⁰. Na przykład w Sdz 14,4, po tym jak Samson prosi rodziców, aby wzięli mu za żonę jedną z kobiet filistyńskich, a ci okazują zdziwienie, że ich syn chce żonę spośród obcego i nieobrzezanego narodu, narrator informuje, iż rodzice jego „nie wiedzieli, że to pochodziło od Pana” (לא ידעו כי מיוחד הוא). Zaimek היא („to”) odnosi się do faktu konkretnego (Samson chce za żonę Filistynkę), ale wyraźnie nie nazwanego i niezrozumiałego i być może dlatego właśnie odnoszonego do Boga. Podobny przykład znajdujemy w Joz 10,13 (הלא היא כחובה על-ספה הישר – „Czyż nie jest to napisane w Księdze Sprawiedliwego?”), gdzie zaimek היא odnosi się do zjawiska zatrzymania się słońca nad Gibeonem, które pozwoliło Izraelowi zwyciężyć wrogów. Również tutaj chodzi więc o zjawisko czy fakt konkretny, dla ludzi jednak trudny do wyjaśnienia, i przypisywany Bogu (zob. Joz 10,14).

Znaczenie *neutrum* (rodzaju nijakiego) zaimek הוא ma najprawdopodobniej również w stwierdzeniu czarowników z Wj 8,15. Chodzi o odniesienie do zdarzenia konkretnego, mianowicie dokuczliwej plagi komarów, jednak trudnego do wyjaśnienia. Czarownicy, wobec niemocy

²⁹ Zasadniczo *qere* jest umieszczane na marginesie, a jedynie gdy dane słowo z różnicą między *ketib* i *qere* występuje bardzo często, jak to ma miejsce w przypadku zaimka הוא (w Pięcioksięgu prawie zawsze – z wyjątkiem 11 miejsc), samogłoski *qere* znajdują się w samym tekście. Pisownia הוא zamiast היא wiąże się najprawdopodobniej z pewną osobliwością gramatyczną w jednej z młodszych recenzji Pięcioksięgu poprawianą później przez masoretów. Więcej na ten temat zob. W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, s. 112-113 (§ 32l); P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, s. 122 (§ 39c).

³⁰ Zob. W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, s. 411 (§ 122q); P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, s. 558 (§ 152b); B. K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, s. 301 (§ 16.3.5c).

zduplikowania czynu Mojżesza i Aarona, wyznają, iż nie chodzi już tylko o jakiś nadzwyczajny akt spełniony mocą Boga posyłającego mężów izraelskich. Za taki akt oni uważali zamianę laski Aarona w węża i dwie poprzednie plagi. Wszystko byli w stanie powtórzyć dzięki swojej „tajemnej wiedzy”. Wydaje się, że tym razem, ich zdaniem, sytuacja wskazuje już na obecność i bezpośrednio zaangażowanie się bóstwa; i stąd słowo „palec”. Wypowiedziane przez nich zdanie, jak już stwierdziliśmy, nie jest jednak zdaniem identyfikującym, lecz kwalifikującym. Wyraża zatem przekonanie, że to, co się stało wskutek działania Mojżesza i Aarona „jest (dla czarowników) jak palec boży”. Innymi słowy, należy do przejawów czynności jednego z palców jakiegoś boga. Na poziomie narracji o wyzwoleniu i plagach (Wj 1,1-14,31) działanie palca boga stwierdzone przez czarowników jest jednym z elementów wyciągnięcia i położenia na Egipt ręki JHWH (por. Wj 7,4-5). W przypadku palca nie chodzi jednak o całościowe działanie zmierzające do przekonania faraona (położenie i wyciągnięcie ręki; por. Wj 7,4-5), czyli o wszystkie znaki i cuda, lecz o jedną i konkretną plagę – komary.

Swoją konkluzję czarownicy zgłaszają faraonowi. Słowo „palec” w próbie definicji zaistniałej sytuacji sugeruje, iż według czarowników ma ona charakter wskazujący i pouczający. Czarownicy egipscy nie mówią swemu panu o własnej niemocy, ale informują o wynikających z ich doświadczenia odczuciach: Jakiś bóg działa bezpośrednio i w swym działaniu, jak dotąd, przewyższa wszystkich. Plaga komarów ma być dla faraona wskazówką i niezwykle ważnym pouczeniem. O ile jednak czarownicy przyjmują obecność i działanie niezrównanego w potęgę boga, chociaż nie identyfikują go z JHWH, ponieważ to nie z nimi rozmawiał Mojżesz i Aaron, o tyle faraon nie chce dopuszczać myśli o działaniu jakiegoś boga na rzecz Izraelitów. Dla niego musiałby to być Bóg JHWH. O ile czarownicy poprzez swoje wyznanie czynią krok w realizacji programu narracyjnego (wyzwolenie Izraelitów), o tyle faraon nadal pozostaje przeszkodą, ponieważ jego serce „pozostało uparte i nie usłuchał ich” (אלהם וילא שמע – Wj 8,15bα).

Podsumowanie

Rzeczywistością, którą czarownicy egipscy określają jako „palec Boży”, jest sytuacja spowodowana trzecią plagą, a więc sama plaga i niemożność jej zduplikowania przez tychże czarowników. Jest mało prawdopodobne, aby wyrażenie „palec Boży” w Wj 8,15, było *synekdochą*

„ręki Boga”. Działanie palca wchodzi wprawdzie w zakres działania ręki i stąd sytuacja wywołana plagą komarów jest częścią zespołu znaków i cudów, będących wyrazem położenia i wyciągnięcia ręki JHWH nad Egiptem (Wj 7,3-5), jednak w przeciwieństwie do ręki palec jest narzędziem działania względnie szczegółowego, konkretnego i bezpośredniego.

Czarownicy faraona stwierdzają fakt wyjątkowy i niezwykłej wagi: Doświadczona przez nich rzeczywistość nie jest tylko przejawem sprytnego wykorzystania mocy pochodzącej od jakiegoś bóstwa, ale rezultatem bezpośredniego zaangażowania się tego bóstwa. Jakiś bóg zmanifestował konkretnie swoją obecność. Wypowiedź czarowników zwraca także uwagę na wskazujący i pouczający aspekt sytuacji wywołanej plagą, która, określona jako „palec Boży”, powinna doprowadzić faraona do przejścia od „nieznajomości” do „znajomości” JHWH. Pouczenie nie przynosi jednak pozytywnego skutku. Potrzeba zatem jeszcze siedmiu plag – siedmiu lekcji, aby faraon poznał (עִירַ), że JHWH, Bóg Mojżesza, jest obecny w Egipcie i nie ma sobie równego.

Summary

This paper presents an interpretation of the statement of the Egyptian magicians, often neglected in standard commentaries: «This is the finger of God» (Ex 8,15). This comes after the third plague (gnats), and after the magicians' failed attempt to copy it. The expression «finger of God» describes the situation which has come about. «Finger» is used rather than «hand», the latter term denoting general instrumentality, as opposed to detailed and direct activity, especially in reference to God. The term „finger” in the mouth of the magicians indicates that a concrete situation is in view, a situation caused through the direct activity of a god, and that the situation has an instructive function. The instruction is addressed to Pharaoh. He has to understand that Moses is sent by the God YHWH who is present in Egypt, and that there is no one like Him.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI
GDAŃSK

„W BETANII, PO DRUGIEJ STRONIE JORDANU” (J 1,28): MIEJSCE DZIAŁALNOŚCI JANA CHRZCICIELA

W zrozumieniu słów i działalności innych ludzi ważna jest pewna wiedza o miejscu, w którym coś zostało przez nich powiedziane lub dokonane. Dopiero, gdy znamy to miejsce i wiemy coś na jego temat, możemy ocenić wartość i znaczenie związanych z nim konkretnych wypowiedzi i czynów. Ta zasada dotyczy także tekstów biblijnych. Znajomość miejsca opisanych wydarzeń, czy wygłaszanych mów, jest istotnym elementem ich zrozumienia i niejednokrotnie umożliwia odkrycie sensu misji biblijnych bohaterów oraz ich roli w historii zbawienia. Taką wartość wydają się mieć również dane dotyczące miejsca działalności Jana Chrzciciela.

1. Miejsce urodzenia i śmierci Jana Chrzciciela

Teksty biblijne nie mówią wyraźnie, gdzie dokładnie narodził się lub skąd pochodził Jan Chrzciciel. Według Ewangelii Łukaszej, Maryja, dowiedziawszy się, że uchodząca za nieplodną i starsza już jej krewna Elżbieta jest w szóstym miesiącu ciąży, „wybrała się i poszła w pośpiechu w góry do pewnego miasta w pokoleniu Judy. Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę” (Łk 1,39-40). Z danych ewangelijnych wiemy więc, że oczekujący na narodzenie syna Jan kapłan Zachariasz i jego żona Elżbieta mieszkali w górzystej krainie Judei. Tradycja chrześcijańska z VI wieku, poświadczona dokumentami archeologicznymi i literackimi, widzi miejsce narodzin Jana we wiosce Ain Karem, kiedyś oddalonej od Jerozolimy ok. 8 km na zachód, dzisiaj leżącej na obrzeżach świętego miasta i włączonej w jego granice¹.

¹ Pielgrzym Teodozjusz (530 r.) podał, że z Jerozolimy do miejsca, gdzie mieszkała

Odnośnie miejsca śmierci Jana, a konkretnie jego ścięcia, Ewangelie wskazują, że chodzi o tereny podlegające władzy tetrarchy Heroda Antypasa (Mt 14,1-12; Mk 6,14-28; Łk 3,19-20). Herod Wielki, w spisany krótko przed śmiercią testamencie, podzielił bowiem swoje królestwo między trzech synów: Archelausa (4 r. przed Chr. – 6 r. po Chr.), który otrzymał najwięcej, zostając etnarchą Judei, Idumei i Samarii; Filipa (4 r. przed Chr. – 34 r. po Chr.), któremu dostały się tereny na północ i na wschód od Jeziora Genezaret oraz Antypasa (4 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.), który wziął we władanie Galileę i Peregę (tereny na wschód od Jordanu między rzekami Jabbok i Arnon). Bliższe dane na temat miejsca śmierci Jana Chrzciciela podaje Józef Flawiusz (Ant 18,116-119). Według niego Herod Antypas kazał zabić Jana w twierdzy Macheront, położonej w górach na wschód od Morza Martwego, na południowym krańcu Perei.

2. Miejsce działalności Jana Chrzciciela

Ewangelie synoptyczne zgodnie informują, że Jan Chrzciciel wystąpił na pustyni (*en tē erēmō*) i chrzczył w rzece Jordan (*en tō Iordanē potamō*) (por. Mt 3,1.6; Mk 1,4; Łk 3,2-3). Mateusz precyzuje określenie *hē erēmos*, dodając *tēs Ioudaias* (3,1), czyli mówi o Pustyni Judzkiej, która obejmuje tereny przy zachodnim wybrzeżu Morza Martwego i brzegi dolnego Jordanu. Słowo *erēmos*, jako odpowiednik hebrajskiego *midbār*, oznacza nie tyle piaszczysty lub kamienisty krajobraz pozbawiony roślinności, ile tereny mniej nadające się na uprawę, stepowe i dlatego z reguły wykorzystywane jako pastwiska².

Autor czwartej Ewangelii umieszcza udzielanie przez Jana chrztu „w Betanii, po drugiej stronie Jordanu” (1,28; por. 10,40). Problem w tych danych stanowi określenie „w Betanii” (*en Bēthania*). Gdzie indziej w owym

Elżbieta jest 5 mil. Zaś w Kalendarzu Kościoła Jerozolimskiego z VII-VIII w. jest informacja: „28 sierpnia w wiosce Enquarim w kościele sprawiedliwej Elżbiety obchodzi się jej pamiątkę”. Por. D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. A. Kowalski, Kraków 1982, s. 152; J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land. An Oxford Archeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford ⁴1998, s. 147-148.

² Por. W. Radl, ἔρημος, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, ed. H. Balz – G. Schneider, Stuttgart ²1992, s. 128; F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1997, s. 184.

Testamencie nazwa „Betania” odnosi się do miejscowości na wschodnim zboczu Góry Oliwnej (Mk 11,1; Łk 19,29), oddalonej od Jerozolimy około 15 stadiów (= 2775 m) (J 11,18), gdzie był dom Szymona Trędowatego (Mt 26,6; Mk 14,3) i gdzie mieszkali przyjaciele Jezusa: Maria, Marta i Łazarz (J 11,1; 12,1).

Lekcja *Bēthania* w J 1,28 jest poświadczona przez większość najstarszych rękopisów, na przykład: papirus p⁶⁶ (ok. 200 r. po Chr.) i p⁷⁵ (początek III w.), Kodeks Synajski (IV w.), Watykański (IV w.), Aleksandryjski (V w.) i Rescriptus Efrema (V w.), a także przez szereg późniejszych kodeksów majuskułowych i minuskułowych. Krytyczne wydania Nowego Testamentu podają jednak, że w niektórych manuskryptach w miejsce nazwy *Bēthania* podawana jest inna nazwa. Na przykład Kodeks Synajski, po drugiej poprawce (κ²), ma *Bētharaba*, zaś kodeks o numerze 892 (IX w.) wskazuje na tę nazwę, jako lekcję alternatywną. Popularniejszym wariantem jest *Bēthabara*. Tę lekcję ma między innymi Kodeks Rescriptus Efrema po drugiej korekcie (C²), kodeksy oznaczone literami K (IX w.), T (V w.) i Ψ^c (IX w., poprawiony) oraz rękopisy z rodziny f¹ i f³. Za *Bēthabara* opowiada się również Orygenes, który odwiedzając tereny przy Jordanie nie mógł znaleźć na nich Betanii. Według niego *Bēthabara* oznacza „Dom przygotowania” i dlatego nazwa ta koresponduje dobrze z chrztem Janowym, który przygotowywał lud na przyjście Pana³. Dzisiaj jednak uważa się, że *Bēthabara* etymologicznie oznacza nie „Dom przygotowania”, lecz „Dom przekraczania, przeprowiania się”⁴. Za czytaniem w J 1,28 *Bēthania* przemawia więc z jednej strony wiek i ilość świadectw, a z drugiej także supozycja, że gdyby nazwa *Bēthabara* była lekcją oryginalną, trudno byłoby znaleźć powód zamiany na *Bēthania*.

Gdzie zatem umieścić miejsce chrztu Janowego nazwane Betanią? Z pomocą w rozwiązaniu problemu przychodzi nam spostrzeżenie i wnioski H. Stegemanna⁵. Jego zdaniem, słowo „Betania” w J 1,28 należy etymologicznie tłumaczyć jako „Dom łodzi”. W takim razie grecka nazwa *Bēthania* w J 1,28 nie jest, jak w przypadku Betanii przy Jerozolimie, odpowiednikiem hebrajskiego określenia *bêt ʿānijjāh* (tzn. „dom ubogiego”

³ Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 171.

⁴ Hebrajski czasownik *br* znaczy: przekroczyć, przeprowiać się, przechodzić.

⁵ *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, s. 294-297.

lub „dom Ananiasza”)⁶, lecz wyrażenia *bêt ʾōnijjāh* (hebr. ʾōnijjāh znaczy „statek”, „łódź”)⁷. Tak rozumiana nazwa „Betania” odpowiada miejscu na pustyni, na wschodnim brzegu Jordanu, mniej więcej w połowie Perei, naprzeciwko Jerycha. Tam właśnie odbywały się przeprawy przez Jordan i to, przy wyższym poziomie wody, z pomocą łodzi („ruch promowy”). Trudności w znalezieniu miejscowości Betania (przypadek Orygenes) przy Jordanie oraz najprawdopodobniej mylne łączenie jej z Betanią w pobliżu Jerozolimy, doprowadziły do tego, że późniejsze rękopisy czwartej Ewangelii, zamiast *Bēthania*, umieściły nazwy innych, wspomnianych już miejscowości. Jedną jest *Bēthabara* („Dom [miejsce] przekraczania”), położona o 7 kilometrów na południe od miejsca chrztu, którą najstarsza mapa Palestyny, czyli pochodząca z VI w. po Chr. mozaika podłogowa kościoła w Madabie (Jordania), umieszcza przy Jordanie, ale po stronie zachodniej, inną *Bētharaba* („Dom pustyni”), leżąca 5 kilometrów na zachód, w kierunku Jerycha, a według Księgi Jozuego na granicy między pokoleniem Judy i Beniamina (Joz 15,6.61).

Teren na wschodnim brzegu Jordanu przy miejscu przepraw, czyli przy Betanii, ze względu na istniejące tam liczne źródła, nazywano również Aion (hebr. ʿēnôn – „teren ze źródłami”). Ta nazwa widnieje także na mozaice z Madaby. Można zatem przyjmować, że nazwy Betania i Aion były używane zamiennie. Najprawdopodobniej dlatego, jak słusznie sugeruje H. Stegemann⁸, już w czwartej Ewangelii podano błędnie inną miejscowość o tej samej nazwie jako miejsce chrztu Janowego, mianowicie Aion w pobliżu Salim (J 3,23.26), lokalizowane niedaleko Sychem w Samarii lub w północnej dolinie Jordanu, około 30 kilometrów na południe od Scytopolis (Bet Szean)⁹.

⁶ Zob. O. Odelain – R. Séguineau, *Lexikon der Biblischen Eigennamen*, tłum. F. J. Schierse, Düsseldorf 1981, s. 64; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. Aland – B. Aland, Berlin ⁶1988, s. 275.

⁷ Możliwość takiego tłumaczenia dopuszczał już wcześniej np. A. Barrois („Béthanie”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, I, ed. H. Cazelles – A. Feuillet, Paris 1928, s. 970) i R. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium, I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4* [HThK 4], Freiburg ³1972, s. 283).

⁸ *Die Essener*, s. 294.

⁹ Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10*, Gütersloh ³1991, s. 181; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, tłum. A. Sorsaja – M. T. Petrozzi, Assisi ⁴1997, s. 199-200.

W IV w. po Chr., gdy cesarz Konstantyn przyznał chrześcijanom całkowitą wolność kultu i sam stał się jednym z nich, jego matka św. Helena przybyła do Palestyny, aby nawiedzić miejsca święte i wesprzeć budowę wielkich bazylik. W ten sposób rozpoczął się intensywniejszy ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej¹⁰. Dla licznych rzesz pielgrzymów dotarcie na drugi brzeg Jordanu, do miejsca chrztu Janowego, stawało się coraz bardziej uciążliwe, a nawet niebezpieczne, z powodu rozbójnickich beduinów. Najprawdopodobniej właśnie wtedy, na zachodnim brzegu Jordanu, powstały chrześcijańskie miejsca kultu dla uczczenia Jana Chrzciciela. Świadczenia tego stanu rzeczy dostarcza nam mozaika z Madaby, na której, na przykład przy nazwie *Bēthabara*, dołączono napis: *to tou agiou Iōannou baptismatos* („[miejsce] chrztu świętego Jana”). W rzeczywistości jednak Jan Chrzciciel nigdy nie działał na zachodnim brzegu Jordanu. Właśnie dlatego, że „działo się to w Betanii, po drugiej stronie Jordanu”, to znaczy po stronie wschodniej, Herod Antypas, panujący wówczas w Galilei i Perei, mógł pojmać i zabić Jana, bez jakichkolwiek sprzeciwów czy zastrzeżeń ze strony namiestnika rzymskiego, któremu po zdetronizowaniu Archelausa (6 r. po Chr.) podlegała Judea, Idumea i Samaria. Na zachodnim brzegu, w Judei, Herod nie miałby więc władzy nad Janem¹¹.

3. Powody Janowego wyboru miejsca działalności

Ustalone powyżej dane geograficzne Betanii za Jordanem wydają się być pewne. Można teraz tylko pytać: Dlaczego właśnie to miejsce Jan Chrzciciel wybrał dla realizowania swojej misji?

Pragnieniem Jana był z pewnością łatwy dostęp do możliwie licznej i rozmaitej publiczności. Pod tym względem Betania była w stanie owo pragnienie zaspokoić. Tam, gdzie Jan udzielał chrztu, biegła i przekraczała Jordan stara droga handlowa z Jerozolimy przez Jerycho do regionów i miast Zajordanii. Jej odcinek na wschód od Jerycha Księga Jozuego (2,7) nazywa

¹⁰ Zob. D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa*, s. 40-41; J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 4; J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, I, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 188-189.

¹¹ O analogicznej sytuacji można mówić w odniesieniu do Jezusa. Gdy Herod zaniepokoił się działalnością Jezusa w Galilei, niektórzy przestrzegali Go i prosili, aby opuścił tereny podlegające tetrarsze: „W tym czasie przyszli niektórzy faryzeusze i rzekli Mu: «Wyjdź i uchodź stąd, bo Herod chce Cię zabić»” (Łk 13,31). Wtedy Jezus skierował się do Jerozolimy.

„drogą do Jordanu” (*derek hajjardēn*)¹². Ożywiony ruch osobowy i towarowy był więc w tym miejscu zjawiskiem normalnym. Podobnie jak to bywało nie tak dawno, przed wybuchem ostatniej intyfyady, na położonym nieco na północ moście Allenby, pomiędzy Jordanią a palestyńskim Zachodnim Brzegiem. Tam właśnie Jan mógł kierować ostre słowa do tych wszystkich Żydów, których przyłapał na podróży handlowej w szabat. Tłumom przekraczającym rzekę ze swoimi towarami mógł radzić, by dzielili się z biedniejszymi. Mógł przemawiać do sumienia celnikom, którzy na granicy państw żądali więcej niż się prawnie należało, oraz żołnierzom, często nieusatysfakcjonowanym własnym żołdem i szukającym osobistych korzyści, niekiedy nawet przez wymuszanie od ludzi haraczy, nękanie lub wysuwanie fałszywych oskarżeń (por. Łk 3,10-14)¹³.

Do chrztu Janowego nie mogło również zabraknąć wody. Bliskość Jordanu wykluczała jakiegokolwiek trudności w tym zakresie. Czy jednak tylko potrzeba rzeszy ludzi i większej ilości wody skłoniły Jana do przejścia na wschodni brzeg? Przecież jeden i drugi wymóg mógł być spełniony także po zachodniej stronie owego przejścia przez Jordan. Tym bardziej, że tam nic nie groziłoby Janowi ze strony krytykowanego przez niego Heroda Antypasa. Publiczność, która w jego oczach byłaby bardziej godna krytyki, mógł znaleźć równie dobrze, a może i w jeszcze większej ilości, na dziedzińcach i w portykach jerozolimskiej świątyni, na rogach ulic i w bramach Jerozolimy oraz innych miast palestyńskich, czy też przy licznych drogach handlowych prowadzących w kierunku Morza Śródziemnego, lub przechodząc z jednej miejscowości do drugiej. Postulat wystarczającej do chrztów ilości wody mógł być również spełniony gdzie indziej. Swoje orędzie Jan mógł głosić nad Jeziorem Genezaret albo przy Cezarei Filipowej (dzisiejsze Banias), gdzie biją źródła Jordanu, lub też przy którymś z licznych mniejszych, całorocznych potoków. Ponadto, Jerozolima i inne miasta, zwłaszcza bogate Jerycho, miały także sadzawki oraz prywatne i publiczne baseny, w których udzielanie chrztu byłoby na pewno mniej męczące, niż w skwarze pustyni nad Jordanem¹⁴. Dlaczego więc Jan nie chrzczył w jednym z tych miast, tylko właśnie na pustyni i to po drugiej stronie Jordanu?

¹² Więcej na ten temat zob. Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, tłum. z hebr. A. F. Rainey, Philadelphia ²1979, s. 59-60.

¹³ Zob. C. R. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 130-131.

¹⁴ Por. H. Stegemann, *Die Essener*, s. 296.

Zasadniczy powód Janowego wyboru miejsca wydaje się być zrozumiały, jeżeli na jego działalność spojrzysz na tle znanych z tradycji biblijnej dziejów narodu izraelskiego. Miejsce na pustyni, nad Jordanem, po jego wschodniej stronie, naprzeciw Jerycha jest miejscem postoju Izraela przed wejściem do ziemi Kanaan, będącej ziemią Bożej obietnicy. Wówczas „za Jordanem na pustyni” (*b^e ʿeber hajjardēn bammidbār; peran tou Iordanou en tē erēmō*) Mojżesz przemówił do całego Izraela, który dotarł na to miejsce po czterdziestoletniej wędrówce przez pustynię (Pwt 1,1-5)¹⁵. Mojżesz zwrócił się do rodaków właśnie wtedy, gdy ci zamierzali przekroczyć Jordan (np. Pwt 2,29; 4,14.26; 6,1; 9,1). Wzywał ich do podporządkowania się i wierności Prawu (*tôrāh*), wyrażającemu wolę Boga, po to, aby żyć w Ziemi Obiecanej i doświadczyć Bożego błogosławieństwa (np. Pwt 4,1; 11,9; 22,8; 30,16).

Według tradycji biblijnej Prawo zostało dane na pustyni. Mojżesz przypominał to Prawo Izraelitom, ponieważ ono miało prowadzić do osiągnięcia celu. W tym kontekście przejście przez Jordan można postrzegać jako symbol zgody na podporządkowanie się Prawu: Tak jak przekroczenie rzeki umożliwiło plemionom izraelskim wejście do „kraju opływającego w mleko i miód” (np. Pwt 6,3; 26,9; 27,2-3), tak „przejście” poprzez podporządkowanie się słowom Mojżesza miało dać dostęp do błogosławieństwa i życia¹⁶.

Sam Mojżesz nie przeszedł przez Jordan. Tym, który wprowadził naród izraelski do ziemi obietnicy, był Jozue (*J^hōšua^c*, forma skrócona *Jēšûa^c*). To właśnie tam, „za Jordanem na pustyni”, pod koniec swojej mowy Mojżesz powierzył Jozuemu owo wielkie zadanie (Pwt 31,1-8). Obietnice Boże nie zostały jednak zrealizowane w pełni z powodu niewierności Izraela.

Wystąpienie Jana Chrzciciela „w Betanii, po drugiej stronie Jordanu” (*en Bēthania peran tou Iordanou*), można odczytywać jako nawiązanie i powrót do tamtej sytuacji Izraela sprzed wejścia do Kanaanu. Tak jak kiedyś Mojżesz, tak i Jan wyprowadził lud nad brzeg Jordanu (Mt 3,5.7; Mk 1,5; Łk 3,7), aby zaproponować ponowne doświadczenie pustyni: przypomnieć

¹⁵ Nazwy miejscowości podane w tytule Księgi Powtórzonego Prawa (1,1-5) trudno zidentyfikować. Jedno jest jasne i powtórzone dwukrotnie: Mowa Mojżesza stanowiąca treść księgi została wygłoszona „za Jordanem na pustyni” (1,1.5).

¹⁶ Por. Mt 19,17: „Jeżeli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”. Zob. też P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, s. 35-36.

o istocie Prawa oraz wyjaśnić i pouczyć, jak je wypełniać. Świadomy rzeczywistej sytuacji Jan wzywał do nawrócenia (Mt 3,11: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia”). Wymagał więc nie tylko znajomości Prawa, ale także zmiany stylu życia: Nie wystarczy mieć Abrahama za ojca, ale trzeba wydać owoce godne nawrócenia (Mt 3,7-10; 7,19; Łk 3,7-14)¹⁷.

W symbolicznym i profetycznym działaniu Jan Chrzciciel postawił Izraela, tak jak kilkanaście wieków wcześniej Mojżesz, *przed* przejściem do przyszłego czasu zbawienia. Jednak do tego zbawienia poprowadzi ktoś inny – Jezus, nowy *Jēšûa*^c.

Na ideę dostrzegania w Mojżeszu i Jozue figur lub nawet typów Jana Chrzciciela i Jezusa, wskazywał już niejedyn egzegeta (por. też I Kor 10,1-11)¹⁸. Trudno jednak dokładniej określić, na ile Mojżesz jest figurą lub typem Jana Chrzciciela, a na ile Jezusa. Faktem jest, że dostrzeżenie tych paraleli, pomaga zrozumieć sens wyboru przez Jana „Betanii, po drugiej stronie Jordanu”, na miejsce swojej działalności.

Summary

The present article looks at the problem of the geographical information concerning the activity of John the Baptist, and its interpretation. The expression „in Bethany beyond the Jordan” (Joh 1,28) does not cause a problem if we take the name Bethany as „House of the boat” (as from *bêt ’ōnijjāh* and not *bêt ’ānijjāh*). John the Baptist was active in that place „beyond the Jordan” where once Moses addressed to all Israel his last speech (Deut 1,1-5). The situation of the people who came to John corresponds to that of the Israelites before their passing through the Jordan to the Promised Land. After the death of Moses, Joshua guided the Israelites across the river. John baptised Jesus, and Jesus leads the people to the new Promised Land.

¹⁷ Zob. H. Stegemann, *Die Essener*, s. 296-297; P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio*, s. 36.

¹⁸ Zob. np. H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950, s. 39-41; J. Daniélou, *L'entrée dans l'histoire du Salut. Baptême et confirmation*, Paris 1967, s. 112-117; R.E. Brown, *Giovanni*, 59; A. Tronina, *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „Verbum Vitae”, 1 (2002), s. 41-56.

KS. ANDRZEJ KOWALCZYK
GDAŃSK

ŁUKASZ PRZEREDAGOWAŁ MATEUSZOWI KAZANIE NA GÓRZE

Wstęp

Różnice między Kazaniem na Górze (Mt 5-7) a kazaniem na równinie (Łk 6,20-49) świadczą, według wielu biblistów, że między tymi dwoma tekstami nie ma zależności literackiej. A zatem Łukasz nie znał Ewangelii Mateusza. Dla zwolenników teorii Q wniosek ten potwierdza ich teorię, to znaczy, że poza Ewangelią Marka istniało jeszcze jakieś źródło, z którego korzystali Mateusz i Łukasz. Ale trzeba powiedzieć, że różnice w tych kazaniach nie tak zupełnie jednoznacznie wskazują na Q, budzą bowiem pytanie: skąd się te różnice biorą, jeżeli kazania pochodzą z tego samego źródła? Zwolennicy źródła Q starają się wyjaśnić ten problem na dwa sposoby: 1) że źródło Q podlegało kolejnym redakcjom, a Mateusz i Łukasz korzystali z różnych form tego źródła; 2) że Mateusz i Łukasz dokonali daleko idących zmian w tekście Q, mogli coś opuścić, dodać lub zmienić kolejność perykop.

Już P. Wernle¹ był przekonany, że źródło nazwane przez niego Q było kilkakrotnie przeredagowywane i dlatego można mówić o Q1, Q2, Q3, Qj (dzieło judaizujących), Qmt (użyte przez Mateusza) i Qlc (użyte przez Łukasza). C. S. Patton² wyróżniał trzy kolejne redakcje Q: Q1, Q2, Q3. E. Petersen³ przyjmuje, że nie było Kazania na Górze przed Ewangeliami. Według niego oba kazania pochodzą z oddzielnych fragmentów,

¹ P. Wernle, *Die Synoptische, Frage* 1899.

² C.S. Patton, *The Sources of the Synoptic Gospels*, New York 1915.

³ E. Petersen, *Bergpredict, Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Tübingen 1927, s. 907-910.

względnie były dwa różne kazania: w Q i w jakimś innym źródle (M), które nie było znane Łukaszowi. A. M. Perry⁴ uważa zaś, że duża część Kazania na Górze pochodzi ze źródła M, natomiast mniejsza część z Q albo z innych źródeł. T. W. Manson⁵ i A. M. Hunter⁶ są za tym, że oba kazania zostały zredagowane na podstawie wielu źródeł. Do nielicznych biblistów, którzy uważają, że Łukasz po prostu przeredagował Kazanie na Górze, należy między innymi B. C. Butler⁷.

1. Argumenty z analizy kontekstu i słownictwa

Do zwolenników hipotezy, że kazanie Łukaszowe nie ma bezpośredniego związku literackiego z Kazaniem na Górze, należy również L. Sabourin⁸. Podaje on następujące argumenty na to, że Mateusz i Łukasz korzystali z tego samego źródła (Q): 1) Teksty paralelne w obu kazaniach z wyjątkiem w. 6,31 i ww. 6,32-36 znajdują się w tej samej kolejności; 2) Materiał wspólny prawie zawsze lepiej odpowiada kontekstowi Łukasza niż Mateusza.

Powyższe argumenty nie są jednak zbyt mocne. Podobna kolejność tekstów paralelnych może świadczyć również o bezpośrednim związku literackim Mt i Łk. Nie można się też zgodzić z tym, że teksty wspólne lepiej odpowiadają kontekstom w Łk. Jako przykład Sabourin podaje logion o pojednaniu Mt 5,25-26: „Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko, dopóki jesteś z nim w drodze.” Znajduje się on w Kazaniu na Górze po pouczeniu, aby przed złożeniem daru na ołtarzu pojednać się z bratem. Ten sam logion znajduje się w Łk 12,58-59: „Gdy idziesz do urzędu ze swym przeciwnikiem, staraj się w drodze dojść z nim do zgody.” Tutaj jednak znajduje się on w zupełnie innym kontekście – poprzedza go zarzut stawiany przez Jezusa swoim słuchaczom, że nie rozpoznają znaków czasu. Aby logion ten

⁴ A.M. Perry, *The Framework of the Sermon on the Mount*, JBL 54, 1935, s. 103-115.

⁵ T.W. Manson, *Jesus the Messiah. The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ, with Special Reference to Form Criticism*, London 1943, s. 22, 43, 150.

⁶ A.M. Hunter, *Design of Life. An Exposition of the Sermon on the Mount, its Making, its Exegesis and its Meaning*, London 1953, s. 13.

⁷ B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951, s. 37.

⁸ L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e esegesi*, vol. I, Marino 1975, s. 350.

włączyć do nowego kontekstu, Mateusz usunął z pierwszego zdania wzmiankę o urzędzie.

Otóż jest bardziej prawdopodobne, że to Łukasz logion o pojednaniu wyłączył z Kazania na Górze i włączył do innego kontekstu. W Kazaniu na Górze logion o pojednaniu znajduje się we fragmencie, który ze względu na swój silny związek ze środowiskiem palestyńskim – obraz składania ofiar na ołtarzu w świątyni nie nadawał się do jego Ewangelii i został przez niego usunięty. Ale z fragmentu, który usunął, zachowuje logion o pojednaniu. Trzeba podkreślić, że logion ten dobrze pasuje w kontekście Kazania na Górze, natomiast gorzej w kontekście Łukasowym. „Znaki”, o których mówi Jezus w Ewangelii Łukasza w logionie poprzedzającym logion o pojednaniu, niekoniecznie odnoszą się do nadchodzącego sądu. Jezus mówi w nim o wyjątkowości „obecnego czasu”. Wezwanie do pojednania się ze swoim przeciwnikiem właśnie w Ewangelii Łukasza robi wrażenie dołączonego z innego kontekstu.

Powoływanie się na fakt, że niektóre perykopy niezbyt dobrze pasują do Kazania na Górze, wynika z niezrozumienia założeń redakcyjnych tego kazania. Będzie ono niespójne, jeżeli jego kompozycję będziemy starali się określić w oparciu o tematy kolejnych perykop. W takim wypadku trudno np. wyjaśnić umieszczenie perykopy o modlitwie „Proście a będzie wam dane” po perykopie „Perły i świnie” zamiast po pouczeniu o modlitwie w Mt 6,5-15. Jak zobaczymy później, Mateusz w redakcji kazania kierował się tematami nakazów i zakazów w pierwszym zbiorze prawa w księdze Wyjścia, czyli w tzw. Kodeksie Synaickim (Wj 19-23). Powtórzenie tematu modlitwy w kazaniu wiąże się z powtórzeniem we wspomnianym kodeksie przepisów o kulcie; por. Wj 20,22-26 i 23,10-19. Wszystkie perykopy w Kazaniu na Górze mają swoje miejsce uzasadnione paralelizmami z Kodeksem Synaickim.

To właśnie w kazaniu na równinie pewne perykopy nie wydają się być związane z kontekstem. Przede wszystkim trudno powiedzieć, co jest zasadniczym tematem tego kazania. Według C.M. Martiniego⁹ Łukasz w kazaniu na równinie przedstawia ideę nowej doskonałości. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego pod redakcją W. R. Farmera¹⁰ widzi w nim

⁹ C.M. Martini, *Introduzione ai vangeli sinottici*, w: *Messaggio della salvezza*, t. IV, Torino 1969, s. 78.

¹⁰ *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1257.

wykład, na czym polega istota bycia uczniem Chrystusa. Te określenia odpowiadają pierwszej części kazania o miłowaniu nieprzyjaciół, ale niezbyt odpowiadają następnym częściom, a zwłaszcza przypowieści o dwóch ślepych oraz o uczniu, który nie przewyższa nauczyciela. Jest poza tym niezrozumiałe, że Łukasz wyłączył spośród zasad nowej doskonałości pełnienie woli Ojca, o którym mówi Kazanie na Górze (por. Mt 7,21-23). To pouczenie Łukasz niewątpliwie znał, ponieważ ma z niego pierwsze zdanie (por. 6,46).

Butler uzasadnia swoją opinię o zależności literackiej obu kazań analizą słownictwa. Zobaczmy trzy przykłady podobieństw między Mt i Łk, które według Butlera świadczą o literackiej zależności Łukasza od Mateusza¹¹.

1) W 6,23 Łukasz używa wyrazu *misthos* (nagroda), który występuje także w tekście paralelnym w Mt 5,12. W Ewangelii Mateusza znajdujemy go 10 razy, jeden raz w Ewangelii Marka, natomiast w Ewangelii Łukasza występuje tylko trzy razy: oprócz tego miejsca w 6,35, gdzie jednak można go wytłumaczyć zależnością od Mt 5,46, a także w 10,7, gdzie jest użyty w miejsce Mateuszowego *trofē* (choć *trofē* jest bardziej odpowiedni); jeden raz ponadto występuje w Dz.

2) W pierwszym „biada” 6,24, którego Mateusz nie posiada, Łukasz używa wyrazu *apechō* (otrzymywać). Zwykle jednak dla wyrażenia „otrzymywać” Łukasz używa słówka *apolambanein*; por. np. Łk 16,25. Słowo *apolambanein* występuje w tym sensie w Ewangeliach tylko w Ewangelii Łukasza (5 razy). Użycie przez Łukasza w kazaniu wyrazu *apechō* jest niewątpliwie wpływem kazania Mateuszowego, gdzie występuje ono trzy razy (Mt 6,2.5.16).

3) Logion o miłości bliźniego Łukasz rozpoczyna od słów „Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (6,24). Mateusz ten sam logion rozpoczyna od „Słyszeliście, że powiedziano: ‘Będziesz miłował bliźniego swego’, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5,43). Butler uważa, że Łukasz we wstępie do logionu o miłości bliźniego opuścił wzmiankę o Prawie, która nie interesowała słuchaczy jego Ewangelii, ale pozostawił w nim wzmiankę o „słuchaniu” i formułę „powiadam wam”.

Argumenty Butlera są według mnie przekonujące. Poza tym fakt, że wiele perykop z Kazania na Górze, których nie ma w kazaniu na równi-

¹¹ B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951, s. 38-39.

nie, znajduje się w Łk w innych kontekstach, sugeruje również, że Łukasz znał to kazanie. Zobaczmy, które perykopy z Kazania na Górze znajdują się w Łk.

	Mt	Łk
Logion o soli	5,13	14,34-35
Logion o świetle	5,14-16	8,16; 11,33
Prawo i prorocy	5,17-18	16,16-17
	5,19-20	-
Nie zabijaj	5,21-24	-
Pojednaj się	5,25-26	12,57-59
Nie cudzołóż	5,27-30	-
Zakaz rozwodu	5,31-32	16,18
Nie przysięgaj	5,33-37	-
Miłość nieprzyjaciół (2.część)	5,46-48	-
Jałmużna	6,1-4	-
Modlitwa	6,5-6	-
„Ojcze nasz”	6,7-15	11,1-4
Post	6,16-18	-
Prawdziwy skarb	6,19-21	12,33-34
Światłem ciała oko	6,22-23	11,34-36
Bóg albo mamona	6,24	16,13
Nie troszczcie się	6,25-34	12,22-32
Perły i śwynie	7,6	-
Proście a będzie wam dane	7,7-11	11,9-13
Dwie drogi	7,13-14	13,23-34

Wydaje mi się, że oprócz argumentów opartych na analizie słownictwa zależność literacką kazania na równinie od Kazania na Górze można wykazać również na podstawie analizy kompozycji tych kazań i właściwego określenia ich założeń redakcyjnych.

2. Założenia redakcyjne Kazania na Górze

Kazanie na Górze miało być według Mateusza zbiorem nowego Prawa paralelnym w strukturze jego dzieła – Nowego Heksateuchu – do pierwszego zbioru Prawa w Wj 19-23. Kolejność perykop w Kazaniu na Górze stoi w relacji do tematyki kolejnych tekstów we wspomnianych rozdziałach Wj 19-23. Można powiedzieć, że Mateusz pisze Kazanie na Górze na marginesie tych rozdziałów. Mateusz nie tylko chce przedstawić

naukę etyczną Jezusa, ale również ukazać, jak ona różni się od prawa synaickiego.

Nowe Prawo w Kazaniu na Górze poprzedzają trzy perykopy: Błogosławieństwa, o zadaniach ludu i deklaracja Jezusa o wypełnianiu Prawa. Teksty o podobnych tematach poprzedzają także Dekalog i Księgę Przymierza – pierwszy zbiór Prawa w Pięcioksięgu. W Błogosławieństwach (5,1-12) Chrystus objawia, do kogo należy królestwo niebieskie. Przed Dekalogiem Jahwe objawia, że lud izraelski będzie Jego własnością: „będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów” (Wj 19,5). Następnie Jezus określa zadania nowego ludu wybranego: mają być solą ziemi, światłem świata i miastem na górze (5,13-16). Również Jahwe w następnych słowach określa zadania ludu wybranego: ma być „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6). Po określeniu zadań ludu Mateusz zamieszcza deklarację Jezusa, że nie przyszedł znieść Prawa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo, albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Po określeniu zadań i obowiązków ludu wybranego autor Wj umieszcza deklarację ludu, że będzie wierny Prawu (Wj 19,8). Zbiór nowego Prawa w Kazaniu na Górze rozpoczyna się od sześciu antytez („Słyszeliście, że powiedziano... A Ja wam powiadam”), z których dwie dotyczą bezpośrednio, a jedna pośrednio przykazań Dekalogu, jedno (o prawie odwetu) łączy się wyraźnie z przepisem o odwecie w Księdze Przymierza (Wj 21,23-25) i jedna (o pożyczce) znajduje odpowiednik w Księdze Przymierza (Wj 22,24-26).

Po zamknięciu sekcji zawierającej antytezy Mateusz nawiązuje do pierwszego zbioru przepisów w Księdze Przymierza o aktach kultu (Wj 20,22-26) umieszczając pouczenia Jezusa o aktach pobożności (aby nie spełniać ich dla własnej chwały)(6,5-18). Następnym tematem w Kazaniu na Górze są dobra materialne. Chrystus przestrzega przed ich gromadzeniem z pomijaniem dóbr duchowych (Mt 6,19-21), przed chciwością („Światłem ciała jest oko” – 6,22-23; „Nikt nie może dwom panom służyć”- 6,24), oraz zbytnią troską o rzeczy materialne (Mt 6,25-34). Dobra materialne są tematem całego zbioru przepisów w Księdze Przymierza zaraz po pierwszym zbiorze przepisów o kulcie, oraz zbiorze prawa rodzinnego i karnego (por. Wj 21,33-22,14). Dalej w kazaniu mamy logion „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7,1-5), oraz „Nie dawajcie psom tego, co święte” (chronić świętość) (7,6). W Księdze Przymierza po przepisach o dobrach materialnych, mamy zbiór różnych przepisów (Wj 22,15-23,9), w którym znajdujemy podobne (w pewnym sensie) dwa zakazy w tej samej kolejności: „Nie będziesz bluźnił Bogu i nie będziesz złorzeczył temu, który rządzi

twoim ludem” (Wj 22,27); „Będziecie dla Mnie ludźmi świętymi. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom” (chronić świętość) (Wj 22,30). Następnie Mateusz wraca do tematu „akty kultu”, dokładnie do tematu modlitwy i szukania Boga (Mt 7,7-11). W Księdze Przymierza mamy ponownie przepisy o kulcie, a mianowicie o świątach: przaśników, żniw i zbiorów (Wj 23,14-19). Akty kultu są w pewnym sensie „szukaniem Boga”; w Pwt 4,29 czytamy: „Wtedy będziecie szukali Pana, Boga waszego, i znajdziecie Go, jeżeli będziecie do Niego dążyli z całego serca i z całej duszy”. Powrót do tematu modlitwy przez Mateusza trudno inaczej wytłumaczyć jak właśnie paralelizmem z Księgą Przymierza. Należy zwrócić uwagę, że wspomniany drugi zbiór przepisów o kulcie w Wj 23,14-19 jest ostatnim zbiorem przepisów prawnych w Księdze Przymierza. I właśnie w Kazaniu na Górze po drugiej perykopie o modlitwie mamy „złotą regułę” – „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (7,12) – która stanowi wyraźne podsumowanie wszystkich poprzedzających przepisów nowego prawa.

Po złotej regule Mateusz włącza ostrzeżenie Jezusa przed wybieraniem w życiu szerokiej drogi (7,13-14) oraz ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (7,15-20). W Księdze Przymierza po przepisach o świątach mamy następującą obietnicę Bożą: „Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem” (Wj 23,20). W powyższych Jezusowych ostrzeżeniach i w starotestamentowej obietnicy mamy więc te same dwa tematy: droga i posłaniec Boży (prorok – anioł). Do ostrzeżeń w 7,13-20 Mateusz dołącza ostrzeżenie „Nie każdy, który mi mówi: ‘Panie, Pani!’ wejdzie do królestwa niebieskiego” (7,21-23), w którym Jezus przedstawia siebie jako Sędziego („Wtedy wielu powie mi w owym dniu”). W Księdze Przymierza obietnica o posłaniu anioła łączy się z ostrzeżeniem: „Szczuj go i bądź uważny na jego słowa. Nie sprzeciwiaj mu się w niczym, gdyż nie przebaczy waszych przewinień, bo imię moje jest w nim” (Wj 23,21). Anioł jest więc tutaj przedstawiony jako sędzia. W obu tekstach (u Mt i w Wj) mowa jest także o „imieniu”. Kazanie na Górze kończy się przypowieścią o budowie na skale, w której Jezus zachęca do zachowania swojej nauki (Mt 7,24-27). Księga Przymierza kończy się zachętą do zachowania Prawa (Wj 23,22-31).

W Kazaniu na Górze Jezus kilkakrotnie konfrontuje swoje nauczanie ze starym Prawem używając formuły, np. „Słyszeliście, że powiedziano... A Ja wam powiadam” (Mt 5,21-22), właściwie cały zbiór nowego Prawa

jest zredagowany na zasadzie konfrontacji. Porównanie – było tak a teraz ma być inaczej – jest zasadą redakcyjną całego kazania.

3. Kompozycja Kazania na Równinie

Kompozycja kazania Łukasowego nie jest jasna. Zwykle dzieli się je na trzy lub cztery części. Na trzy części dzieli kazanie Mauro Laconi¹²: 1) wyrzeczenie się (il distacco): „błogosławieństwa” (ww. 20-26); 2) dobroć (ww. 27-42); a) przebaczyć i miłować nieprzyjaciół (ww. 27-36); b) nie sądzić (ww. 37-38); c) poprawiać najpierw siebie samego (ww. 39-42); 3) konkluzja: wypełniać nauczanie Chrystusa (ww. 43-49): a) owoce dobre i złe (ww. 43-45); b) nie mów: Panie, Panie! (w. 46); c) mądre i głupie budowanie (ww. 47-49). Feliks Gryglewicz¹³ dzieli kazanie na cztery części: 1) błogosławieństwa i groźby (ww. 20-26); 2) reguły dotyczące miłości, zwłaszcza miłości nieprzyjaciół (ww. 27-38); 3) ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami (ww. 39-45); 4) zakończenie (ww. 46-49). W Międzynarodowym Komentarzu do Pisma Świętego¹⁴ kazanie podzielone jest na cztery części, ale nieco inaczej: 1) wstęp, odwołujący się do zapowiedzi wygłoszonej w Nazarecie o zbawieniu biednych, uciśnionych i pogrążonych w smutku na całym świecie (por. 4,16-30); 2) zaniechanie odwetu (6,27-36); 3) zaniechanie potępienia (6,37-42); 4) zakończenie.

Tego rodzaju podziały kazania niezbyt dobrze jednak oddają treść poszczególnych części. Aby podział lepiej odpowiadał treści kazania, musi być bardziej szczegółowy: 1) błogosławieństwa i przekleństwa (ww. 20-26); 2) reguły dotyczące miłości bliźniego (miłować nawet nieprzyjaciół) (ww. 27-38); 3) ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami (ww. 39-40); 4) ostrzeżenie przed obłudą (ww. 41-42); 5) dowód prawdziwej pobożności (Drzewo i owoce) (ww. 43-45); 6) wezwanie do zachowywania nauki Jezusa (ww. 46-49).

Kolejność materiału wspólnego w obu kazaniach jest następująca:

	Łk	Mt
Błogosławieństwa	6,20a-23	5,3-12
Miłość nieprzyjaciół	6,27-28	5,43-45

¹² M. Laconi, *La vita pubblica*, w: *Messaggio della salvezza*, t. IV, Torino-Leumann 1969, s. 362.

¹³ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 155.

¹⁴ *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1257.

Nie oddawaj złem za złe	6,29-30	5,38-42
Złota reguła	<u>6,31</u>	7,12
Jeśli miłujecie tylko przyjaciół	<u>6,32-36</u>	5,46-48
Nie sądźcie	6,37-38	7,1-2
Ostrzeżenie przed obłudą	6,41-42	7,3-5
Drzewo i owoce	6,43-45	7,16-20
Nie słowa, ale czyny	6,46	7,21-23
Wezwanie do zachowania nauki	6,47-49	7,24-27

Widzimy, że w kazaniu Łukaszym w stosunku do Mateuszowego w innym miejscu znajdują się perykopy: „miłość nieprzyjaciół” i „złota reguła”. W Mt „miłość nieprzyjaciół” następuje po perykopie „nie oddawaj złem za złe”, natomiast „złota reguła” następuje po perykopach „jeśli miłujecie tylko nieprzyjaciół”, „nie sądźcie” i „ostrzeżenie przed obłudą”.

Zmiany w kolejności wymienionych perykop nie są przypadkowe, ale ściśle wiążą się z kontekstem. W kazaniu Mateuszowym perykopa „nie oddawaj złem za złe” następuje po starotestamentalnym prawie „Oko za oko i ząb za ząb” (Mt 5,38), a więc w miejscu właściwym. Perykopa o miłości nieprzyjaciół również pasuje do kontekstu Mateuszowego, ponieważ następuje po wierszu 43, w którym jest mowa o miłości bliźniego i nienawiści nieprzyjaciół. Łukasz nie cytuje w swoim kazaniu ani starotestamentalnego „prawa odwetu” ani przykazania miłości bliźniego. Jest więc logiczne, że w jego kazaniu najpierw jest mowa ogólnie o miłości nieprzyjaciół a następnie o szczegółowym przypadku: jak się zachować, gdy cię ktoś uderzy w policzek.

„Złota reguła” – „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” – w kazaniu Łukaszym otwiera perykopę o czynieniu dobrze nie tylko tym, którzy nam czynią dobrze – a zatem stoi ona w miejscu właściwym. Mogłaby kończyć perykopę, ale Łukasz umieszcza ją na początku, ponieważ znajdujące się w niej pouczenia chce podsumować wezwaniem: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (6,36).

O ile perykopę „Nie sądźcie” (6,37-38) w jakimś sensie można łączyć z tematem miłości bliźniego i miłosierdzia, to następne począwszy od „Dwaj ślepi” już nie.

4. Kazania na Górze pomagają zrozumieć kompozycję Kazania na Równinie

Fragment kazania na równinie od części trzeciej do szóstej (od Łk 6,39) nie posiada już tak logicznej kompozycji jak fragment zawierający część pierwszą i drugą.

Ale wydaje się, że również ten drugi fragment łączy pewien wspólny temat, mianowicie „Fałszywa pobożność”. Do takiego wniosku możemy dojść porównując kompozycję kazania Łukasowego z Kazaniem na Górze. Zwróćmy uwagę, że w tymże Kazaniu na Górze po nauce o miłości bliźniego (5,43-48) znajduje się zbiór perykop, w których Jezus ostrzega przed jałmużną, modlitwą i postem na pokaz, czyli przed fałszywą pobożnością (por. Mt 6,1-18). Większość z tych perykop Łukasz usuwa w ogóle ze swojej Ewangelii, ale sam temat wydaje mu się ważny i podejmuje go. Fałszywą pobożność widzi on w działalności „ślepych” przewodników oraz niedouczonej nauczycieli. O nich właśnie mówi w przypowieściach w 6,39-40.

„Ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami” (Łk 6,39-40) nie znajduje się w materiale Mateuszowym, ale mamy w tym materiale ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami (7,15-16a). W Kazaniu na Górze poprzedza ono bezpośrednio fragment o drzewie i owocach (7,16b-20). Ostrzeżenie przed fałszywymi nauczycielami w Ewangelii Łukasza również poprzedza – ale nie bezpośrednio – fragment o drzewie i owocach (Łk 6,43-45). Łukasz prawdopodobnie uważał, że temat fałszywych proroków, zrozumiały w środowisku żydowskim, nie będzie zrozumiały dla Greków, ich należy raczej przestrzegać przed fałszywymi nauczycielami szerzącymi fałszywą pobożność.

Po czym, według Łukasza, poznać fałszywych nauczycieli? O tym mówią następne perykopy: po obłudzie (6,41-42), po złych owocach (6,43-45) i po słowach, za którymi nie idą czyny (6,46-49).

Kompozycja Kazania na Równinie, niezbyt jasna sama w sobie, daje się wyjaśnić w świetle Kazania na Górze. Z tego należy wnioskować, że nie Mateusz budował swoje kazanie w oparciu o jakiś wspólny z Łukaszem źródło, czyli nie dokładał nowych tekstów, do tych, które Łukasz czytał w jego kazaniu, ale Łukasz przeredagował kazanie Mateusza.

Wniosek ten potwierdza dalsza analiza kompozycji obu kazań. Jeżeli przyjmiemy, że fragment kazania na równinie od 6,39 wiąże temat „Ostrzeżenie przed fałszywą pobożnością”, całe to kazanie będzie można podzielić na dwa człony o charakterze pozytywnym – błogosławieństwa (ww. 20-23) i reguły dotyczące miłości bliźniego (miłować nawet nieprzyjaciół) (ww. 27-38) – oraz dwa człony o charakterze negatywnym, polemicznym – biada (ww. 24-26) i ostrzeżenie przed fałszywą pobożnością (ww. 39-49). Mamy więc w tym kazaniu jakby konfrontację dwóch postaw: pozytywnej i negatywnej. Otóż konfrontację dwóch postaw spotykamy także w Kazaniu na Górze, przede wszystkim w antynomiach, np. „Słyszeliście,

że powiedziano przodkom... A Ja wam powiadam” (Mt 5,21-22). Łukasz znał prawdopodobnie te antynomie, ale cechę konfrontacji zastosował w swoim kazaniu inaczej.

Na szczególną uwagę zasługują przypowieści w Łk 6,39-40. Wiemy, że przypowieści tych nie ma w ogóle w Ewangelii Mateusza. Najpierw postawmy pytanie: dlaczego Łukasz po „ostrzeżeniu przed fałszywymi nauczycielami” włącza nie fragment o drzewie i owocach, ale „ostrzeżenie przed obłudą” (6,41-42)? Mateusz „ostrzeżenie przed obłudą” łączy z logionem zakazującym osądzanie bliźniego, przez co odnosi go do osób, które Jezus wyraźnie potępia, nazywa ich „obłudnikami”, a w następnym ostrzeżeniu nawet „psami” i „świniami”, przed które nie należy rzucać pereł. Łukasz przenosząc „ostrzeżenie przed obłudą” w inny kontekst mocno je osłabia, kojarzy z osobami, których Jezus nie potępia, ale poucza: „nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni; odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone” (6,37). Tych słów nie ma w logionie Mateuszowym. Przeniesienie przez Łukasza omawianego ostrzeżenia wynika prawdopodobnie z dwóch powodów: 1) z tego, że ostrzeżenie „Nie sądzcie” chce on odnieść do uczniów Jezusa, podczas gdy w kazaniu Mateusza odnosi się ono niewątpliwie do przeciwników Jezusa; 2) aby obłudę kojarzyć przede wszystkim z owymi fałszywymi nauczycielami.

Kim są ci fałszywi nauczyciele? Łukasz nazywa ich „ślepyimi” oraz „uczniami”, którzy nie mogą być uważani za mistrzów.

W Ewangelii Mateusza, w rozdziale 23 „ślepyimi” nazywa Jezus faryzeuszów i uczonych w Piśmie, np. „Biada wam przewodnicy ślepi” (23,16). Nazywa ich również obłudnikami, np. „Biada wam uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy” (23,13). Trudno się oprzeć przypuszczeniu, że Łukasz znał tę mowę Jezusa przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom, chociaż w swojej Ewangelii jej nie zamieszcza, oraz że owymi fałszywymi nauczycielami są w jego Ewangelii chrześcijanie pochodzenia żydowskiego – judaizujący – wprowadzający zamęt w gminach założonych przez św. Pawła (por. 2 Kor 11,4).

Uczniowie, którzy chcą być „nad mistrza”, to prawdopodobnie ci z gmin greckich, którzy odrzucili autorytet Pawła Apostoła i poszli za nauką judaizujących (por. Gal 3,1-5).

W świetle powyższej interpretacji przypowieści o ślepych i o uczniu kazanie na równinie staje się dosyć spójne. Jego treść można określić następująco: 1) istota chrześcijaństwa (prawdziwa pobożność) oraz 2) ostrzeżenie przed fałszywą pobożnością. Do takiego kazania nie pasowały perykopy z kazania Mateuszowego: o soli (5,13), o świetle (5,14-16), Prawo

i prorocy (5,17-18), pojednaj się (5,25-26), zakaz rozwodu (5,31-32), „Ojciec nasz” (6,7-15), prawdziwy skarb (6,19-21) i inne, które Łukasz przeniósł do innego kontekstu.

Zakończenie

Analiza kompozycji kazania na równinie wykazuje, że Łukasz chciał w nim dać wykład nauki Jezusa o miłości bliźniego, a szczególnie o miłości nieprzyjaciół, jako istocie chrześcijańskiej moralności oraz przestrzec przed fałszywą pobożnością. Biorąc pod uwagę przypowieści o ślepych i uczniu można przypuszczać, że Łukasz fałszywą pobożność widzi między innymi w działalności jakichś fałszywych nauczycieli. „Ślepych” łatwo skojarzyć z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie napiętnowanymi przez Jezusa za fałszywą pobożność w Mt 23. Wydaje się więc, że Łukasz stara się ostrzec swoich adresatów przed judaizującymi, oraz że znał Ewangelię Mateusza. Tezę Butlera, opartą na analizie słownictwa Kazania na Górze i Kazania na Równinie, że Łukasz przeredagował kazanie Mateusza, potwierdza według mnie również analiza kompozycji tych kazań. Łukaszowi nie odpowiadało wiele perykop Kazania na Górze ze względu na ich ścisłe powiązanie ze środowiskiem żydowskim. Z Kazania na Górze przejmuje on tylko cztery błogosławieństwa oraz te perykopy, które mówią o miłości i ostrzegają przed fałszywą pobożnością. Kazanie na Górze zostało zredagowane w ścisłej relacji do pierwszego zbioru Prawa w księdze Wyjścia 19-23. Łukasza nie interesuje porównanie starego Prawa z nowym, niemniej w pewien sposób tę zasadę porównania i konfrontacji stosuje również w swoim kazaniu, mianowicie przedstawiając najpierw prawdziwą pobożność a potem fałszywą. Ta zasada konfrontacji występuje bardzo wyraźnie w pierwszej części kazania obejmującej błogosławieństwa i przekleństwa. Kompozycji kazania na równinie nie można zrozumieć bez Kazania na Górze. Jest to jeszcze jeden argument na to, że Łukasz znał kazanie Mateuszowe, ale nie włączył go do swojej Ewangelii, lecz je przeredagował według własnej koncepcji.

Summary

Luke wants in the Sermon on the Plain to give the lecture of the Jesus' teaching about the love of the countrymen and especially about the love of enemies as the essence of the Christian morality as well as to warn the Christian of the Greek communities against the false piety. Taking into

consideration the parables of the blinds and the students we can presuppose that Luke sees the false piety among others in activity of some false teachers. "The blinds" in Lk 6,39 are easily linked with the Pharisees and scribes condemned by Jesus in Matt 23. It seems therefore that Luke tries to warn his audiences against the judaizantes, as well as that he knew the Gospel of Matthew. The thesis of Butler based on the analysis of the vocabulary of both the sermons that Luke used the Sermon on the Mount seems to be affirmed the analysis of the composition of these sermons too. Many pericopes of the Sermon on the Mount did not fit to Luke with regard for their strong linkage with the Jew sitz in leben. He gave from the Sermon on the Mount only four Beatitudes and those pericopes which said of the love and warned against the false piety. The Sermon on the Mount was redacted in narrow relation to the first collection of the prescriptions in the Exod 19-23. According to Matthew it would have to be the collection of the new Law parallel to above mentioned one in the Book of Exodus. Luke is not interested in comparison of the new Law with Old one, nevertheless he applies in some way this redaction method consisted in the comparison: he shows first the true piety and after the false one. The composition of the Sermon on the Plain is not understandable without the Sermon on the Mount. It is one evidence more that Luke knew this sermon and based on it his Sermon on the Plain.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI
GDAŃSK

ŚPIEW I INSTRUMENTARIUM MUZYCZNE W KSIĘDZE PSALMÓW. STUDIUM LEKSYKOGRAFICZNE

Wstęp

Księga Psalmów uznawana jest za zbiór najpiękniejszych pieśni religijnych świata, które stanowią streszczenie starotestamentalnej Biblii. Na podstawie zachowanych przez tradycję materiałów jest niemal pewne, że muzyka hebrajska opierała się na stale powtarzanych formułach, w linii melodycznej zbliżonych do późniejszych psalmodii. Zwykle był to jednogłosowy śpiew recytacyjny i ametryczny¹.

Muzyka hebrajska związana była przede wszystkim z kultem religijnym, choć odgrywała też niemałą rolę podczas różnych celebracji świeckich². Trzon instrumentarium, który stanowił akompaniament przy śpiewie psalmów, przedstawiał się następująco:

- instrumenty strunowe: *kinnor* (lira), *nevel* (harfa), *asor* (cytra);
- instrumenty dęte: *hasosra* (trąba), *szofar* (róg), *ugab* (piszczalka);
- instrumenty perkusyjne: *tof* (bęben), *selslim*, *msyltaim* (talerze).

Niestety, Izraelici nie posługiwali się systemem zapisu dźwięków (nuty) i dlatego współczesnemu badaczowi starożytnej kultury pozostaje

¹ B. Schaeffer, *Dzieje muzyki*, Warszawa 1983, s. 25; Z. Łyko, *Wstęp do Pisma Świętego*, Warszawa 1987, s. 294.

² Więcej na temat muzyki w Biblii zob.: J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Historia muzyki*, cz. I, Kraków 1989, s. 65-67; W. Mann, *James Galway's Music in Time*, London 1982, s. 19-22; R. Kaczorowski, *Muzyka w Biblii*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej”, 7-9 (1999), s. 385-406; R.E. Murphy, *Psalms, Book of*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, The Catholic University of America, Washington 1967, s. 935-939.

jedynie tekst psalmów oraz ich kontekst, które pomagają w określeniu charakteru melodii oraz sprecyzowaniu towarzyszących wrażeń estetycznych słuchacza. Wiedzę o tym, na jaką melodię miał być intonowany psalm oraz jaki instrument miał towarzyszyć śpiewowi, dostarczają wskazówki muzyczne umieszczane na początku każdego psalmu³.

Powyższe stwierdzenie jawi się jako problem niniejszego artykułu, którego celem będzie:

1. ukazanie i omówienie sugestii zawartych w tytułach Psalmów dotyczących akompaniamentu instrumentalnego;
2. przedstawienie i opisanie melodii, którymi posługiwali się Hebrajczycy śpiewając Psalmy;
3. omówienie instrumentów strunowych z racji ich najczęstszego zastosowania w Księdze Psalmów;
4. omówienie instrumentów dętych i perkusyjnych.

1. Sugestie dotyczące instrumentów muzycznych

a) *bingînôt* (Ps 4, 6, 54, 55, 61, 67, 76)

Słowo to oznacza „na instrumenty strunowe”⁴. Hebrajczycy posiadali trzy rodzaje takich instrumentów: *kinnor* (lire), *nevel* (harfę) i *asor* (cytrę). Wchodziły one w skład podstawowego instrumentarium. Wskazówka *bingînôt* występuje w 7 psalmach. W stosunku do innych sugestii jest to ilość największa. Dowodzi to zatem częstego stosowania i dużej popularności tych instrumentów. *Bingînôt* nie precyzuje rodzaju instrumentu strunowego; wydaje się, że wybór był kwestią dowolną⁵.

³ Wskazówki te pochodzą najprawdopodobniej z okresu ostatecznej redakcji Psalterza. Fakt, że tłumacze Septuaginty nie umieli przełożyć ich na język grecki, świadczy o ich używaniu i znajomości w środowisku bardzo zawężonym kulturowo lub też geograficznie. Por. A. Strus, *Pieśni Izraela*, Warszawa 1988, s. 22.

⁴ Natomiast w innych księgach biblijnych termin ten oznacza instrumenty strunowe (np. Iz 38,20; Ab 3,19). Por. T. Brzegowy, *Psalterz Dawidowy*, Tarnów 1993, s. 15. W niniejszym artykule korzystano z następujących pozycji: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. R. Kittel, Stuttgart 1967-77; *Novum Testamentum Graece et Latine*, wyd. A. Merk, Roma 1957; *Novum Testamentum graece*, wyd. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1985; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1989; H.G. Liddell, R. Scott, *Dictionario illustrato greco – italiano*, Firenze 1975; W. Moulton, A. Geden, *Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1978.

b) *hannehilôt* (Ps 5)

Wyrażenie oznacza: „na flety”⁶. *Hannehilôt* był innym instrumentem niż *ugab*, który początkowo oznaczał piszczałkę pionową; później stał się terminem ogólnym oznaczającym aerofony. *Hannehilôt* mogło być stosowane do określenia konkretnego instrumentu z rodzaju aerofonów⁷.

c) *‘al-hašemînît* (Ps 6, 12)

Wyrażenie *‘al-hašemînît* Septuaginta przetłumaczyła jako *ὕπερ τῆς οὐδῶνς*, Wulgata zaś: *Pro octava* („na oktawę” - *szemoneh* znaczy „osiem”)⁸. Istnieją dwie interpretacje dotyczące tego terminu. Pierwsza mówi, iż *‘al-hašemînît* dotyczyła instrumentów strunowych o ośmiu strunach (*nevel*), przy wtórze których należało wykonywać psalm⁹. Natomiast druga interpretacja sugeruje, iż dany psalm należało śpiewać o oktawę niżej, czyli głosem basowym¹⁰.

⁵ Zob. P. Auffret, *Qui nous fera voir le bonheur? Etude structurelle du Psaumen*, „Nouvelle Revue Théologique”, 108 (1986), s. 342-355; O. Wahl, *Du allein, Herr. Läßt mich sorglos ruhen. Die frohe Botschaft von Ps 4*, w: *Freude an der Weisung des Herrn*, Fs. H. Gross, Stuttgart 1986, s. 457-470; J.A. Soggin, *Philological and Exegetical Notes on Ps 6*, „Biblica et Orientalia”, 91 (1975), s. 132-142; J.A. Emerton, *A neglected Solution Problem in Psalm 76*, „Vetus Testamentum”, 24 (1974), s. 136-146.

⁶ G.W. Anderson, *The Psalms*, w: *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black, London & Edinburgh 1962, s. 410.

⁷ Hebrajskie terminy *hannehilôt* i *ugab* Biblia Tysiąclecia w obu przypadkach tłumaczy jako flet. Jest to względnie właściwe, gdyż sam termin muzyczny „flet” jest określeniem szerokim i nie precyzuje np. danych konstrukcyjnych, barwy dźwięku czy skali, a wskazuje jedynie na sposób wydobywania dźwięków i charakterystykę brzmienia. Por. L. Krinetzki, *Psalm 5. Eine Untersuchung seiner dichterischen Struktur und seines theologischen Gehaltes*, „Theologische Quartalschrift”, 142 (1962), s. 23-46.

⁸ W 1 Krn 15,21 wyrażenie to jest użyte w powiązaniu z harfami i dlatego Józef Flawiusz twierdzi, że *nevel* (harfa) posiada osiem strun. Por. Z. Łyko, *Wstęp do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 315.

⁹ W tej interpretacji nie wskazuje się na oktawę jako interwał muzyczny we współczesnym rozumieniu, gdyż z pewnością nie był on znany, zważywszy na fakt stosowania przez Izraelitów pentatoniki bezpółtonowej o różnym zasięgu.

¹⁰ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – eskursy*, Poznań 1990, s. 48-49; E.S. Gerstenberger, *Psalm 12: Gott hilf den*

2. Sugestie dotyczące melodii

a) *'al-haggîtî* (Ps 8, 81, 84)

Septuaginta tłumaczy powyższy termin jako υπερ των ληνων, Wulgata zaś: *Pro torcularibus*. Te starożytne przekłady pozostają w sprzeczności z próbą tłumaczenia *'al-haggîtî* jako nazwy filistyńskiego miasta Gat. Tytuł psalmów można by wtedy oddać jako: „na melodię pieśni gatejskiej”, „przy wtórze muzyki na instrumencie gatejskim” albo „w stylu gatyckim”¹¹. Oprócz tego istnieje tradycja żydowska, według której *'al-haggîtî* jest nawiązaniem do harfy, którą Dawid przyniósł właśnie z miasta Gat¹².

Natomiast współcześnie próbuje wywieść się znaczenie terminu od słowa hebrajskiego *gat* – prasa winna (stąd „tłoczący wino”) i w tym przypadku *'al-haggîtî* może nawiązywać do znanej ówczesnie melodii na temat winobrania¹³.

b) *'al 'alamôt* (Ps 46)

Między innymi św. Hieronim powyższy zwrot tłumaczy: „dla panien”, „dla dziewic” czyli na głosy młodych dziewcząt (soprany)¹⁴. Współcześnie przyjmuje się tę interpretację.

Inni jednak uważają, iż jest ona mało prawdopodobna z uwagi na fakt, iż kobiety nie miały żadnego udziału w służbie świątynnej¹⁵. Zwrot

Unterdrückten. Zum Thema: Kultprophetie und Soziale Gerechtigkeit in Israel, w: Anwalt des Menschen, Gießen 1983, s. 83-104.

¹¹ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968.

¹² Z. Łyko, *Wstęp do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 315.

¹³ P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume VIII*, „Vetus Testamentum”, 34 (1984), s. 257-269; M. Görg, *Alles hast Du gelegt unter seine Füße Beobachtungen zu Ps 8, 7b im Vergleich mit Gen 1,28, w: Freude an der Weisung des Herrn*, Fs. H. Gross, Stuttgart 1986, s. 125-148; T. Booiij, *The Background of the Oracle in Psalm 81*, „Biblica”, 65 (1984), s. 465-475; G.W. Anderson, *The Psalms*, dz. cyt., s. 410.

¹⁴ A. Strus, *Pieśni Izraela*, dz. cyt., s. 22; J. Calès, *Lirre des Psaumes*, t. 1, Paris 1936, s. 447; S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 48.

¹⁵ Z. Łyko, *Wstęp do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 316; H. Schweizer, *Ein fester Burg? Der Beitrag der Prädikate zur Aussageabsicht von Ps 46*, „Theologische Quartalschrift”, 166 (1986), s. 107-119.

'al 'alamôt tłumaczy: „na melodię: Alamoť”¹⁶. Nie jest jednak znany charakter tej melodii. Niewątpliwie sugestią może być tu warstwa tekstowa Ps 46, który jawi się jako pieśń ufności i zawierzenia Bogu; uczucia te rodzą nadzieję i optymizm w człowieku.

c) 'al-mahālat (Ps 53, 88)

Dosłowne tłumaczenie tytułu oznacza: „przeciw chorobie” albo „o chorobie”. Wymienione powyżej psalmy powinny być zatem śpiewane według pieśni o chorobie¹⁷. Oba mają charakter indywidualnej lamentacji. Ich nastrój jest smutny i żałobny. Możliwe, że taka sama była melodia 'al-mahālat.

d) 'almût labbēn (Ps 9)

Niejasne jest znaczenie terminu 'almût labbēn, który Septuaginta przetłumaczyła jako υπερ των κρυφίων, Wulgata zaś: *pro arcanis filii*.

Sugestia 'almût labbēn wskazuje prawdopodobnie na ludową melodię, według której należało śpiewać psalm¹⁸. Inne informacje nie są znane. Ps 9 jest hymnem o charakterze dziękczynnym i częściowo błagalnym. Możliwe więc, że warstwa tekstowa utworu miała wpływa na melodię 'almût labbēn.

e) 'al `ajjelet haššahar (Ps 22)

Ów tytuł Septuaginta przetłumaczyła: υπερ της αντιλήψεως της έωθινης, zaś Wulgata: *pro susceptione matutina* – „na przyjęcie jutrzeńki”. Termin mógłby mieć taki sens: psalm należy śpiewać już o świcie, nad ranem, aby człowiek cierpiący prześladowanie mógł otrzymać, dzięki ofierze, pomoc od Boga Jahwe. Ps 22 ma charakter indywidualnej lamentacji; przepojony

¹⁶ Por. tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia.

¹⁷ Trafne spostrzeżenie czyni H. Schmidt (*Die Psalmen*, w: *Handbuch zum Alten Testament*, Tübingen 1934, s. 109) twierdząc, że partykuła 'al czy `el ma analogiczne znaczenie u poetów syryjskich, gdzie często występuje 'al qala, tj. według melodii. Por. także S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 48; P. Auffret, *Les ombres selevent pour te louer*, „Estudios Biblicos”, 45 (1987), s. 23-37; E. Haag, *Psalm 88*, w: *Freude an der Weisung des Herrn*, Fs. H. Gross, Stuttgart 1986, s. 149-170.

¹⁸ A. Strus, *Pieśni Izraela*, dz. cyt., s. 22; W.G. Simpson, *Some Egyptian Light on a Translation Problem in Ps 10*, „Vetus Testamentum”, 19 (1969), s. 129-131; S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 126.

jest żalem, goryczą i cierpieniem. Nastrój ten sugeruje także poważny i smutny charakter linii melodycznej¹⁹.

f) *'al-jônât 'elem rehôqîm (Ps 56)*

Przyjmuje się, że Ps 56 należy śpiewać na melodię pieśni, która zaczyna się od słów: „Gołębica dalekich terebintów”²⁰. Mimo tych pierwszych słów, melodia jest zupełnie nieznana. Charakter lamentacyjny psalmu oddaje nastrój smutku, cierpienia i goryczy. Zatem melodia *'al-jônât 'elem rehôqîm* była zapewne także zawodząca i nostalgiczna.

g) *'al-tašhêt (Ps 57, 58, 59, 75)*

Tytuł psalmów Septuaginta przetłumaczyła jako μή διαφθειρης, zaś Wulgata: *ne disperdas* (psalmy 57-59) oraz *ne corrumpas* (psalm 75). Większość komentatorów uważa, że psalmy te winny być śpiewane na nieznaną dziś melodię pieśni zaczynającej się od tytułowych słów: „Nie niszczy”²¹. Z wyjątkiem Ps 75, pozostałe utwory są utrzymane w tonie indywidualnej lamentacji. Początkowy nastrój żalu i cierpienia ustępuje optymizmowi, który związany jest z obecnością i interwencją Boga. Możliwe zatem, że melodia psalmu „Nie niszczy” składała się z kilku fraz. Linia melodyczna jednej frazy mogła zdecydowanie różnić się nastrojowo od drugiej.

¹⁹ T. Brzegowy, *Psalterz Dawidowy*, dz. cyt., s. 15; O. Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982; J.L. Mays, *Prayer and Christology. Psalm 22 as Perspective on the Passion*, „Theology Today”, 42 (1985), s. 322-331; F. Stolz, *Psalm 22: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 77 (1980), s. 129-148; P. Weimar, *Psalm 22. Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte*, w: *Freude an der Weisung des Herrn*, Fs. H. Gross, Stuttgart 1986, s. 471-494.

²⁰ G. Giavini, *Salmo 55(56)*, „Ambrosius”, 63 (1967), s. 157-160. Tytuł Ps 56 Targum sparafrazował w odniesieniu do Izraela porównanego do milczącej gołąbki, uprowadzonej daleko od swoich miast. Taką gołąbką przebywającą na obczyźnie mogłyby być np. Dawid, który musiał uciec od Filistynów (1 Sm 27,1-7). Por. S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 47-48.

²¹ Na Wschodzie, zarówno w Babilonii, jak i w Izraelu, zwyczajem było, że księgi cytowano według początkowych ich słów. Por. A. Szórenyi, *Psalmen und Kult im Alten Testament*, Budapest 1961, s. 447; S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 49. T. Brzegowy, *Psalterz Dawidowy*, dz. cyt., s. 15; K. Seybold, *Psalm LVIII. Ein Lösungsversuch*, „Vetus Testamentum”, 30 (1980), s. 53-66; M. Dahood, *The Four Cardinal Points in Psalm 75*, „Biblica”, 52 (1971), s. 397.

Dla G.W. Andersona²² Ps 57 nawiązuje do Iz 65,8: „Tak mówi Pan: Gdy znajdzie się dojrzały sok w winnych jagodach, mówią: ‘Nie niszczyć ich, bo to błogosławieństwo’. Podobnie uczynię przez wzgląd na moje sługi, aby nie zniszczyć wszystkiego”.

h) ‘al šušān ‘ēdūt (Ps 60), ‘al šōšānīm ‘ēdūt (Ps 80)

Tłumaczenie powyższych tytułów nastrocza wiele trudności. Dosłownie oznaczają: „nad liliami”, „nad liliami prawa”. Tłumacze Septuaginty tytuł Ps 60 przełożyli jako: οἱς ἀλλοιωθησομένοις ἐτι, zaś Ps 80: ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον²³.

Z powyższych psalmów można by odczytać taki sens: jak lilia jest biała, tak białe jest też prawo²⁴. Inni²⁵ natomiast wiążą ten tytuł z kultem. Lilie byłyby wtedy aluzją do złożonych w przybytku przed Arką lasek 12 pokoleń w celu ujawnienia, któremu z pokoleń, z woli Bożej, przynależy kapłaństwo. Wiemy z Lb 17,16, że zakwitła jedynie laska Aarona²⁶.

3. Instrumenty strunowe

1. כִּנּוֹר – *kinnor* (lira)

Termin כִּנּוֹר – *kinnor* Septuaginta tłumaczy jako κίθαρα; Wulgata zaś – *cithara*. *Kinnor* był rodzajem liry zbudowany z drewna, prawdo-

²² Por. *The Psalms*, dz. cyt., s. 410.

²³ W Septuagincie czytano więc zamiast *šōšānīm* wyraz *šenōnīm*, który pochodzi od *šanah*, tj. zmieniać.

²⁴ F. Baetgen, *Die Psalmen*, Göttingen 1904.

²⁵ Por. np. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, t. 4, Amsterdam 1961, s. 63.

²⁶ S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 48; U. Kellermann, *Erwägungen zum historischen Ort von Psalm LX*, „Vetus Testamentum”, 28 (1978), s. 56-65; G.S. Ogden, *Psalm 60. Its Rhetoric, Form and Function*, „Journal of the Old Testament”, 31 (1985), s. 83-94; J. Schreiner, *Hirte Israels, stelle uns wieder her! Auslegung von Psalm 80*, „Bibel und Lebel”, 10 (1969), s. 95-111; G. Nestler, *Geschichte der Musik*, Gütersloh 1962. Z wyżej wymienionymi psalmami wiąże się Ps 45, który także miał być wykonywany na melodię „Lilie”. Powyższe interpretacje można zatem odnieść również do tego utworu. Na temat Ps 45 zob. M.J. Harris, *The Translation of Elohim in Psalm 45*, „Tyndale Bulletin”, 35 (1984), s. 65-89; R.D. Patterson, *A Multiplex Approach to Psalm 45*, „Grace Theological Journal”, 6 (1985), s. 29-48; C.F. Whitley, *Textual and Exegetical Observations on Ps 45,4-7*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 98 (1986), s. 277-282.

podobnie cyprysowego. Dekoracje instrumentu wyrabiano zaś ze stopu złota ze srebrem lub bursztynu.

Zachowane monety wybite w Palestynie między 132 a 135 rokiem po Chr. ukazują różne formy tego instrumentu z wygiętą linią konturu i z poziomą poprzeczką, co nadawało mu kształt świecznika²⁷. *Kinnor* trzymano w pozycji ukośnej, górnym końcem na zewnątrz od grającego²⁸. Zgodnie z relacją żydowskiego generała rzymskiej armii i historyka z I wieku naszej ery, Józefa Flawiusza, *kinnor* miał 10 strun, zarywanych plektronem²⁹. Struny sporządzano z baranich jelit.

Kinnor był strojony w oparciu o pentatonikę bezpółtonową o zasięgu dwóch skal³⁰. Był to instrument głównie akompaniujący³¹. Świadczy o tym m.in. fragment Ps 108,2-3: „Gotowe jest serce moje, Boże, zaśpiewam i zagram./ Zbudź się, chwało moja,/ Zbudź się, *nevel* (harfo) i *kinnor* (lir)!”. *Kinnor* wykorzystywany był również do akompaniowania przy śpiewie w dzień szabatu. Informacji o tym dostarcza Ps 92,3-4: „Głosić z rana Twoją łaskawość a wierność Twoją nocami./ Na *asor* (cytrze dziesięciostrunnej) i *nevel* (harfie) i pieśnią przy dźwiękach *kinnor* (liry)”.

W Starym Testamencie *kinnor* występuje 24 razy; w tym w Psalmach 13 razy (33,2; 43,4; 49,5; 57,9; 68,26; 71,22; 81,3; 92,4; 98,5; 108,3; 147,7; 149,3; 150,3), a więc najczęściej ze wszystkich instrumentów.

2. נבל – *nevel* (harfa)

W języku hebrajskim נבל *nevel* oznacza wydęty i nieco bezkształtny przedmiot przypominający worek skórzany lub naczynie gliniane. Septuaginta oddaje termin *nevel* dwoma różnymi wyrazami: *νάβλα* i *ψαλτέριον*. Natomiast w Wulgacie występuje słowo *psalterion* i wskazuje ono na harfę. Zarówno grecki wyraz *ψαλτέριον* jak i jego łaciński odpowiednik oznaczają pionową harfę kątową. Instrument trzymano więc w takiej pozycji, by korpus znajdował się powyżej poziomo przebiegającego ramienia³². Korpus wznoszący się nad strunociągami był zaokrąglony

²⁷ C. Masom – A. Pat, *Świat Biblii*, Warszawa 1991.

²⁸ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, Warszawa 1989, s. 89.

²⁹ A. Buchner, *Encyklopedia instrumentów muzycznych. Od czasów prehistorycznych do XX wieku*, Racibórz 1995, s. 42.

³⁰ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 89.

³¹ Wniosek taki znajduje potwierdzenie w 1 Km 16,42, gdzie występuje hebrajskie wyrażenie *klešir* na oznaczenie instrumentów towarzyszących pieśni Bożej.

³² C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 89.

i całkowicie pokryty skórą. Kształt instrumentu przypominał skórzane butle, które w języku hebrajskim bywają określane również słowem *nevel*. Struny (było ich 8 albo 10)³³ sporządzano z grubych owczych jelit.

Podobnie jak *kinnor* i *asor*, *nevel* był także instrumentem akompaniującym, o czym świadczy Ps 92,4: „Na *asor* (cytrze dziesięciostrunnej) i na *nevel* (harfie) i pieśnią przy dźwiękach *kinnor* (liry)”.

Brzmienie *nevel* było radosne i wesołe, co potwierdza Ps 33,1-3: „Sprawiedliwi wołajcie radośnie na cześć Pana,/ prawym przystoi pieśń chwały./ Sławcie Pana na *kinnor* (lirze),/ śpiewajcie Mu przy *nevel* (harfie) o dziesięciu strunach”.

W Starym Testamencie *nevel* występuje 22 razy, w tym w Psalmach 8 razy (33,2; 57,9; 71,22; 92,4; 98,5; 108,3; 149,3; 150,3). W innych wypadkach wyraz *nevel* nie oznacza instrumentu muzycznego, a naczynie gliniane (dzban).

3. אָסוֹר – *asor* (cytra)

Nazwa instrumentu znaczy „dziesięć”. W Starym Testamencie termin ten występuje 15 razy, zaś w Psalmach trzy razy (33,2; 92,4; 144,9) i wskazuje na odrębny instrument. Potwierdza to Ps 92,4, gdzie w oryginale hebrajskim napisano: *âlě-‘asor wa’ âlě-nevel*. Te dwa rzeczowniki z przyimkami tłumaczy się „na *asor* i na *nevel*”. Stąd wniosek, że *asor* i *nevel* to dwa odrębne, choć podobne instrumenty muzyczne³⁴.

Na uwagę zasługuje osobliwy typ cytry używanej przez Fenicjan, którzy odznacali się najwyższym poziomem cywilizacji spośród sąsiadów Izraelitów. Dwa egzemplarze tego instrumentu przedstawione zostały na rzeźbionej powierzchni szkatułki z kości słoniowej pochodzącej z Asyrii, znajdującej się obecnie w zbiorach British Museum³⁵.

³³ Choć według Flawiusza miał on 12 strun i grano na nim „samymi palcami”, tzn. bez plektronu. Zob. A. Buchner, *Encyklopedia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 42.

³⁴ Biblia Tysiąclecia termin אָסוֹר – *asor* tłumaczy jako „dziesięciostrunna lira” i „dziesięciostrunna harfa”. W takim wypadku אָסוֹר – *asor* odnosiłaby się do ilości strun, a nie do odrębnego instrumentu. Za takim wnioskiem przemawiałby Ps 144,9, gdzie w oryginale hebrajskim występuje określenie *be nevel asor*. Zatem termin *asor* pełniłby funkcję określenia w stosunku do *nevel*.

³⁵ Na owych płaskorzeźbach spody dwóch cytr są niewidoczne, nie można więc stwierdzić, czy są one płaskie czy wypukłe. Wierzch natomiast widać wyraźnie. Składa się on z wąskiej prostokątnej ramy z dziesięcioma strunami biegnącymi w poprzek niej, równoległe do krótszych boków. Kobiety grające na tych

4. Instrumenty dęte i perkusyjne

1. עֲנַב – *ugab* (piszczątka)

Septuaginta określa termin *ugab* jako οργαυον, co oznacza narzędzie, instrument i nie wnosi żadnych innych uściślających informacji. W tekście hebrajskim termin *ugab* występuje w Ps 150,4³⁶. Niektórzy uważają, że *ugab* oznaczał początkowo piszczałkę pionową; później mógł stać się terminem ogólnym oznaczającym aerofony³⁷. Poza Ps 150,4 *ugab* występuje również w Rdz 4,21, Hi 21,12 i 30,31³⁸.

2. שִׁפָּר – *szofar* (róg)

Szofar należy do grupy instrumentów dętych. Jest jedynym instrumentem używanym jeszcze dziś w synagogach³⁹. Istnieją dwa rodzaje *szofarów*: jeden jest z rogu koziego i grano na nim podczas uroczystości

instrumentach trzymają je w pozycji pionowej, zarywając struny palcami. *Asor* mógł być właśnie cytrą fenicką takiego rodzaju. Por. C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 100.

³⁶ W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia termin *ugab* przełożony jest jako flet: „chwalcie Go *tof* (bębnem) i tańcem, chwalcie Go na strunach i na *ugab* (piszczątce)”. Kilku tłumaczy interpretuje też termin jako „fletnie Pana”. Z całą pewnością jest to niewłaściwe, gdyż pierwsze świadectwa istnienia fletni Pana na Bliskim Wschodzie są prawie o dwa tysiąclecia późniejsze od czasów opisywanych w Biblii.

³⁷ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 88.

³⁸ Z Księgi Hioba (21,12) wiemy, że *ugab* był instrumentem melodycznym, a nie akompaniującym: „chwytają za *tofi* (bębenek) i *kinnor* (lire) i tańczą do wtóru *ugab* (piszczątka)”. A zatem *tof* (bębenek) dawał rytm, *kinnor* (lira) akompaniament (harmonia), zaś *ugab* (piszczątka) – linię melodyczną. Jednak w tej samej księdze (30,31) czytamy: „stąd gra mi *kinnor* (lira) żalobnie, a głos *ugab* (piszczątka) posmętniał”. Instrument ten posiadał więc dość bogatą skalę dźwięków i duże możliwości harmoniczne i dlatego miał zastosowanie tak w tańcu i zabawie, jak i w żalobie.

³⁹ W gminach prawowiernych używa się go w nabożeństwach związanych z nowiem. We wszystkich synagogach, zarówno gmin prawowiernych jak i liberalnych, Nowy Rok oraz Dzień Pokuty kończy się gwałtownym, wzbudzającym grozę, brzmieniem tradycyjnego *szofaru*. Współczesne żydowskie *szofary* dysponują dwoma dźwiękami tj. drugim i trzecim z szeregu harmonicznego. Instrumentowi do dzisiaj przypisuje się, specjalne działanie. Obecnie religijne prawo żydowskie zobowiązuje mężczyzn do wsłuchiwania się w głos *szofaru*, podczas gdy kobiety i dzieci są zwolnione z tego obowiązku. Trwałość tych współczesnych praktyk jest pozostałością starego rytu zabraniającego kobietom i dzieciom kontaktów ze świętymi instrumentami. Por. C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 91-93.

związanych z nowiem księżycą, drugi – z rogu barana – był przeznaczony na dni postu. Rogi były formowane – spłaszczane i odpowiednio wyginane – pod wpływem gorąca⁴⁰.

Cechą charakterystyczną *szofaru* było dostojne, poważne i uroczyste brzmienie: „Dmijcie w *szofar* (róg) na nowiu, podczas pełni, w nasz dzień uroczysty! Bo to jest ustawa w Izraelu, przykazanie Boga Jakubowego” (Ps 81,4-5).

W Starym Testamencie instrument ten występuje aż 64 razy, w tym w Psalmach 4 razy (47,6; 81,4; 98,6; 150,3).

3. חצצרה – *hasosra* (trąba)

Na kartach Starego Testamentu *hasosra* występuje 33 razy. Instrument pojawia się jednak dopiero po zakończeniu niewoli babilońskiej (m.in. Lb 10; 1 Krn 16,42; 2 Krn 13,12; 23,13; Ezd 3,10; Ne 12,35); w Księdze Psalmów występuje tylko raz (Ps 98,6).

Józef Flawiusz opisywał *hasosrę* jako prostą rurę „nieco mniej niż łokieć długą” zakończoną czarą. Na łuku tryumfalnym cesarza Tytusa w Rzymie, wzniesionym po zdobyciu Jerozolimy, przedstawiono jego powrót do kraju. Wśród wielu przedmiotów kultowych, zrabowanych przez Rzymian w świątyni jerozolimskiej, znajdują się krótkie trąby z lejkowatą czarą głosową – odpowiadające opisowi Flawiusza i wyglądowi wielu instrumentów ukazanych na egipskich malowidłach i płaskorzeźbach⁴¹.

Hasosra instrument o charakterystycznym zakrzywieniu, wykonana była ze srebra lub brązu i posiadała mocny, donośny głos (por. Lb 10,1-10). *Hasosrę* używano podczas uroczystości kultowych oraz jako instrument sygnalizacyjny⁴².

Ps 98, w którym występuje *hasosra*, jest radosnym hymnem. Przy dźwięku tego instrumentu wychwalano Boga Jahwe: „Przy *hasosra* (trąbach) i dźwięku *szofar* (rogu): radujcie się wobec Pana Króla!” (98,6).

4. תוף – *tof* (bębenek)

Termin *tof* (w liczbie mnogiej: *tupim*)⁴³ występuje w Księdze Psalmów czterokrotnie (68,26; 81,3; 149,3; 150,4). Nazwy te odnoszą się

⁴⁰ A. Buchner, *Encyklopedia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 42.

⁴¹ Tamże oraz C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 96.

⁴² Świadczy o tym tekst: „sporządź sobie dwie *hasosry* (trąby) srebrne. Masz je wykuć. Będą one służyły do zwoływania całej społeczności i dawania znaku do zwijania obozu” (Lb 10,2).

⁴³ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin 1959.

do dawnego semickiego bębenka obręczowego. Bębenki takie składały się z drewnianej obręczy i dwóch membran; nie posiadały ani brzękałów ani pałeczek. Membrany sporządzano ze skóry zwierząt rogowych: baranów albo dzikich kóz. Na bębenkach przeważnie grywały kobiety. Hebrajskie słowo *tof* posiada też formę czasownikową, co można również interpretować jako „bębnic” – czyli wydawać dźwięk przez uderzenie w instrument perkusyjny⁴⁴.

Bębenek towarzyszył zwykle innym instrumentom muzycznym nadając utworowi tempo i rytm⁴⁵. Ciekawych informacji o zastosowaniu *tupim* dostarcza Ps 68. Opisana jest w nim procesja obrzędowa, związana ze wspomnieniem wprowadzenia arki do świątyni. Na szczególną uwagę zasługuje wiersz 26: „śpiewacy idą przodem, na końcu lirzyści, w środku dziewczęta *topepot* (uderzające w bębenki)”. Występuje tu nietypowy skład instrumentów. Zwykle *tof* (*tupim*) występował solo bądź w większym składzie instrumentalnym. W Ps 68 instrument występuje tylko z lirami i śpiewem⁴⁶.

5. מצלחיים, צלצלים – *selslim* i *msiltayim* (talerze)

Dwa terminy hebrajskie: *selslim* i *msiltayim*, pochodzą od czasownika *salál* – „zabrzączyć, zadźwięczyć”. Występująca w drugim terminie końcówka oznaczająca zdwojenie – *ayim* jest aluzją do przedmiotu składającego się z dwóch części⁴⁷. Septuaginta oba terminy hebrajskie przetłumaczyła jako κύμβαλα – czyli talerze.

Psalm 150,5 wymienia dwa rodzaje *selslim*: *selsē šáma’* i *selsē trúá*. Przymiotnik *šáma’* tłumaczony jako „jasny”, „czysty”, „dźwięczny”, zaś *trúá* jako „ostry”, „brzączący”, „hałaśliwy”⁴⁸.

⁴⁴ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 90; A. Buchner, *Encyklopedia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁵ Na bębenku (bębenkach) grano także bez towarzyszenia innych instrumentów w momencie ekstazy prorockiej, zob. Wj 15,20.

⁴⁶ Można więc domniemać, że w tym zespole śpiewacy zapewniali linię melodyczną, lirzyści tło harmoniczne (akompaniament), a dziewczęta uderzające w *tupim* (bębenki) nadawały tempo i rytm.

⁴⁷ Terminy pokrewne w innych językach wschodnich, jak turecki *zil*, arabskie *salasil* oznaczają talerze, C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, dz. cyt., s. 103. Biblia Tysiąclecia terminy te tłumaczy jako cymbały „dźwięczne” i „brzączące”.

⁴⁸ Tak więc tłumaczenie Biblii Tysiąclecia: „chwalcie Go na cymbałach dźwięcznych, chwalcie Go na cymbałach brzączących” winno brzmieć: „chwalcie Go na talerzach dźwięcznych, chwalcie Go na talerzach brzączących”.

Nazwa *msiltayim* oznacza małe talerze, na których grano jak na współczesnych kastanietach albo też przytwierdzone one były do wewnętrznych stron rozszczepionego kawałka trzciny i wydawały dźwięk przez potrząsanie.

Talerze (cymbały) w Piśmie Świętym ściśle wiązały się z rytuałem i kultem Jahwe (1 Krn 15,16-19; 2 Krn 5,12; Ezd 3,10).

Poza Ps 150,5 nazwa *selslim* występuje w Starym Testamencie 3 razy (2 Sm 6,5; Hi 40,31; Iz 18,1). Natomiast termin *msiltayim* występuje w Starym Testamencie 14 razy (Pwt 28,42; 1 Krn 13,8; 15,16; 15,19; 15,28; 16,5; 16,42; 25,1; 25,6; 2 Krn 5,12; 5,13; 29,25; Ezd 3,10; Ne 12,27). W Księdze Psalmów wyrażenie to nie występuje.

Zakończenie

Wyżej przedstawione analizy pozwalają na skonstruowanie kilku wniosków.

1. Sugestie zawarte w tytułach psalmów dotyczące instrumentów muzycznych, przy akompaniamencie których miały być wykonywane, nie dostarczają zbyt wielu informacji. Najczęściej, bo w siedmiu psalmach, występuje wskazówka: „na instrumenty strunowe”.

2. Sugestie dotyczące melodii psalmów także nie są wyczerpujące. Dopiero ich kontekst, charakter literacki oraz warstwa tekstowa pośrednio mówią o charakterze melodii. Określenia melodii były najczęściej pierwszymi słowami znanych melodii ludowych. W Księdze Psalmów jest ich 9 i dotyczą 15 psalmów.

3. Wśród instrumentów strunowych wyróżniały się: *kinnor*, *nevel* i *asor*. *Kinnor* jako najmniejszy instrument, posiadał dźwięki wysokie; był więc instrumentem prowadzącym. *Nevel*, instrument większy od *kinnor*, posiadał dźwięki, które we współczesnej klasyfikacji możemy umieścić na poziomie alt – tenor. Przez analogię można porównać go do funkcji, jaką spełnia np. altówka w kwartecie smyczkowym (*kinnor* odpowiadałby wtedy funkcji skrzypiec). *Asor* zaś, największy z instrumentów strunowych, posiadał najniższe brzmienie. Posługując się powyższą analogią pełniłby funkcję wiolonczeli lub kontrabas⁴⁹.

4. Spośród instrumentów dętych i perkusyjnych najbardziej popularne były *tofi* (bębenek) i *sofar* (róg), które w Księdze Psalmów

⁴⁹ A. Chodkowska, *Instrumenty orkiestry dzisiejszej*, Kraków 1960, s. 79.

wymieniane są po cztery razy. Pozwala to na postawienie tezy, iż głównym trzonem instrumentarium hebrajskiego na podstawie Księgi Psalmów były instrumenty: *kinnor*, *nevel*, *tofi* i *szofar*.

5. W artykule zasygnalizowane zostały niedokładne tłumaczenia nazw własnych hebrajskich w Biblii Tysiąclecia. Przedstawia to poniższe zestawienie.

Termin hebrajski	Ilość wystąpień w Ps	Jest tłumaczony	Powinien być
<i>Kinnor</i>	13	Harfa	Lira
<i>Nevel</i>	8	Cytra	Harfa
<i>Asor</i>	3	Lira	Cytra
<i>Ugab</i>	1	Flet	Piszczałka
<i>Selslim</i>	1	Cymbały	Talerze

6. Muzyka w Księdze Psalmów (śpiew i instrumenty muzyczne) była uniwersalnym środkiem wyrażania przeżyć, emocji i uczuć. Muzyczne środki wyrazu pozostawały także w służbie Bożej. Poprzez muzykę wychwalano, wielbiono i błagano Boga Jahwe. Muzyka, jako element odgrywający znaczącą rolę w życiu człowieka, była doceniana u Hebrajczyków i rozwijana na przestrzeni wieków w coraz doskonalsze formy.

Summary

The article by Robert Kaczorowski tells about the music in the Book of Psalms which is a collection of the most beautiful religious songs. Israelites from the Old Testament times did not use the notation in contemporary understanding. That is why it is difficult to reproduce the ancient music. But at the beginning of every psalm there is a suggestion about melodies or instruments which could be used. The paper shows us that folksongs were these melodies which were the most popular with singing psalms. And the most popular instruments there were string instruments: *kinnor* – lyre, *nevel* – harp; apart from that: *tofi* – tambourine and *szofar* – horn.

Ks. ADAM ROMEJKO
INSBRUCK

TEORIA MIMETYCZNO-OFIARNICZA – WPROWADZENIE DO ANTROPOLOGII RENÉ GIRARDA

Wstęp

Dzięki codziennym doniesieniom prasowym i radiowo-telewizyjnym jesteśmy świadkami wydarzeń mających miejsce w różnych stronach globu ziemskiego. Jednym z dominujących tematów jest międzyludzka przemoc: wojny, zamachy terrorystyczne, grabieże, pobicia itd. Dostrzegamy, że postęp moralny nie jest wprost proporcjonalny względem postępu technicznego, a wiele wynalazków jest wykorzystywanych przeciwko człowiekowi.

Wyjaśnienia fenomenu przemocy podjął się francuski antropolog i literaturoznawca René Girard. Dokonał tego w ramach wypracowanej przez siebie teorii mimetyczno-ofiarniczej, która ukazuje mechanizmy, jakie rządzą relacjami międzyludzkimi – na jakiej zasadzie one powstają i co je kształtuje. Girard wskazał, że ludzie są często nieświadomi czynników wpływających na formę ich wzajemnego odniesienia. Przedmiotem zainteresowania jego teorii jest człowiek jako jednostka a jednocześnie społeczeństwo, którego jest on częścią.

René Girard, omawiając fenomeny religijne, używa terminów funkcjonujących także w ramach związanej z Biblią tradycji judeochrześcijańskiej. Odnosi je jednak do religii „pozabiblijnych”, źródło powstania których dostrzega w samym człowieku. Negatywne zjawiska, które im towarzyszą, mogą być przezwyciężone jedynie poprzez prawdę płynącą z Objawienia zawartego w Biblii, przede wszystkim zaś z Ewangelii.

René Girard urodził się w 1923 r. w Awinionie w południowej Francji. W latach 1943-1947 studiował w Paryżu na École des Chartres, gdzie zdobył wykształcenie jako archiwista-paleograf specjalizujący się w okre-

sie średniowiecza. Od 1947 r. studiował w USA na Uniwersytecie Indiana, gdzie w 1950 r. uzyskał doktorat z historii; jednocześnie prowadził tam do 1953 r. zajęcia z języka i literatury francuskiej. Wykładał na uniwersytetach amerykańskich, w tym od 1981 r. na Stanford University, gdzie w 1995 r. przeszedł na emeryturę.

Z inspiracji René Girarda powstało w 1990 r. Colloquium on Violence and Religion (COV&R), którego celem jest rozwijanie teorii mimesy i ofiarnej poprzez naukowe opracowywanie takich zagadnień jak np. relacja między przemocą a religią oraz geneza i kierunki rozwoju kultury ludzkiej. Kolokwium liczy obecnie ponad 200 członków w USA i Europie, którzy spotykają się na corocznym sympozjum. Dzięki finansowemu wsparciu ze strony uniwersytetu w Innsbrucku wydawany jest w ramach kolokwium periodyk „The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion” oraz „Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture”¹.

W języku polskim wydano następujące książki autorstwa René Girarda: *Kozioł ofiarny* (Łódź 1987, 1991; wyd. fr. 1982); *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi* (Warszawa 1992; wyd. fr. 1985); *Sacrum i przemoc* (Poznań t. 1: 1993, t. 2: 1994; wyd. fr. 1972); *Szekspir. Teatr zazdrości* (Warszawa 1996; wyd. ang. 1991); *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001; wyd. fr. 1961).

1. Mimesis

Człowiek jest istotą pożądaną. Ludzkie pożądanie nie ma określonego charakteru ani przedmiotu pożądanego. Kryterium wyboru przedmiotu pożądanego nie jest jego wartość, lecz fakt, że jest on pożądanym przez innych ludzi. Poprzez naśladowanie (gr. *mimesis*) postępowania drugiego człowieka dokonywany jest wybór przedmiotu pożądanego. Zjawisko to zauważył już Arystoteles, który w *Poetyce* napisał, że człowiek odróżnia się od innych zwierząt swoją wielką zdolnością do naśladownictwa².

Naśladownictwo ma nierzadko negatywne konsekwencje. Staje się ono siłą destruktywną, prowadzącą do rywalizacji i w konsekwencji do konfliktu i agresji. Mechanizm naśladownictwa pozostaje ukryty, nie jest on zrozumiały przez tych, których dotyka³. Pożądanie ludzkie ma rzadko charakter spontaniczny. W rzeczywistości jest ono kierowane przez „kogoś

¹ *The Girard Reader*, red. J. G. Williams, New York 1996, s. 1-6.

² R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford 1994, s. 1.

³ Tamże, s. 7-10.

trzeciego”, który poprzez swoje zainteresowanie danym obiektem określa, że jest on wart pożądania. Ów „trzeci element” możemy określić mianem modelu. Model jest pośrednikiem wskazującym, jaki obiekt jest godny pożądania, a jednocześnie rywalem w jego osiągnięciu. René Girard zauważył, że relacje międzyludzkie możemy ująć w schemat trójkąta, którego wierzchołki stanowią następujące elementy: 1. podmiot pożądania; 2. przedmiot pożądania; 3. model, którego podmiot naśladuje⁴.

Cechą charakterystyczną rywalizacji mimetycznej jest fakt, że nierzadko występuje ona między osobami spokrewnionymi. W wielu wypadkach mamy do czynienia z kłótnią między dwoma braćmi, której finałem jest przemoc względem jednego z nich. Przykłady znajdujemy w Biblii, mitach oraz wydarzeniach historycznych; np. Kain i Abel, Ezaw i Jakub, Eteokles i Polinejkes, Romulus i Remus oraz Ryszard Lwie Serce i Jan bez Ziemi⁵.

Relacja pomiędzy podmiotem pożądania i modelem opiera się na podwójnym wiązaniu sprzecznych ze sobą poleceń (*double bind*). Model, będący jednocześnie rywalem, kieruje w stronę podmiotu pożądania dwa sygnały: 1. jako model – „naśladuj mnie!”; 2. jako rywal – „nie naśladuj mnie!”. To podwójne wiązanie poprzez sprzeczne ze sobą informacje jest cechą charakterystyczną ludzkiego zachowania⁶. „O ile pragnienie może kształtować się swobodnie, jego natura mimetyczna prawie zawsze je wciągnie w ślepą uliczkę *double bind*. Wolna *mimesis* rzuca się ślepo na przeszkodę pragnienia konkurencyjnego; *mimesis* rodzi swą własną porażkę, a porażka z kolei wzmocni mimetyczną tendencję. Jest to samonapędzający się proces, który się stale pogarsza i upraszcza. Ilekroć uczeń myśli, że byt jest tuż przed nim, stara się go dosięgnąć, pragnąc tego, co tamten mu ukazuje; i natyka się za każdym razem na siłę pożądania przeciwnika. W logicznym, choć szaleńczym skrócie myślowym szybko ulegnie przekonaniu, że sama przemoc jest najpewniejszym znakiem bytu, który ciągle mu ucieka. Odtąd przemoc i pragnienie są z sobą związane”⁷.

⁴ J. M. Domenach, *René Girard - Hegel chrystianizmu*, „Literatura na Świecie” 1983, 12, s. 310; R. Girard, *Mimesis and Violence: perspectives in Cultural Criticism*, w: *The Girard Reader*, dz. cyt., s. 9.

⁵ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1, s. 83-84.

⁶ S. Budzik, *Dramat Odkupienia, Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 56; R. Girard, *Sacrum...*, dz. cyt., t. 1, s. 204-205.

⁷ R. Girard, *Sacrum...*, dz. cyt., t. 1, s. 205.

Wejście w posiadanie obiektu pożądania nie kończy konfliktu między podmiotem pożądania a modelem-rywalem. Powodem tego jest fakt, że w rzeczywistości celem podmiotu pożądania nie jest tylko i wyłącznie przedmiot pożądania, ale przede wszystkim prestiż jaki się wiąże z tym, że ów przedmiot został przez niego wzięty w posiadanie. Prestiż ten możemy określić jako uczucie metafizyczne, które nie przynosi pożytku o charakterze materialnym oraz komfortu egzystencjalnego. Dążenie do osiągnięcia prestiżu wynikającego z posiadania przedmiotu pożądania prowadzi w ekstremalnych sytuacjach do zaburzeń ludzkiej psychiki. Możemy tu mówić o ontologicznym lub metafizycznym pożądaniu. Naśladowany model przyjmuje postać idola, który zdaniem podmiotu pożądania posiada pełnię, której jemu brakuje. Z tego powodu model staje się jednocześnie przedmiotem czci⁸. Metafizyczny charakter ludzkiego pożądania i wynikająca stąd eskalacja rywalizacji powodują, że uczestnicy konfliktu tracą z pola widzenia przedmiot pożądania, a koncentrują się na obopólnej nienawiści i zazdrości⁹.

W momencie, w którym intensywność mimetycznej rywalizacji przekracza punkt krytyczny, angażują się jej uczestnicy w niekończącym się konflikcie na zasadzie: „każdy przeciwko każdemu”. Przemoc, która wymyka się spod kontroli – szczególnie dotyczy to społeczności archaicznych (pierwotnych), gdzie nie ma zinstytucjonalizowanego systemu sądowiczego, zagraża egzystencji grupy znajdującej się w konflikcie. „Dopóki nie ma instytucji, która postawi się w miejsce strony pokrzywdzonej, by wziąć na siebie zemstę, dopóty istnieje niebezpieczeństwo nie kończącego się odwetu”¹⁰. Raz rozpętana przemoc jest przyczyną kolejnych aktów przemocy. Raymund Schwager, innsbrucki dogmatyk, który jako pierwszy dokonał teologicznej recepcji idei René Girarda, napisał m.in.: „Tam gdzie raz popłynęła krew, staje się ona zaraźliwa jak dżuma. Przemoc goni przemoc. Gdzie brakuje nadrzędnego autorytetu, który wzięby w swe ręce ściąganie zbrodni, tam spirala krwawej zemsty nie ma końca”¹¹.

⁸ S. Budzik, dz. cyt., s. 56; R. Hamerton-Kelly, *A Tribute to René Girard on his 70th birthday*, „Contagion” 1994, s. IX.

⁹ S. Budzik, dz. cyt., s. 57; C. Rowiński, *Mysł René Girarda*, „Literatura na Świecie” 1983, 12, s. 307.

¹⁰ R. Girard, *Sacrum...* dz. cyt., t. 1, s. 23.

¹¹ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Wien-München 1994, s. 18.

2. Mechanizm kozła ofiarnego

Mimesis, oprócz tego, że jest siłą niszczącą, przynosi także środek zaradczy przeciwko międzyludzkiej przemocy. Objawia się on w sytuacji, w której przemoc kolektywnie zostaje skierowana przeciwko jednej, w sposób przypadkowy wytypowanej ofierze. Dzięki temu dochodzi do swego rodzaju *katharsis*. Kolektywna przemoc powoduje, że jej uczestnicy jednoczą się, zapominając jednocześnie o dotychczas dzielących ich konfliktach. Dzięki kolektywnemu zjednoczeniu przeciwko jednej ofierze powraca zagrożony destrukcją porządek społeczny. Mechanizm ten możemy nazwać mechanizmem kozła ofiarnego (fr. *mécanisme victimaire*, ang. *victimimage mechanism*).

Pojęcie kozioł ofiarny (gr. *apopompaios*, łac. *caper emissarius*, fr. *le bouc émissaire*, ang. *scapegoat*) nawiązuje do opisanego w 16 rozdziale Księgi Kapłańskiej rytu przebłagania, w ramach którego wypędzano na pustynię kozła, będącego uosobieniem grzechów popełnionych przez Izraelitów. René Girard wskazuje jednak, że kozła ofiarnego należy rozumieć w sensie potocznym. Jest nim przypadkowa i niewinna ofiara, w której dostrzega się przyczynę panujących problemów oraz wokół której koncentruje się powszechna niechęć i nienawiść¹².

W mechanizmie kozła ofiarnego można wyróżnić trzy etapy: 1. kryzys mimetyczny; 2. przemoc względem ofiary; 3. sakralizacja ofiary. Eskalacja wzajemnego pożądanego prowadzi do kryzysu mimetycznego, którego skutkiem jest ogólny chaos i zagrożenie istnienia społeczności. Oznaką pojawiającego się kryzysu mimetycznego jest zanik różnic pomiędzy członkami danej wspólnoty: „W prymitywnej religii i w tragedii mamy tę samą, podstawową zasadę, zawsze jednak ukrytą. Porządek, pokój i urodzaj opierają się na różnicach kulturowych. Ale to nie różnice, tylko ich zanik powodują szaloną rywalizację, walkę do końca między członkami tej samej rodziny lub tej samej społeczności”¹³. Intensyfikacja konfliktu mimetycznego prowadzi do odróżnicowania, tzn. do odrzucenia tradycyjnych struktur społecznych, w tym ról jakie poszczególne jednostki pełnią w społeczeństwie, i do kryzysu kulturowego. Szczególnie niebezpieczne są okresy przejściowe, kiedy struktury społeczne są słabe¹⁴.

¹² S. Budzik, dz. cyt., s. 59-60; R. Girard, „*The Ancient Trail Trodden by the Wicked*”: *Job as a Scapegoat*, „*Semeia*” 1984, 33, s. 14.

¹³ R. Girard, *Sacrum...* dz. cyt., t. 1, s. 69.

¹⁴ S. Budzik, dz. cyt., s. 61-62; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1991, s. 23-24; R. Schwager, dz. cyt. s. 26.

Kolektywna przemoc względem ofiary pomaga w przewyciężeniu kryzysu mimetycznego. „Tam gdzie jeszcze przed chwilą były tysiące drobnych konfliktów, tysiące skłóconych braci, oddzielonych od siebie – znów pojawia się wspólnota całkowicie pojednana w nienawiści, którą wzbudza tylko jedna osoba. Wszystkie urazy rozsiane pomiędzy tysiące ludzi, wszystkie sprzeczne akty nienawiści, będą kierować się przeciwko jednemu człowiekowi, który staje się *kozłem ofiarnym*”¹⁵. Przypadkowa ofiara staje się personifikacją kryzysu społeczności, która jest przekonana o jej winie. Ofiarą może być pojedyncza osoba lub grupa osób. Chociaż wybór dokonywany jest przypadkowo, to jednak można mówić o pewnym kryterium selekcji ofiarniczej. René Girard napisał na ten temat: „Na mniejszościach etnicznych oraz religijnych często skupiają się wrogie uczucia większości. I to stanowi kryterium selekcji ofiarniczej, niewątpliwie relatywnej, jeśli idzie o poszczególne społeczności, jednakże transkulturowej, jeśli idzie o samą zasadę. (...) Poza kryteriami kulturowymi i religijnymi mamy także kryteria czysto fizyczne. Choroba, obłąd, deformacje typu genetycznego, przypadkowe okaleczenia, a nawet wszelkiego rodzaju kalectwa – prowokują postawy prześladowcze. (...) Ułomność jest wpisana nierozdzielnie w zespół cech ofiarniczych, (...) każde indywiduum, które ma trudności adaptacyjne – obcokrajowiec, prowincjusz, sierota, dziecko wpływowych i zamożnych rodziców, chromy lub po prostu nowo przybyły – jest w mniejszym lub większym stopniu traktowane jako ułomne. (...) W miarę oddalania się od statusu większości – obojętne w jakim kierunku – rośnie możliwość prześladowań. Łatwo to zauważyć w przypadku tych, którzy znaleźli się na dole drabiny społecznej. Natomiast trudniej zauważyć, że do marginesu biedoty czy marginesu «anormalnych» należałoby w tym kontekście dodać jeszcze jeden margines – margines bogatych i możnych. (...) W okresie spokoju możni i bogaci korzystają w sposób oczywisty z protekcji oraz przywilejów niedostępnych dla wydziedziczonych. (...) Wystarczy jeden rzut oka na historię powszechną, aby sobie uświadomić, że ryzyko gwałtownej śmierci z rąk rozwścieczonego tłumu jest statystycznie większe w przypadku uprzywilejowanych niż wszystkich pozostałych klas¹⁶.

Dokonanie kolektywnej przemocy względem ofiary (mord lub inna jej forma, np. wygnanie) powoduje, że do społeczeństwa wraca pokój. Jego członkom wydaje się, że zadziałała tutaj nadprzyrodzona siła. Uczestnicy

¹⁵ R. Girard, *Sacrum...* dz. cyt., t. 1, s. 110.

¹⁶ R. Girard, *Kozioł...*, dz. cyt., s. 29-30.

kolektywnej przemocy doświadczają epifanii bóstwa¹⁷. Od tej chwili w inny sposób postrzegają ofiarę. Nie jest ona już winna społecznego niepokoju, lecz staje się źródłem pojednania i błogosławieństwa. Mamy tu do czynienia z trzecim etapem mechanizmu kozła ofiarnego – z sakralizacją ofiary. Nagle powracający pokój umacnia społeczność w przekonaniu, że ofiara była winna kryzysowi społecznemu. Zmiana sposobu pojmowania roli ofiary dokonuje się w momencie, kiedy kryzys przekracza punkt krytyczny i kiedy dochodzi w sposób kolektywny do przemocy – do złożenia ofiary¹⁸. Ofiara, która dotychczas była źródłem niepokoju staje się gwarantem ładu społecznego. Dokonujący przemocy nie dostrzegają mechanizmu, który ich do tego doprowadził. Jest to mistyfikacja, która pełni jednak istotną rolę w powstaniu podstawowych instytucji społecznych; stanowi ona mechanizm założycielski ładu społecznego i religijnego¹⁹.

3. Ryty, tabu, zakazy, normy i mity

Spółeczność doświadczona kryzysu mimetycznego a następnie, dzięki kolektywnej przemocy względem ofiary, pokoju. Siła tego doświadczenia jest przyczyną, że w przyszłości będzie ono stanowiło swoisty punkt odniesienia przy podejmowaniu różnego rodzaju istotnych dla życia społecznego decyzji. Postrzegane będzie ono w powszechnym przekonaniu jako źródło najwyższej wiedzy. Objawiające się w akcji kolektywnej przemocy bóstwo traktowane jest jako założyciel kultu przyjmowanego przez społeczność doświadczoną kryzysem mimetycznym. Ważną rolę kultyczną odgrywają tu zwłoki ofiary – żyjąca ofiara jest, jako winna panującego kryzysu, źródłem śmierci, po zabiciu staje się źródłem życia. Sytuacja ta jest przyczyną przekonania, że ofiara nie stanowi jedynie granicy między tym co złe i dobre, ale granicę między śmiercią i życiem²⁰.

Spółeczność doświadczona kryzysem mimetycznym, obawiając się jego powrotu, stara się jak najdokładniej odtworzyć mechanizm założycielski w ramach rytu ofiarniczego, pomimo że nie rozumie jego istoty. Ryt powtarza poszczególne stadia kryzysu mimetycznego. „Dozując” przemoc zapobiega się jej niekontrolowanemu wybuchowi. Różnica pomiędzy pierwszym

¹⁷ R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich-Düsseldorf 1999, s. 43.

¹⁸ R. Girard, *Things...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁹ J. A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W drodze” 1985, 4, s. 12.

²⁰ R. Girard, *Things...*, dz. cyt., s. 40-41.

kolektywnym morderstwem a przemocą w ramach rytu polega na tym, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z wydarzeniem nieplanowanym, spontanicznym, dla danej społeczności jednorazowym, w drugim zaś z czynnościami wcześniej obmyślonymi, powtarzanimi według określonych reguł²¹. W ramach rytu dochodzi do podwójnej substytucji: 1. zastąpienie społeczności przez jedną ofiarę, które jest oparte na mechanizmie kozła ofiarnego; 2. zastąpienie ofiary pierwotnej, złożonej spontanicznie w przeszłości w ramach mechanizmu założycielskiego, przez ofiarę z kategorii „istot do poświęcenia”²².

Mechanizm kozła ofiarnego wytycza granice pomiędzy *profanum* – pokojową sferą życia społecznego – a sferą *sacrum*, stanowiącą zagrożenie a jednocześnie będącą czymś fascynującym. Rzeczywistość *sacrum* jest nie tylko źródłem dobra, ale także tego, co destabilizuje i dokonuje odróżnicowania. Warto zauważyć, że łaciński termin *sacer* jest tłumaczony z jednej strony jako święty, z drugiej zaś jako przeklęty. Analogiczne terminy, mające podwójne, przeciwstawne znaczenia znajdujemy także w innych językach²³. *Sacrum* stanowi źródło błogosławieństwa, jeśli pozostaje w odpowiednim dystansie do sfery *profanum*; inaczej staje się śmiertelnym zagrożeniem dla społeczności²⁴. Raymund Schwager opisał tę sytuację w następujących słowach: „W przestrzeni *profanum* żyją zwykli ludzie, na zewnątrz zaś stworzone przez mechanizm kozła ofiarnego moce i bóstwa oraz ci ludzie, którzy cieszą się wyjątkową relacją względem *sacrum*. Ustanowienie tego fundamentalnego rozróżnienia powoduje jednocześnie powstanie tabu, których zdaniem jest zapobieżenie, by nieczyste siły *sacrum* przedostały się ponownie do społeczności ludzkiej”²⁵.

Społeczność, która chce zapobiec rozprzestrzenianiu się przemocy, ustanawia zakazy i normy. W społecznościach pierwotnych dotyczą one przede wszystkim pożywienia i ludzkiej seksualnością. Ponieważ wspomniane obiekty są łatwo dostępne, stają się często przedmiotem rywalizacji i prowadzą do destrukcyjnych dla społeczności konsekwencji²⁶. Z tego powodu „wszędzie tam, gdzie szalała przemoc, pojawia się zakaz”²⁷.

²¹ R. Girard, *Sacrum...*, dz. cyt., t. 1, s. 12-14.

²² Tamże, s. 141.

²³ R. Girard, *Sacrum...*, dz. cyt. 1994, t. 2, s. 133.

²⁴ C. Bandera, *Separating the Human from the Divine*, „Contagion” 1994, s. 85-86.

²⁵ R. Schwager, dz. cyt., s. 34.

²⁶ S. Budzik, dz. cyt., s. 75.

²⁷ R. Girard, *Przemoc...*, dz. cyt., t. 2, s. 71

Z mechanizmem kozła ofiarnego związane jest powstanie mitów. Mity stanowią „teologiczne” uzasadnienie rytów ofiarnych. Ich zadaniem jest usprawiedliwienie stosujących przemoc i wskazanie na zasadność złożenia ofiary. Przekonanie prześladowców o własnej niewinności jest cechą charakterystyczną mitów. Są oni przekonani, że czynią coś zasługującego na pochwałę, a jednocześnie nie dostrzegają, że ulegają mechanizmowi kozła ofiarnego; nie pojmują, że ofiara jest niczym innym jak kozłem ofiarnym²⁸. Elementy zawarte w mitach są analogiczne do tych, z którymi mamy do czynienia w rytach: 1. kryzys mimetyczny i związane z nim odróżnicowanie; 2. przypisanie winy kozłowi ofiarnemu, który nosi znamiona selekcji ofiarniczej; 3. kolektywna przemoc względem kozła ofiarnego; 4. powrót ładu społecznego i pokoju; 5. proces sakralizacji²⁹.

W mitach występuje ofiara, na którą zrzuca się odpowiedzialność za kryzys dotykający społeczność ludzką. Traktuje się ją z wyjątkowym okrucieństwem, co jest swego rodzaju sygnałem, iż nie chodzi tu o przemoc o charakterze symbolicznym. Ofiara dochodzi stopniowo do przekonania o słuszności postępowania prześladowców, wierzy, że jest winna zarzucanym jej czynom, co przysparza jej sympatii a nawet szacunku³⁰. Typowym przykładem jest mit o Edypie – królu Teb. Oskarżono go o ściągnięcie na miasto zarazy na skutek przestępstw, które popełnił – ojcobójstwa i kazirodztwa. Edyp jest „naznaczony” – jest kulawy, niewiedomego pochodzenia i jest obcokrajowcem. Po wypędzeniu go z miasta choroba ustępuje.

Zakończenie

Powszechność międzyludzkiej przemocy, jej powiązanie ze zjawiskami o charakterze religijnym, mechanizm powstawania samych religii i ich żywotność oraz zjawisko kultury ludzkiej w ogólnym sensie budzą zainteresowanie badaczy. Powstałe na ten temat opracowania zawierają rozwiązania o charakterze fragmentarycznym, a dotyczące określonej epoki, obszaru geograficznego, czy kręgu kulturowego. Teoria mimetyczno-

²⁸ R. Girard, „*The Ancient Trail...*”, art. cyt., s. 29; J. M. Hallman, *Am I Born a Sinner? Augustine of Hippo and René Girard*, „*The Irish Theological Quarterly*” 1993, s. 90.

²⁹ J.H. Arias (Rezension): R.J. Golsan, *René Girard and Myth: An Introduction*, „*COV&R – Bulletin*” 1993, 5, s. 12.

³⁰ R. Girard, *Hiob...*, dz. cyt., s. 144.

ofiarnicza René Girarda stanowi odważną próbę syntezy, całościowo ujmując wyżej wymienione zagadnienia. Rozwiązania przez niego zaproponowane stały się inspiracją dla wielu naukowców zajmujących się m.in. filozofią, teologią oraz naukami społecznymi. Np. dzięki jego teorii można wyjaśnić problem będący dla wielu źródłem zgorznienia, a mianowicie dlaczego w Biblii tak wiele jest mowy o przemocy ze strony Boga i człowieka. Autor niniejszego opracowania wyraża nadzieję, że dzięki informacjom w nim zawartym będzie można właściwie ocenić koncepcje francuskiego uczonego, którego myśl, z powodu nieznamości wszystkich jego dzieł, jest niewłaściwie interpretowana i niekiedy klasyfikowana w nurcie współczesnej gnozy czy ezoteryki. Stanowi ono jednocześnie wprowadzenie do dwóch artykułów, w których omówiona zostanie koncepcja ofiary Girarda oraz jej recepcja teologiczna.

Zusammenfassung

Im Zentrum der opfermimetischen Theorie René Girards steht die Frage nach der Gewalt, insbesondere nach der von zahlreichen Mythen beglaubigten Gründungsgewalt, die am Anfang aller Gesellschaften steht. Es ist der Meinung Girards das mimetische, nachahmende Verhalten des Menschen, das aus jeder individuellen Begierde, Rivalität und Gewalt erwachsen lässt. Weil diese den sozialen Zusammenhalt bedroht, tendieren alle Gruppen zu stellvertretenden kollektiven Gewaltakten an einzelnen Sündenböcken, deren Opferung zu einem heiligen Akt verklärt wird. Dies ist der Ursprung des Heiligen und des Opfers zugleich. Anhand von umfangreichem ethnologischem Material, aber auch durch genaue Lektüre mythologischer und religiöser Texte vermag Girard seine These zu erhärten, dass die darin verschleierte Gewalt keineswegs symbolisch zu lesen ist: Stets sind es reale, historische Gewaltakte, die sich in Ritus und Mythos heiligen und rechtfertigen.

Ks. ZDZISŁAW KROPIEŁOWSKI
GDAŃSK

TAKSA ZA POSŁUGI DUSZPASTERSKIE W ARCHIDIAKONACIE POMORSKIM W XVII - XVIII W.

Władze kościelne dostrzegały konieczność ustalania taksy za czynności liturgiczne i na utrzymanie kapłanów oraz służby kościelnej, aby wierni, którzy prosili o posługi duchowe, nie sarkali na zbyt wygórowane opłaty, a duszpasterze i urzędnicy w konsystorzach mogli z nich czerpać na swe utrzymanie. Postulaty ustalania, publikowania i ogłaszania taksy pojawiały się na synodach prowincji gnieźnieńskiej wielokrotnie.

Taksę taką wydano w *Zbiorze Karnkowskiego* z 1579 r., i chociaż nie został on nigdy opublikowany ni zatwierdzony przez papieża, był powszechnie honorowany i posłużył za podstawę do nowej urzędowej kodyfikacji prowincjonalnego prawa kościelnego w Polsce¹. W 1601 r. Bernard Maciejowski, już jako biskup krakowski, w swym pierwszym liście pasterskim przypomina duchownym o tym, że za udzielenie sakramentów w jakiegokolwiek formie nie wolno im żądać żadnych opłat. Dopuszczał jednak możliwość zachowania zwyczaju składania przez wiernych dobrowolnej ofiary na rzecz parafii². W 1607 r. na synodzie w Piotrkowie zwołanym przez niego, ale jako prymasa i kardynała, postanowiono zmniejszyć o połowę opłatę za procesy podaną w *Zbiorze Karnkowskiego*³. Natomiast na synodzie warszawskim odbytym w 1634 r. zwiększono trzykrotnie taksę procesową w trybunałach kościelnych⁴.

¹ I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z r. 1761*, Warszawa 1981, s. 110.

² Tamże, s. 124.

³ Tamże, s. 116.

⁴ Tamże, s. 136.

Inni biskupi, kierując się dobrem wiernych i troską o utrzymanie świątyni i kapłanów, ustalali własne taksy w swoich diecezjach. Jedną z nich, wydaną w XIX w. dla Pomorza, opublikowałem w ubiegłym roku⁵.

W Archiwum Diecezji Chełmińskiej przechowywanym w Pelplinie znajdują się m. in. protokoły z działalności oficjałów gdańskich i pomorskich. Między sprawozdaniami z posiedzeń konsystorza można znaleźć bardzo różne dokumenty. W poszycie o sygnaturze G-46, zawierającym relacje z działalności oficjała generalnego gdańskiego bpa Krzysztofa Antoniego Szembeka, spisane przez notariusza Ertmana Józefa Cicherskiego za lata 1731-1739, znajdujemy skargę parafian lubieńskich skierowaną do króla Władysława IV na dziekana nowskiego i proboszcza tejże parafii, że wymaga on wygórowanych ofiar za posługi duszpasterskie.

Król odpowiadając przypomina o swojej życzliwości dla sołtysów wsi Lubień, Zajączkowo Wielkie i Małe, Montowy i Trągasza oraz wszystkich wiernych i Wielkich Holendrów (czyli menonitów) zamieszkujących w tej parafii oraz zachęca, aby zgodnie przystąpili do naprawy swojego kościoła, a także wybudowali plebanię dla proboszcza i szkołę, bo „przez ostatnich 40 lat chwała Boża dotąd się nie często odprawiała. Zatem nakazuje, aby wierni ochotnie (...) insze powinności według zwyczaju Żuławy Malborskiej, księdzu, który tamtejszym kościołem będzie zawiadywał, oddawali”. Reskrypt królewski został wystawiony 11 czerwca 1740 r. w Warszawie.

Jest również pismo bpa kujawskiego Macieja Lubieńskiego, wydane w tymże roku 16 października, który także wzywa parafian do budowy plebanii i szkoły, aby umożliwić stały pobyt proboszcza w parafii. Jednocześnie anuluje nieznane dziś umowy między parafianami a dziekanem nowskim i przypomina, aby nie pobierał większych ofiar ponad już ustalone, uznane za sprawiedliwe od czasów krzyżackich, ani nie ustanawiał nowych.

Do pisma tego dołączona jest kopia taksy kościelnej z 1598 r. podpisanej przez dziewięciu dziekanów archidiakonatu pomorskiego i opata oliwskiego Daniela Konarskiego; jako ostatni podpisał się Mikołaj Miloniusz, oficjał generalny gdański, bardzo zasłużony dla diecezji wrocławskiej i pomorskiej.

Listę tych opłat potwierdzili biskupi kujawscy i pomorscy najpierw w 1640 r., a następnie w 1732 r. Prawdopodobnie obowiązywała ona aż do

⁵ Z. Kropidłowski, *Taksa za posługi duszpasterskie na Pomorzu w pierwszej połowie XIX w.*, „Teki Gdańskie”, t. III, 2001, s. 55-62.

czasu zaboru pruskiego, a ściśle mówiąc do pontyfikatu bpa Józefa Ignacego Rybickiego, który w 1778 r. nakazał ustalić takse *iurum stolae et cancellariae*⁶. Zarówno oficjał Miloniusz, jak i bp Szembek uzasadniali ją następująco: „aby kapłani po miastach i wsiach swoich parafian wyżej nie obciążali i nad słuszość nie wyciągali”.

Taksy z XVI, XVII i XVIII w. nie były dotychczas znane. Na Pomorzu władze kościelne już od czasów krzyżackich rozumiały konieczność uregulowania sprawy opłat za czynności liturgiczne. Do XVIII w. dołączano do niej również listę obowiązków wiernych wobec duchowieństwa i parafii wynikające z okresu liturgicznego i świąt. W wykazie opłat wydanych przez bpa Rybickiego już takiej listy nie ma.

W gnieźnieńskiej prowincji kościelnej ustalano w tym czasie wykazy taksy kilkakrotnie⁷. Wydaje się jednak, że Archidiakoniat Pomorski kierował się własnymi rozwiązaniami ze względu na wyjątkowe znaczenie gospodarcze tej dzielnicy Rzeczypospolitej.

W omawianej taksie wyróżnia się opłaty *iura stole* za udzielanie sakramentów i opłaty zwyczajne oraz dziesięciny. Opłaty dotyczyły udzielania chrztu, asystowania przy zawieraniu związku małżeńskiego i odprawiania pogrzebu. Ustalono również, co i ile każdy parafianin powinien dać w ciągu roku proboszczowi i nauczycielowi nazywanemu szulmistrzem.

Na pierwszym miejscu wymieniono opłaty za pogrzeb w miastach i wsiach. Za pogrzeb odprawiony tylko z krzyżem należało zapłacić plebanowi 5 groszy. Dodatkową opłatę należało uiścić za czuwanie przy zwłokach w wigilię pogrzebu. Za odśpiewanie połowy wyznaczonych w agendzie liturgicznej psalmów proboszcz musiał dostać 17 groszy, a całego nabożeństwa 25 groszy. Dodatkowe 10 groszy składano za Mszę św. śpiewaną i 5 groszy za odśpiewanie *Salve Regina*. Kaznodziei za wygłoszenie przemówienia nad zwłokami należał się 1 floren.

Oprócz opłat za posługi liturgiczne trzeba było dać florena za miejsce na cmentarzu, a proboszczowi za pochówek w kościele 2 floreny i wrzucić florena do skarby kościelnej. Proboszczowi należało się również sukno, którym okrywano trumnę i prześcieradło z trumny, a nauczycielowi wezgłowie spod umarłego. W taksie zaznaczono również, że księdza lub nauczyciela należy pochować w kościele, i to za darmo, ponieważ służyli Kościołowi.

⁶ Tamże, s. 55.

⁷ I. Subera, dz. cyt., s. 110.

Wynika z tego, że najbardziej okazały pogrzeb ze Mszą św. śpiewaną oraz uroczystym konduktem i hymnem *Salve Regina*, kosztował 5 florenów 17 groszy i 5 szylingów, a najtańszy 1 floren 5 groszy.

Opłaty za chrzty były zróżnicowane w zależności od tego, czy dziecko pochodzi z prawego, czy nieprawego łoża. Gdy dziecko zrodzone było w nielegalnym związku, to zaraz po urodzeniu rodzice jego albo patroni (chrzestni) musieli dać proboszczowi 19 groszy, burgrabiemu 2 floreny, oficjałowi 10 florenów i *dominio fundi* 10 florenów. Innym nakazem, nie finansowym, obciążano matkę określaną w tym dokumencie „publiczna grzesznica”; musiała ona po wywodzie stać przed kościołem przez trzy niedziele, a drugie trzy leżeć krzyżem w czasie nabożeństwa. Miało to być przestrogą dla innych i odstręczać do grzechów nieczystych.

Gdy obarczona grzechem nieczystości kobieta przybywała do kościoła po porodzie, u wejścia witał ją i dawał do pocałowania pacyfikał nie sam proboszcz, lecz dzwonnik lub ministrant, ona zaś musiała dać księdzu 2 floreny i na ofiarę do skarboxy kościelnej wrzucić 1 grosz. Również wszystkie kobiety z nią przychodzące musiały złożyć na ofiarę po groszu. Tak więc ochrzcenie dziecka z nieprawego łoża i wprowadzenie kobiety do społeczności parafialnej było drogie – kosztowało 22 floreny i 19 groszy.

Chrzest dziecka zrodzonego w legalnym związku był znacznie tańszy. Za przyjęcie zgłoszenia o urodzeniu dziecka proboszcz dostawał tylko 1 grosz. Wymagano, aby rodzice złożyli na ofiarę tylko szeląga, a każdy z chrzestnych (mogło ich być nawet dwunastu) po 1 szelągu.

Kobieta zamężna za wprowadzenie do kościoła po porodzie dawała księdzu 1 grosz i w czasie obchodzenia ołtarza 1 szeląg, a każda jej towarzysząca też po szelągu. Nauczyciel otrzymywał szeląga z ofiary, którą składano w czasie chrztu przy wręczaniu świecy rodzicom chrzestnym.

Zróżnicowane były także ofiary za ślub. Szlachcic wpłacał 1 czerwony złoty, mieszczanin 1 talar, gbur 20 groszy, zagrodnik 10 groszy, a komornik 5 groszy.

Gdyby kobieta urodziła dziecko jako panna, wyszła za mąż, a już następnego dnia po ślubie chciała być wprowadzona do świątyni, musiała by ofiarować proboszczowi 1 grosz, a nauczycielowi za podanie świecy szeląga. W tej sytuacji ona i kobiety jej towarzyszące przy obchodzeniu ołtarza również miały złożyć na ofiarę po 1 szelągu. Za odprawianie Mszy św. śpiewanej należało się proboszczowi 10 groszy, a za odczytanie lekcji i błogosławieństwo w języku polskim 5 groszy. Wszyscy, którzy przybywali na wywód ze Mszą św. i przyprowadzali „oblubienicę”, mieli złożyć na ofiarę po 1 szelągu.

Określono również wysokość ofiar składanych w okresie Świąt Wielkanocnych i Bożego Narodzenia; tę uzależniono od zamożności parafian. Najpierw wymieniano ofiary za spowiedź wielkanocną. Penitenci płacili za „spowiedne” 4 grosze, a za udzielenie komunii św. 4 szelągi. Ponadto każda gospodyni musiała dać plebanowi 20 jajek, a za niedorośle dzieci, zamiast „spowiednego”, ofiarować po 4 grosze od dziecka jeszcze nie przyjętego do I komunii św. Za dzieci dopuszczone do spowiedzi i komunii rodzice musieli złożyć opłatę jak za dorosłego. Z kwot złożonych za dzieci nauczyciel dostawał od proboszcza 1/4 ofiar, od każdej gospodyni 6 jajek, a raz na kwartał także 4 grosze od każdego gospodarza.

W taksie uwzględniano również inne opłaty, m.in. na opał dla proboszcza i nauczyciela. Gospodarze, zobowiązani do szarwarku, musieli również wspólnie dostarczyć raz na kwartał drewno na opał – dla proboszcza 4 wozy rocznie, a dla nauczyciela 2 wozy. Na Boże Narodzenie w czasie kolędy mieszkańcy każdego domu dawali proboszczowi i nauczycielowi po 1 bochenku chleba i po 1 długiej kielbasie.

Na końcu listy wymieniono opłaty w naturze, czyli dziesięciny składane proboszczowi przez poszczególne grupy społeczne. Każdy gbur od jednej włóki miał dać 1 korzec pszenicy i 1 żyta. Mieszczanin utrzymujący się z pracy na roli miał złożyć 1 korzec żyta i 1 pszenicy oraz 20 jajek i 2 kury. Ogrodnik na Wielkanoc 10 jajek i raz na kwartał po 5 groszy, a komornik raz na kwartał 2,5 grosza. Również należało wspierać nauczyciela i dostawał on 6 jajek, a co kwartał 1 grosz. Kowale i wszyscy inni rzemieślnicy dawali proboszczowi 10 groszy raz na kwartał.

Na zakończenie przypomniano, że wszystkie wsie należące do parafii mają obowiązek łożyć na naprawę budynków kościelnych, dbać o stan cmentarza, plebanii, szkoły i płotów według „dawnego prawa” oraz modlić się za zmarłych duszpasterzy i ofiarować na modlitwę za nich 20 groszy.

Znajomość stawek taksy, m.in. dziesięciny zbożowej płaconej przez gburów i szlachtę, ma wielkie znaczenie dla poznania stosunków ekonomicznych i gospodarczych na Pomorzu. Płacili je bowiem wszyscy mieszkańcy niezależnie od wyznania i są one dokładnie opisane w protokołach powizytacyjnych archidiaconatu, przeprowadzanych przez biskupów kujawskich.

Taksa obowiązywała również dysydyntów i menonitów. Wiemy o tym z innego źródła, a mianowicie z protokołów posiedzeń konsystorza gdańskiego z 5 marca 1756 r.⁸ Zachowała się umowa, którą zawarł ks. Jan

⁸ ADCh, G-58, s. 275-277.

Kizing, proboszcz parafii Walichnowy, z Tomaszem Grąbczewskim, podkomorzym pomorskim. Dotyczyła ona dysydentów, którzy od wielu lat zamieszkiwali wieś Kuchnia, położoną w parafii Wielkie Walichnowy w starostwie gniewskim, oraz menonitów, którzy zaczęli tam się osiedlać. Celem tej umowy było ustalenie warunków udzielania wyznawcom protestantyzmu licencji czyli pozwolenia na chrzest, ślub i pogrzeb w liturgii luteranckiej i menonickiej. Obowiązywały one również katolików. Nie były więc jakąś formą dyskryminacji ani monopolizacji usług religijnych. Najważniejsze wydarzenia życia człowieka: urodzenie, ślub i pogrzeb musiały być rejestrowane według jednego systemu i prowadzone przez jedną instytucję. Dlatego w umowie tej nakazywano odnotowywać je w księgach parafialnych Kościoła katolickiego.

Umowa ta zawiera 10 punktów. Po pierwsze proboszcz zrezygnował z tacy czyli ofiar w czasie nabożeństw od mieszkańców wsi Kuchnia, ponieważ twierdził, że „z tych gruntów folwarcznych Kuchennych katolicy i dysydenci tam mieszkający tacy nigdy nie dali i nie dają, tak teraz od nich *non exigetur*”⁹.

W drugim punkcie wyrażał zgodę, aby dysydenci i menonicy sprawowali swe ceremonie przed swoimi ministrami „czyli to na Kuchni, czyli na innym miejscu mieszkającymi i trupów swoich na osobliwym placu alians cmentarzu ogrodzonym na Kuchni chować pod warunkiem uzyskania licencji plebana Walichnowskiego, za które płacić będą *ut sequitur*”¹⁰.

Dalsze punkty porozumienia mówią o różnych rodzajach licencji i opłatach za nie. Narzeczeni z miejscowości Kuchnia za zgodę na ślub i za wygłoszenie zapowiedzi przedślubnych mieli płacić 4 złote i 24 grosze proboszczowi oraz 12 groszy organiście, ale gdy kobieta pochodziła z innej parafii, opłata za te usługi wynosiła 3 złote dla proboszcza Walichnowskiego i organisty.

Za zgodę na pogrzeb osoby zmarłej przed ukończeniem 15 roku życia opłata na rzecz świątyni parafialnej wynosiła 1 złoty 18 groszy; proboszczowi i organiście nie się nie należało. Za pozwolenie na pogrzeb człowieka dorosłego, choć by był jak najstarszy, należało się plebanowi i do kasy parafialnej wspólnie 3 złote, a organiście 6 groszy. Za dzwonicie w czasie konduktu pogrzebowego (najczęściej odliczano sto uderzeń dzwonem), niezależnie od tego czy sobie tego życzyło, czy nie, pobierano za

⁹ Tamże, s. 275.

¹⁰ Tamże.

każdego zmarłego dysydenta 12 groszy oraz za każde następne dzwonicie należało zapłacić po 12 groszy¹¹.

W wypadku urodzenia się dziecka, niezależnie od daty jego chrztu (menonici czekali z chrztem do uzyskania pełnoletności, czasami aż do 30 roku życia¹²), proboszczowi za wystawienie licencji na chrzest należało dać 1 złoty i 6 groszy, a organiście 6 groszy.

Ustalono również, że z okazji kolędy proboszcz miał pobierać 12 groszy, a organista 3 grosze od rodziny gospodarza wraz z czeladzią, a od komornika mieszkającego w izbie z żoną i dziećmi – proboszcz 6 groszy, a organista 3 grosze.

Proboszczowi należało się również „spowiedne” w wysokości 3 groszy od każdej osoby dorosłej, która ukończyła 15 lat.

Ustalono również postępowanie w sytuacji, gdyby ktoś chciał pochować na dysydenckim cmentarzu zmarłego protestanta z innej parafii; wtedy należało przedłożyć to proboszczowi i uzyskać jego zgodę. Na cmentarz dysydencki wyznaczano mały lasek na Kempie, która podlegała podkomorzemu pomorskiemu, aby dysydenci i menonici mieli wolny dostęp do swego cmentarza, byle płacili za licencję Jmx Plebanowi według ugody wyżej opisanej, które to licencje zawsze dać deklaruje Jmx Pleban.

Obie strony zawarły porozumienie 30 stycznia 1756 r. na zamku gniewskim. Potwierdzili je swym podpisem proboszcz ks. Jan Kizing oraz reprezentanci dysydentów i menonitów Piotr Cyla, Salomon Becher Schultz, Salomon Eiger, Piotr Lidka, Piotr Gertzen oraz podkomorzy pomorski Grabowski, który przeprowadził i zaakceptował tę ugodę¹³.

Można przypuszczać, że taki sposób postępowania wobec dysydentów i menonitów obowiązywał w innych parafiach archidiakonatu pomorskiego. Miało to na celu nie tylko zapewnienie utrzymania proboszczom, organistom i świątyniom, ale również kontrolę ruchu ludności, ich wyznania i stanu społecznego.

Pozostaje pytanie o relacje opłat do cen towarów i dochodów ludności. Na terenach wiejskich w 1733 r. koń roboczy kosztował 20-40 florenów, krowa od 15 do 20 florenów, wieprz 3 floreny, owca 2 floreny, gęś 1 floren, kaczka 12 groszy, kura 6 groszy, za zboże z uprawy jednego mor-

¹¹ ADCh, G-58, s. 276.

¹² H.G. Mannhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569-1919*, Danzig 1919, s. 108-109.

¹³ ADCh, G-58, s. 277.

ga można było uzyskać 15 florenów, korzec żyta kosztował 1 floren i 6-9 groszy, korzec pszenicy 1 floren i 15-20 groszy, korzec jęczmienia 1 floren, korzec grochu 20-25 groszy¹⁴, fura siana 9 florenów¹⁵.

W Gdańsku ceny zmieniały się bardzo szybko, w 1733 r. łaszt pszenicy kosztował 100-200 florenów, łaszt żyta 62-105, jęczmienia 55-72 florenów, korzec grochu 37-51 groszy, owsa 36-48 groszy¹⁶. Krowa kosztowała 40 florenów¹⁷, a koń w 1732 r. 110 florenów¹⁸.

Dochody rolników zależały od rodzaju produkcji rolnej i wielkości areалу uprawnego. Robotnicy rolni, zagrodnicy i komornicy za żniwa na polu o powierzchni 77 morgów dostawali 53 floreny 10 groszy¹⁹. Za wynajmem izby na wsi w okolicach Tczewa można było uzyskać 18 florenów rocznie, a za wynajęcie całej nowej chaty 30 florenów²⁰.

Wzrost cen i dochodów ludności byłby zapewne pokusą dla duchownych, by podnosić również opłaty za usługi kościelne, co w konsekwencji mogłoby wywołać niezadowolenie wiernych. Stała taksa chroniła Kościół przed uzyskiwaniem na księży.

Summary

Until recently an official fee for priestly services in the Pomerania region between 16th and 18th c. was not known. The author discovered it at the archives of Chełm Diocese in Pelplin. It contains rates for the congregation for such ministerial services as baptism, wedding ceremony, funeral services and Easter confession; also those paid for a priest's visit at Christmas time or blessing of food at Easter. It also included tithes.

The church authorities saw a need to establish rates for liturgical services and maintaining of priests and other church staff so that those worshippers who asked a priest for ministrations were not dissatisfied with too high fees while ministers and consistory officials could make an adequate living on them.

¹⁴ ADCh, G-46, s. 321-325.

¹⁵ Tamże, s. 326.

¹⁶ T. Furtak, *Ceny w Gdańsku w latach 1701-1815*, Lwów 1935, tabela 2, s. 82.

¹⁷ Tamże, tabela 28, s. 140.

¹⁸ Tamże, tabela 33, s. 144.

¹⁹ ADCh, G-46, s. 325.

²⁰ ADCh, G-46, s. 325-326.

A rise in prices and earnings would tempt the clergy to raise fees for church services; this, in turn, would cause dissatisfaction among the congregation members; a fixed rate prevented the church against such complaints.

LESZEK JAŻDŻEWSKI
GDAŃSK

ASPEKTY WYCHOWANIA WEDŁUG I SYNODU GDAŃSKIEGO

Troska o wychowanie jest jednym z najważniejszych problemów Kościoła. Wkład do nauki Kościoła o szkole i wychowaniu dał m. in. Pius XI w encyklice z 1929 r. „*Divini illius magister*”. Kwestię wychowania poruszono również na Soborze Watykańskim II w „*Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*”. Sprawa ta została też poruszona przez obecnego papieża Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej „*Catechesi tradendae*” z 1979 r. oraz w konstytucji apostolskiej „*Sapientia christiana*” i w konstytucji „*O uniwersytetach katolickich*” z 1990 r.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie prac synodalnych poświęconych wychowaniu. Autor posłużył się opracowaniami ks. Infulata Stanisława Bogdanowicza poświęconymi biskupom gdańskim¹ oraz artykułami ks. Ernesta Kleinerta². Większość akt synodu została opublikowana. Wśród nich wymienić należy zwłaszcza Uchwały I Synodu Gdańskiego opublikowane w 1970 r.³

¹ S. Bogdanowicz, *akta biskupa Edwarda Aleksandra Władysława hrabiego O'Rurke w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu*, Pelplin 1999; S. Bogdanowicz, *Karol Maria Antoni Splett, biskup gdański czasu wojny więzień specjalny PRL*, Gdańsk 1985; S. Bogdanowicz, *Ks. Edmund Nowicki Biskup gdański*, Gdańsk 1998.

² Są to m.in. E. Kleinert, *Przepisy kodeksu prawa kanonicznego o synodzie diecezjalnym*, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*”, 1975, 4,5,6; E. Kleinert, *Ustawodawstwo I Synodu Gdańskiego i jego duszpasterski charakter*, „*Magazyn Diecezjalny Gdański*”, 1975, s. 274.

³ Uchwały Gdańskiego Synodu Diecezjalnego 10–12 XII 1935, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*” 1970; Uchwały Gdańskiego Synodu Diecezjalnego 10–12 XII 1935, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*” 1970.

Jednym z rezultatów Traktatu Wersalskiego było powołanie do istnienia z dniem 15 listopada 1920 r. Wolnego Miasta Gdańska⁴. Już wkrótce po utworzeniu Wolnego Miasta zaistniała potrzeba utworzenia nowej administracji kościelnej. Dlatego w dniu 24 kwietnia 1922 r. Dekretem Świętej Kongregacji dla Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych powołano na terenie Wolnego Miasta Gdańska administrację apostolską podlegającą bezpośrednio kurii rzymskiej. Administratorem nowej jednostki kościelnej został były biskup Rygi, Edward O'Rurke⁵.

Erygowanie diecezji gdańskiej nastąpiło 30 grudnia 1925 r. na mocy bulli papieża Piusa XI – „*Universa Christi fidelium dura*”⁶. W nowo utworzonej diecezji katolicy stanowili ponad 30% ludności⁷. W chwili utworzenia samodzielnego biskupstwa gdańskiego w diecezji istniały dekanaty gdański i nowostawski, obejmujące 36 parafii⁸. Do nowego podziału diecezji doszło w 1931 r., kiedy to liczba dekanatów wzrosła do pięciu a parafii do 43⁹.

Po dziesięciu latach rządzenia diecezją najważniejszym zadaniem jej pierwszego ordynariusza biskupa Edwarda O'Rurke stało się zwołanie synodu. Dlatego 24 kwietnia 1935 r. została powołana przez biskupa gdańskiego Komisja Główna i Przygotowawcza¹⁰. Zadaniem tej komisji, działającej pod przewodnictwem biskupa, było zorganizowanie i wykonanie bezpośrednich prac na rzecz synodu gdańskiego. Współtwórcą synodu był proboszcz katedry oliwskiej Karol Maria Splett, późniejszy biskup diecezji gdańskiej¹¹. Wydanie oficjalnego dekretu obwieszczającego zwołanie I synodu diecezji nastąpiło 12 czerwca 1935 r.¹²

Do zwołania synodu doszło w dziesiątą rocznicę powstania diecezji (odbywał się w dniach 10-12 grudnia 1935 r.) Miejscem obrad i modlitw

⁴ M. Podlaszewski, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920-1933*, Gdynia 1966, s. 15.

⁵ S. Bogdanowicz, *Akta...*, dz. cyt., s. 10.

⁶ Tamże, s. 10-11.

⁷ S. Kościelak, *1000 lat gdańskiego Kościoła*, Gdańsk 1999, s. 116.

⁸ M. Pleniewicz, *Kościół katolicki w Wolnym Mieście Gdańsku 1933-1939*, Bydgoszcz 1980, s. 41.

⁹ S. Kościelak, dz. cyt., s. 116.

¹⁰ E. Kleinert, *Prace przygotowawcze i przebieg I Synodu Gdańskiego 10-12 XII 1935 r.*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1975, s. 224.

¹¹ S. Bogdanowicz, *Karol...*, dz. cyt., s. 10; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch 1920-1945; 1945-1965*, Hildesheim 1965, s. 35.

¹² Tamże, s. 225.

synodalnych była katedra i dom parafialny w Oliwie¹³. Otwarcie synodu miało charakter niezwykle uroczysty. Poprzedziło je bicie dzwonów we wszystkich kościołach katolickich, a następnie odbyła się w katedrze oliwskiej uroczysta msza z udziałem duchowieństwa gdańskiego pod przewodnictwem biskupa O'Rurkego¹⁴. Po mszy rozpoczęły się obrady w domu parafialnym w Oliwie. Tego samego dnia we wszystkich kościołach całej diecezji odprawiono mszę świętą wotywną, a uczestniczący w niej wierni mogli uzyskać na mocy przysługującego biskupowi prawa 40 dni odpustu.

Jednym z powodów zwołania synodu były przepisy prawa kanonicznego zgodnie z kanonem 356, paragraf pierwszy synod powinien odbywać się co 10 lat¹⁵. Według E. Myczka o zwołaniu synodu zadecydowały potrzeby religijne diecezji, przy zachowaniu zasady bezstronności i sprawiedliwości wobec wiernych pochodzenia polskiego, jak i niemieckiego¹⁶. Inną przyczyną zwołania synodu była konieczność rozwiązania trudnej i nabrzmiałej sytuacji ludności polskiej nie posiadającej w dostatecznej mierze własnego duszpasterstwa. Nie bez wpływu na to była postawa samego biskupa przyjaznego ludności polskiej¹⁷. Wyrazem tego było nazywanie przez ludność polską biskupa O'Rurkego „naszym biskupem”¹⁸.

Jak podaje ks. Kleinert, zasadniczym celem synodu jest opracowanie ustaw partykularnych dla diecezji, a więc dobranie tematów aktualnych na danym terenie, względnie uzupełnienie ich w zależności od lokalnych potrzeb¹⁹. Synod może też podać środki do podniesienia kultu religijnego czy też ulepszenia katechizacji²⁰.

¹³ „Straż gdańska” – *Organ Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Dziesięć lat diecezji gdańskiej. Przed wielkim synodem diecezjalnym” nr 32, 15 XII 1935, s. 13.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ S. Bogdanowicz, *Ks. Edmund Nowicki...*, dz. cyt., s. 369 (przy zwołaniu II synodu gdańskiego na ten kanon powołał się biskup E. Nowicki).

¹⁶ E. Myczka, *Biskup Edward O'Rurke wobec społeczności polskiej w b. Wolnym Mieście Gdańsku*, „Studia Gdańskie” 1993, s. 218; J. Wójcicki, *Wolne Miasto Gdańsk 1920-1939*, Warszawa 1976, s. 246.

¹⁷ H. Stępniać, *Ludność polska w Wolnym Mieście Gdańsku (1920-1939)*, Gdańsk 1991, s. 405.

¹⁸ B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, Gdańsk 1984, s. 227.

¹⁹ E. Kleinert, *Przepisy kodeksu prawa kanonicznego o synodzie diecezjalnym*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1975, 4-5-6, s. 129.

²⁰ Tamże.

Podczas obrad gdańskiego synodu położono duży nacisk na wychowanie dzieci i młodzieży, oraz wychowanie i wykształcenie przyszłych duchownych²¹, omówiona została kościelna akcja miłosierdzia i problematyka stowarzyszeń katolickich, ponadto zajęto się duszpasterstwem ludności polskiej²².

Wśród ośmiu komisji synodalnych powołano osobną komisję dla spraw duszpasterstwa polskiej mniejszości. Decyzje o jej powstaniu zapadły na drugim posiedzeniu komisji przygotowawczej, która odbyła się 17 lipca 1935 r. Jak podaje ks. A. Baciński, „w wyniku referatu ks. Rogaczewskiego na I synodzie gdańskim powołano specjalną komisję dla Duszpasterstwa Polaków; komisja ta zorganizowała stałe i regularnie odprawiane msze święte i nabożeństwa ze śpiewaniami, kazaniami polskimi w kościołach i kaplicach polskich wybudowanych i pozyskanych staraniem kapłanów gdańskich”²³. Msze i nabożeństwa polskie odbywały się w śródmieściu w kościele św. Mikołaja i kościele św. Brygidy, w Kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa we Wrzeszczu²⁴, a także w Brzeźnie, Sopocie, Oliwie – w kościele katedralnym²⁵, Św. Wojciechu, Trąbkach Wielkich, Pogorzałej Wsi oraz w Piekle²⁶.

Przewodniczącym komisji dla duszpasterstwa polskiego był ze strony duchowieństwa niemieckiego ks. Teodor Maćkowski – proboszcz parafii św. Mikołaja w Gdańsku²⁷. Jego zadaniem było wyznaczenie tematów i zagadnień, które miały być następnie opracowywane przez członków komisji, oraz wyznaczenie miejsca i czasu posiedzenia. Członkami komisji ze strony duchowieństwa niemieckiego byli ks. dr Jan Jastak i ks. Aleksander Lubomski, ze strony polskiej ks. Bronisław Komorowski i ks. Franciszek Rogaczewski należący do najbardziej znanych i wpływowych duszpasterzy polskich w Wolnym Mieście Gdańsku²⁸. Aktywizacja przez przez ks.

²¹ Seminarium duchowne dla diecezji gdańskiej powstało dopiero w 1957 r.

²² S. Kościelak, dz. cyt., s.117.

²³ A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919-1939*, „Studia Gdańskie” 1973, s. 74.

²⁴ *Moje wspomnienia o kościele Na Czarnej*, „Wokół serca” 2001, 4, s. 8.

²⁵ Zbiory archiwalne Franciszka Kamuszki.

²⁶ H. Stepniak, dz. cyt., s. 410.

²⁷ Zbiory archiwalne Franciszka Kamuszki. Wśród księży niemieckich zdarzały się osoby noszące polskie nazwiska, w niektórych przypadkach był to wynik długoletniej germanizacji ludności polskiej.

²⁸ E. Grot, *Błogosławieni księża gdańscy jako przewodnicy życia Polonii Gdańskiej w okresie międzywojennym*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 2000, 4-6, s. 197.

Komorowskiego i ks. Rogaczewskiego ludności polskiej oraz wkład w organizację polskiego szkolnictwa i oświaty pozaszkolnej były negatywnie oceniane przez wrogo nastawionych Niemców z ruchu narodowosocjalistycznego²⁹. Tym bardziej iż szkolnictwo Wolnego Miasta Gdańska było ściśle związane najpierw ze szkolnictwem Republiki Weimarskiej a następnie III Rzeszy, i stosunek gdańskich władz szkolnych do szkolnictwa polskiego był jednoznacznie niechętny³⁰.

W imieniu około 40 tysięcy katolików polskich mieszkających na terenie Wolnego Miasta Gdańska³¹ i 40 zorganizowanych stowarzyszeń kościelnych referat wygłosił ks. Rogaczewski³². W referacie tym przedstawił wszelkie braki dotyczące posługi duszpasterskiej wśród ludności polskiej. Były to przede wszystkim ograniczenia możliwości odprawiania mszy św. z kazaniem w języku polskim³³. Ponadto ks. Rogaczewski domagał się aby dozór nad nauką religii, religijnymi książkami oraz programem nauczania w szkołach polskich został powierzony polskim kapłanom³⁴. Lista wszystkich potrzeb została przedstawiona przez ks. Rogaczewskiego w siedmiu punktach. Wszystkie żądania zawarte w tych punktach znalazły wyraz w statutach synodalnych. Tym samym synod poruszył najważniejsze sprawy polskich katolików zamieszkujących diecezję gdańską³⁵. Większość z nich, w tym apel o ustanowienie polskiego duszpasterstwa, została przez synod przyjęta³⁶.

Pozostałe siedem komisji dotyczyło spraw: naukowego i ascetycznego wykształcenia i doksztalcenia kleru - przewodniczący ks. prałat Magnus Bruski; aktualnego zagadnienia duszpasterstwa – przewodniczący ks. prałat Magnus Bruski; Caritas – przewodniczący ks. dr J. Jastak; szkoły i nauczania – przewodniczący ks. dr Józef Rink; liturgiki i służby bożej –

²⁹ *Historia Gdańska*, t. IV, red. E. Cieślak, Sopot 1998, s. 302.

³⁰ M. Andrzejewski, *Antypolski charakter niemieckiego szkolnictwa w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy”, 1983, 2, s.179.

³¹ H. Stępnia, dz. cyt., por. przyp. 2, s. 399.

³² A. Skólski, *Ks. Bronisław Komorowski. Jego działalność w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1981, mps, s. 54.

³³ A. Baciński, dz. cyt., s. 74.

³⁴ M. Cieślak, *Ks. F. Rogaczewski i jego działalność dla utrzymania polskości w Wolnym Mieście Gdańsku (1920-1939)*, Gdańsk 1980, mps, s. 66, por. przyp. 43.

³⁵ A. Sokólski, dz. cyt., s. 54.

³⁶ Tamże, s. 65.

przewodniczący ks. A. Lubomski; zagadnień administracyjnych i stanowych kleru – przewodniczący ks. prałat T. Maćkowski; zagadnień stowarzyszeń – przewodniczący ks. Walter Wienke³⁷. Obrady we wszystkich komisjach synodalnych odbywały się latem 1935 r. Do komisji wpływały też propozycje z dekanalnych konferencji kapłańskich. Materiały z dekanalnych konferencji przejmowała następnie Komisja Główna Przygotowawcza, która na posiedzenia w dniach 12 i 15 listopada ułożyła program obrad synodalnych, jak również ustaliła porządek dzienny synodu. Powołano prezydium synodu, w skład którego weszli: wikariusz generalny ks. Magnus Bruski – promotor synodu, konsultor ks. dr Jan Jastak – notariusz, sekretarzami synodu zostali: ks. A. Lubomski i ks. dr K. M. Splett.

Szczególną troską synodu była kwestia wychowania dzieci i młodzieży. Tej problematyki dotyczyło 36 uchwał synodalnych³⁸. Skupienie się na wychowaniu wynikało ze świadomości o jego wadze oraz wpływie na późniejszą postawę obywatelską. Naczelną zasadą duszpasterstwa młodzieżowego było oparcie go na Chrystusie. Młodzież powinna była otrzymać maryjne wychowanie i posiadać maryjną postawę, gdyż ona prowadzi do Chrystusa.

W wychowaniu przedszkolnym synod duży nacisk kładł na współpracę z rodzicami w dziele chrześcijańskiego wychowania dzieci. Uznając tym samym, iż są oni pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami dziecka. Podkreślano ogromną rolę matki w wychowaniu przedszkolnym, stwierdzając: „Matki należy szkolić w religijnym wychowaniu ich dzieci przez kazania, wykłady na zebraniach stowarzyszeń i przy innych okazjach³⁹. Zalecano tworzenie w miarę możliwości przedszkoli parafialnych⁴⁰. W wychowaniu eucharystycznym propagowano wczesną komunię świętą przypadającą na 7 – 8 rok życia⁴¹. Najpóźniejszym terminem przystąpienia do sakramentu pokuty miał być 10 rok życia. W celu pogłębienia wiary zalecano urządzenie comiesięcznej komunii dla dzieci. Dalsze wychowanie religijne dzieci i młodzieży powinno według synodu iść w parze z wychowaniem szkolnym.

³⁷ E. Kleinert, dz. cyt., s. 225-226.

³⁸ Tamże, s. 274.

³⁹ *Uchwały...*, dz. cyt., s. 499.

⁴⁰ Tamże, s. 275.

⁴¹ Tamże, s. 499.

W odniesieniu do wychowania liturgicznego szczególnie nacisk położono na znajomość poszczególnych części mszy świętej⁴². Dlatego w miarę możliwości, w celu dobrej znajomości liturgii kościoła katolickiego, miała zostać wprowadzona msza szkolna. Zalecano naukę o istocie Najświętszego Sakramentu. Dzieci i młodzież powinny być wdrażane w osobiste i głębokie przeżywanie każdego nabożeństwa. Całe życie młodego człowieka miało zostać połączone z przeżywaniem roku kościelnego.

Duży nacisk położył synod na pracę z młodzieżą w organizacjach i stowarzyszeniach młodzieżowych, stwierdzając: „Należy dążyć do uchwycenia całej młodzieży parafialnej w uznanych przez biskupa organizacjach młodzieży. We wszystkich organizacjach młodzieżowych wychowanie religijne jest pierwszym i najważniejszym zadaniem, gdzie nie jest możliwe stowarzyszeniowe zorganizowanie parafialnej młodzieży, należy bezwarunkowo próbować zapewnić jej obsługę duszpasterską na wspólnych zebraniach w kościele i poza nim w prawdziwym duchu młodzieżowym”⁴³. Na czele kierownictwa młodzieży w parafii miał stać proboszcz, który do współpracy mógł dobrać sobie prezesa.

Uczestnicy synodu dostrzegli również możliwość wychowania młodzieży poprzez sport z zastrzeżeniem jednak, aby wychowanie sportowe odbywało się według chrześcijańskich zasad i nie naruszało świętowania niedzieli⁴⁴.

W nauczaniu katechetycznym synod zalecał, aby nauczyciele religii stosowali się do planów nauk zatwierdzonych przez władzę kościelną. Podczas katechez powinni zachęcać do znajomości Ewangelii oraz kłaść większy nacisk na śpiewanie pieśni religijnych. Duchowni powinni nakłaniać rodziców dzieci szczególnie uzdolnionych do nauki w szkołach wyższych⁴⁵. Troską duszpasterską otoczono również młodzież pozaszkolną. Tej młodzieży miała zostać zapewniona posługa duszpasterska poprzez wspólne nabożeństwa, tygodnie religijne, dni skupienia, wspólne zebrania w kościele lub poza nim⁴⁶.

Osobną problematykę stanowiło duszpasterstwo wiejskie. W czasie obrad synodu wykazano ogromne zaniedbania w wychowaniu tamtejszej

⁴² Tamże, s.499.

⁴³ Tamże, s. 500.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 503.

⁴⁶ Tamże, s. 500.

młodzieży. Aby dokonać naprawy tego stanu synod nakłaniał duszpasterzy do wzmożonej aktywności na tym terenie. Jednocześnie stwierdzano, że wszystkie postanowienia dotyczące duszpasterstwa młodzieży miejskiej mają również zastosowanie do terenów wiejskich. Dotyczyło to zwłaszcza wczesnej komunii świętej dzieci.

Ponieważ na wsi ksiądz jest najczęściej jedynym duszpasterzem zachęcano, by do pomocy angażował również osoby świeckie⁴⁷. Mniejsze możliwości rekreacji młodzieży wiejskiej powinny być wykorzystane przez miejscowego proboszcza do tworzenie organizacji i stowarzyszeń katolickich. W nawet najtrudniejszych warunkach miały być utworzone stowarzyszenia Dzieciątka Jezus i Sodalicja Mariańska. Aby związki te mogły prowadzić swoją działalność, miejscowy proboszcz powinien zapewnić im odpowiednią kwotę z kolektory na rzecz młodzieży.

Jednym z najważniejszych problemów duszpasterstwa wiejskiego była praca w niedziele i święta. W te dni zdarzały się przypadki wykonywania prac polowych takich jak sadzenie ziemniaków czy zwożenie siana. W pracach tych uczestniczyła cała społeczność wiejska w tym również młodzież. Według zaleceń synodu, duszpasterz powinien wszelkimi sposobami interweniować na rzecz uświęcania niedzieli i świąt.

Postanowieniem synodu uroczystość Chrystusa Króla miała stać się ogólnodiecezjalnym świętem młodzieży. Patronem młodzieży został św. Wawrzyniec.

Istotnym elementem obrad synodalnych był program formacji kapłańskiej. Studentom teologii poświęcono jednak stosunkowo niewiele miejsca, spośród dwunastu uchwał synodalnych tylko dwie uchwały były poświęcone wychowaniu alumnów, przyszłych kapłanów diecezji gdańskiej. Ponieważ diecezja gdańska nie posiadała swojego seminarium⁴⁸, synod postanowił, aby klerycy byli specjalnie wprowadzeni w ryt i śpiew diecezji podczas kursu wakacyjnego przed święceniami kapłańskimi. Wszyscy studenci teologii powinni też zdać egzamin z języka polskiego. Miał on odbywać się przed święceniami kapłańskimi. Aby nauczyć się języka polskiego klerycy powinni byli przebywać przez pewien czas w środowisku polskim⁴⁹. Znajomość języka polskiego miała obowiązywać wszystkich

⁴⁷ Tamże, s. 502.

⁴⁸ Klerycy przeznaczeni do służby duszpasterskiej w diecezji gdańskiej studiowali m. in. w Pelplinie, Braniewie, Insbrucku i w Rzymie.

⁴⁹ *Uchwały...*, dz. cyt., s. 498.

księży⁵⁰. Stanowisko to było związane ze wzrostem liczebnym mniejszości polskiej w Gdańsku. Wpływ na taką postawę synodu wobec języka polskiego mieli kapłani polscy pracujący w Wolnym Mieście. Przychylną postawę w stosunku do nauki języka polskiego wykazał również biskup gdański Edward O'Rurke, który w słowie końcowym stwierdził: „Zobowiązaliśmy wszystkich księży, aby opanowali język polski. Także w przyszłości leżeć nam będzie na sercu duszpasterstwo katolików narodowości polskiej”⁵¹. Ta postawa świadczy o pozytywnym stosunku biskupa do Polaków gdańskich i ich religijnych potrzeb. W tym miejscu nie można zgodzić się z niektórymi badaczami, którzy chcieliby widzieć zarówno Edwarda O'Rurkego jak i biskupa Karola Spletta jako współpracowników ruchu hitlerowskiego w Gdańsku⁵².

Synod gdański uznał za konieczne dalsze kształcenie kapłanów. W celu lepszego zrozumienia problemów teologicznych miano powoływać zespoły robocze, które swym zasięgiem obejmowałyby zwłaszcza katechetykę, homiletykę, rytuał i śpiew, język polski, problematykę socjologiczną oraz studium encyklik papieskich⁵³. Celem popierania gorliwości naukowej u młodych kapłanów kuria biskupia miała co rok przysyłać im tematy do pisemnego opracowania.

Problematyka wychowawcza poruszona na I Synodzie Gdańskim wskazuje, jak wielką troskę wykazywał Kościół gdański wobec wychowania dzieci i młodzieży. Spotkania przebiegały w duchu liturgicznym, eucharystycznym i eklezjologicznym. A postanowienia synodu objęły także alumnów seminariów duchownych. Wykazano troskę o rozwój duchowy i intelektualny młodych kapłanów. I Synod Gdański był jednym z najważniejszych wydarzeń za rządów biskupa O'Rurkego.

Osobnym zagadnieniem synodalnym było utworzenie duszpasterstwa dla ludności polskiej mieszkającej na terenach Wolnego Miasta. Kwestia ta została dla ludności polskiej rozpatrzona pozytywnie, chociaż w praktyce ustalenia synodalne nie zawsze były wprowadzane w życie, na co wskazuje pismo mieszkańców Oliwy domagających się polskiej mszy

⁵⁰ E. Myczka, dz. cyt., s. 218.

⁵¹ Tamże.

⁵² Np. A. Chodubski, *Główne założenia polityki kulturalnej w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Rocznik Gdański” 1984, z. 2; A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920-1935*, Gdańsk 1978.

⁵³ *Uchwały...*, dz. cyt., s. 499.

i polskiego duszpasterstwa przy parafii katedralnej w Oliwie⁵⁴. Wybuch II wojny światowej uniemożliwił kontynuowanie dzieła synodalnego. Z dwunastu księży polskich pracujących na terenie Wolnego Miasta Gdańska jedynie dwaj uniknęli aresztowania⁵⁵. Siedmiu z nich oddało życie, wśród nich byli m. in. ks. Rogaczewski i ks. Komorowski rozstrzelani 1940 r. W Stutthofie⁵⁶. Postanowienia synodalne dotyczące wychowania zostały realizowane po zakończeniu II wojny światowej i pomimo upływu 66 lat są ciągle aktualne.

Zusammenfassung

Die erste Synode der katholischen Kirche in Danzig hat im Jahre 1935 (in zehn Jahre nach der Gründung der Diözese) stattgefunden. Der Danziger Bischof war damals Eduard Graf O'Rourke aus Basin bei Minsk in Weißrußland. Während der Beratungen der Synode sind verschiedene Probleme des Lebens der örtlichen Kirche berührt worden. Es waren unter anderen: die Erziehung und Ausbildung der Kinder und Jugend, die kirchliche Barmherzigkeitsaktion, die katholische Vereinigungen und die Seelsorge der Polen in der Freien Stadt Danzig. Eine zweifellose Errungenschaft der Polnischen Priester auf der ersten Synode zu Danzig ist die Einführung des Erfordernisses der Kenntnisse der polnischen Sprache für alle neuausgeweihte Priester in der Danziger Diözese geworden.

⁵⁴ Zbiory archiwalne Franciszka Kamuszki.

⁵⁵ A. Drzycimski, *Diecezja Gdańska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 103.

⁵⁶ S. Kościelak, dz. cyt., s.123.

Ks. MIROSŁAW PARACKI
GDAŃSK

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH I TROSKA O CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO W DIECEZJI GDAŃSKIEJ

Wstęp

Znamienną część publicznego życia Jezusa Chrystusa stanowi głoszenie obecności królestwa Bożego na ziemi wraz z uzdrawianiem chorych. Ewangelista Mateusz dobitnie stwierdza: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. A wieść o Nim rozeszła się po całej Syrii. Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał” (4,24-24). Zbawienie przyniesione przez Chrystusa faktycznie polega na wybaczeniu grzechów i przywracaniu zdrowia, a tym samym zmierza do tworzenia pełnej komunii człowieka z Bogiem. Jezus to Lekarz, którego potrzebują wszyscy ludzie chorzy i grzeszni (por. Mk 2,17). Pragnąc kogoś uleczyć, Jezus posługuje się znakami, np. śliną, włożeniem rąk, błotem, ale uzdrowienie dokonuje się dzięki mocy, która wychodzi od Niego i przenika danego człowieka. Tę samą moc przekazał Nauczyciel swoim uczniom, których posłał, by głosili królestwo Boże i wypędzali duchy nieczyste. Na tej podstawie apostołowie posiadając moc od Jezusa Chrystusa wyrzucali wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali (por. Mk 6,12-13; Mt 10,7-8). Powierzoną misję realizowali również po zmartwychwstaniu i po wniebowstąpieniu Mistrza z Nazaretu głosząc Ewangelię, nakładając ręce na chorych i uzdrawiając ich (por. Mk 16,16-20; Dz 3,6-10; 8,6-7). Praktyka Dwunastu oraz ustanowionych przez nich prezbiterów była znana w pierwotnym Kościele, stąd Nowy Testament stwierdza: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nam nim i nama-

ścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5,14-15)¹. Powyższe stwierdzenie apostoła Jakuba jest potwierdzeniem, że działanie wspólnoty Kościoła, a konkretnie prezbiterów, jest przedłużeniem działalności Jezusa, który zbawia, a modlitwa i olej wskazują na działanie łaski Bożej, która wyzwala człowieka ze stanu ludzkiej słabości².

W niniejszej artykule pragniemy przedstawić normatywne nauczanie Kościoła dotyczące sakramentu namaszczenia chorych oraz jego praktyczną realizację w diecezji gdańskiej do Soboru Watykańskiego II. W badaniach naszych stawiamy następujące pytania: jak rozumiano sakrament chorych oraz jaką posługiwano się terminologią? Na postawione kwestie będziemy szukać odpowiedzi w normatywnym nauczaniu Kościoła oraz w dokumentach znajdujących się w archiwach parafialnych diecezji gdańskiej.

1. Dokumenty Kościoła powszechnego

Dokumenty Kościoła świadczą, że celebrowanie sakramentu chorych oraz jego rozumienie rozwijały się w ciągu wieków istnienia Oczarni Jezusa Chrystusa. W zarysie przedstawimy najważniejsze dokumenty oraz wybrane z nich zagadnienia dotyczące sakramentu chorych.

Najstarszy zachowany dokument to list papieża Innocentego I do Decencjusza, biskupa Gubbio, z roku 416, w którym papież wyjaśnia, że słowa Jk 5,14-15 odnoszą się do „chorych wiernych, którzy mogą być namaszczeni świętym olejem namaszczenia, przygotowanym przez biskupa”. (...) Nie można nim namaszczać pokutujących, bo mamy do czynienia z sa-

¹ Tekst ten to *locus classicus* sakramentu namaszczenia chorych, stąd dla pogłębienia egzegezy warto sięgnąć do jego komentarzy, np. J. Michl, *Le lettere cattoliche*, Brescia 1968; F. Mussner, *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970; E. Cothenet, *La quérison comme signe du Royaume et l'onction des malades (Jc 5,13-16)*, w: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Roma 1975; G. Marconi, *La malattia come punto di vista: esegesi di Gc 5,13-20*, Rev. Bibl., 1(1990), s. 57-72; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, 133-136; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 505; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 1639.

² Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 258-268.

kramentem. Jeżeli bowiem komuś odmawia się innych sakramentów, jakżeż można mu udzielać jednego z sakramentów”³.

Kolejny dokument, na który trzeba zwrócić uwagę, to dekret dla Ormian Soboru Florenckiego z 1439 roku, który określa cztery elementy konstruujące sakrament namaszczenia: „Materią jest olej z oliwek pobłogosławiony przez biskupa. Sakramentu tego należy udzielać jedynie choremu w niebezpieczeństwie śmierci. Należy namaszczać w następujących miejscach: oczy ze względu na wzrok, uszy ze względu na słuch, nozdrza jako siedzibę zmysłu powonienia, usta ze względu na smak i mowę, ręce ze względu na dotyk, nogi ze względu na chodzenie, okolice nerek ze względu na przyjemność z nimi związaną. Formułą tego sakramentu są słowa: «Przez to święte namaszczenie i swoje dobrotliwe miłosierdzie, niech ci odpuści Pan, cokolwiek zawiniłeś wzrokiem itd.». Podobnie przy innych zmysłach”⁴.

Na XIV sesji Soboru Trydenckiego w 1551 roku podjęto dyskusję dotyczącą sakramentu namaszczenia chorych, który wówczas najczęściej nazywano „ostatnim namaszczeniem”⁵. Sobór uczy: „Namaszczenie to należy dawać chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających. Jeśliby chorzy po przyjęciu namaszczenia wrócili do zdrowia, mogą powtórnie korzystać z pomocy tego sakramentu, gdyby wpadli w inne podobne niebezpieczeństwo życia” (nr 515). Warto zauważyć, że nauka soboru przewycięża jednowymiarowość sakramentu namaszczenia chorych, który dominował w czasach karolińskich i w średniowieczu, a opowiada się za jego wielokrotnością.

Sobór Watykański II porusza dwie zasadnicze kwestie dotyczące sakramentu namaszczenia chorych. Pierwsza dotyczy terminologii, a druga

³ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (BF), oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, n. 510. W liście papieża Innocentego I do Decencjusza czytamy, że nie tylko biskup, ale kapłani i wszyscy chrześcijanie mogą używać olej do namaszczenia w potrzebie własnej lub swoich bliskich. Stwierdzenie to było dla niektórych teologów dowodem, że szafarzami sakramentu namaszczenia były również osoby świeckie. Ostatnia teza jednak nie jest słuszna, gdyż nie synchronizuje z następnymi wypowiedziami Innocentego I.

⁴ Por. BF, nr 511.

⁵ Sobór Trydencki mówi zamiennie o „namaszczeniu chorych” (por. BF, nr 513, 517), „ostatnim namaszczeniu” (nr 516) oraz o „sakramencie umierających” (nr 515).

skutków tego sakramentu. Sobór w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* rezygnuje z określenia „ostatnie namaszczenie”, a opowiada się wyraźnie za „namaszczeniem chorych”. Termin ten na pewno precyzyjnie określa odbiorcę tego sakramentu. Sobór stwierdza, że namaszczenie chorych „nie jest sakramentem przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia zatem pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy wiernym zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości”⁶. Druga kwestia wiąże się ze skutkami sakramentu chorych. Sobór w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* mówiąc o skutkach tego sakramentu podkreśla ścisłą więź cierpienia oraz choroby człowieka z męką i śmiercią Jezusa Chrystusa. Tak uczy: „Przez święte chorych namaszczenie i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i umiłowanemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił (por. JK 5,14-16), a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa (por. Rz 8,17; Kol 1,24; 2 Tm 2,11-12; 1 P 4,13), przysparzali dobra Ludowi Bożemu”⁷.

Nauka Soboru Watykańskiego II została pogłębiona poprzez kolejne dokumenty Kościoła oraz liczne opracowania teologiczne dotyczące sakramentu namaszczenia chorych, i na pewno zasługuje na odrębne przedstawienie⁸. Przedmiotem refleksji teologiczno-pastoralnej tego ar-

⁶ Por. Konstytucja o liturgii świętej „*Sacrosanctum Concilium*” (KL), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 73.

⁷ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*” (KK), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 11.

⁸ Por. Paweł VI, List Apostolski *Pastorale munus* (30.11.1963), „*Acta Apostolicae Sedes*” (AAS), 56 (1963), s. 5-12; Paweł VI, List Apostolski *Sacram Liturgiam* (25.01.1964), AAS, 56 (1964), s. 136-144; Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Sacram Unctionem Infirmorum* (30.11.1972), AAS, 65 (1972), s. 5-9; Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984), AAS, 76 (1984), s. 201-250; Jan Paweł II, List Apostolski *Dolentium hominum* (11.02.1985), AAS, 77 (1985), s. 457-461; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, 356-363; B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986; tenże, *Nowe obrzędy namaszczenia chorych: jako problem katechetyczno-homiletyczny*, „*Collectanea Theologica*” (CT), 45 (1975), z. 2, s. 123-136; tenże, *Śmierć chrześcijanina w świetle odnowionych obrzędów wiatyku*, CT, 45 (1975), z. 4, s. 133-144; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 133-154; J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988; tenże, *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia. Poszukiwania historyczno-liturgiczne*, „*Studia Gnesnensia*” (SG), 3 (1977), s. 53-73; tenże, *Pastoral-*

tykułu, jak już wcześniej zostało zaznaczone, jest nade wszystko nauka Kościoła do Vaticanum II, stąd zostały jedynie przedstawione najważniejsze dokumenty i wybrane z nich zagadnienia mówiące o sakramencie namaszczenia chorych.

2. Nauczanie Kościoła gdańskiego

Stolica Apostolska 24 kwietnia 1922 r. ustanowiła na terenie Wolnego Miasta Gdańska Administrację Apostolską, mianując równocześnie Administratorem Apostolskim ks. bpa Edwarda O'Rourke. Dnia 30 grudnia 1925 r. została erygowana diecezja gdańska, bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej. Ordynariuszem diecezji został dotychczasowy Administrator Apostolski, który kierował diecezją do 13 czerwca 1938 roku. Drugim biskupem gdańskim został Karol Maria Splett (1938-1945), który po polityczno-propagandowym procesie w 1946 r. został wtrącony na 8 lat do więzienia, a następnie zamieszkał w Niemczech. Trzecim ordynariuszem diecezji gdańskiej został 8 grudnia 1956 r. ks. bp Edmund Nowicki, który pasterzował Kościołowi lokalnemu do swojej śmierci tj. do 10 marca 1971 roku⁹.

ne i teologiczne implikacje nowego obrzędu namaszczenia chorych, „Ateneum Kapłańskie” (AK), 68 (1975), s. 120-130; tenże, *Teologia choroby a sakrament namaszczenia chorych*, SG, 4 (1976), s. 83-104; tenże, *Właściwe rozumienie i stosowanie sakramentu chorych*, AK, 71 (1978), s. 335-345; tenże, *Spotkanie z Chrystusem uzdrawiającym w sakramencie chorych*, „Seminare”, 12 (1996), s. 79-104; J. Sermak, *Bogactwo sakramentów*, Kraków 2002, s. 99-106.

⁹ Por. *III Synod Gdański*, Gdańsk 2001, s. 26-30. Najnowsze opracowania dotyczące powstania diecezji gdańskiej: A. Rotta, *Diecezja Gdańska – okoliczności powstania*, „Univesitas Gedanensis”, 1-2 (2000), s. 7-14; T. Balicki, *Powołanie samodzielnej jednostki kościelnej na terenie Wolnego Miasta Gdańska*, „Studia Gdańskie” (StGd), 2000, s. 221-249; M. Paracki, *Ustanowienie diecezji gdańskiej w 1925 r.*, „Teki Gdańskie”, 2 (2000), s. 101-109; tenże, *Erygowanie diecezji gdańskiej w 1925 roku*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej” (MDG), 10-12 (2001), s. 568-583. Bogaty materiał biograficzny dotyczący pasterzy Kościoła gdańskiego można znaleźć w: S. Bogdanowicz, *Akta Edwarda O'Rourke w Sankt Petersburgu*, Pelplin 1999; tenże, *Akta Edwarda O'Rourke w Rzymie*, Pelplin 1999; tenże, *Karol Maria Splett Biskup Gdański*, Gdańsk 1995; tenże, *Edmund Nowicki Biskup Gdański*, Gdańsk 1996.

Sięgając do nauczania tych pierwszych trzech biskupów gdańskich pragniemy przedstawić najważniejsze treści ich przepowiadania odnoszące się do sakramentu namaszczenia chorych oraz osób dotkniętych cierpieniem. Jednocześnie sięgniemy również do dokumentów diecezjalnych podejmujących pasterską troskę o osoby dotknięte chorobą i cierpieniem.

Bp Edmund Nowicki w *Liście do chorych* w 1962 roku nauczał, że duszpasterz w swojej wielorakiej pracy kapłańskiej powinien nie tylko obejmować tych, którzy uczestniczą w niedzielnej Eucharystii czy w okolicznościowych nabożeństwach w ciągu roku liturgicznego, ale powinien obejmować i tych, którzy poprzez chorobę i cierpienie są wielkim skarbem Kościoła¹⁰.

W liście pasterskim z 1932 roku bp Edward O'Rourke stwierdza, że do jednych z najpoważniejszych problemów ludzkiej egzystencji należy postawa wobec cierpienia i choroby. Człowiek podczas choroby doświadcza swojej niemocy, ograniczenia, skończoności. W czasie cierpienia i choroby może powstać w człowieku bunt przeciw Bogu lub głębsze, dojrzałe zbliżenie się do Niego. Każde cierpienie – uczy pierwszy ordynariusz gdański – ma znaczenie naturalne i nadprzyrodzone. W znaczeniu przyrodzonym cierpienie dotyka człowieka co do jego doczesnego powodzenia i szczęścia. Dlatego sama natura ludzka broni się przed cierpieniem i chorobą. W znaczeniu nadprzyrodzonym cierpienie daje możliwość wyzwolenia się duszy ludzkiej od zbytowego przywiązania do spraw ziemskich i zwrócenia się ku Bogu. W czasie choroby, gdy ciało w skutek słabości skłania do rzeczy ziemskich, konieczne jest, by chrześcijanin wzmacniał siły ducha. Pierwszorzędną sprawą jest łączność z Bogiem poprzez wytrwałą i ustawiczną modlitwę. Modlitwa bowiem wytwarza w duszy ludzkiej podatny grunt dla działania łaski Bożej, umacnia w chwilach pokusy i krzepi ludzką słabość. Modlitwa rozbudza sumienie, poczucie odpowiedzialności, czyni nas pokornymi, wzmacnia wiarę, nadzieję i miłość, i zachęca do częstego przystępowania do sakramentów świętych¹¹. Zjednoczenie cierpiącego chrześcijanina z Bogiem poprzez modlitwę i sakramenty święte – uczy bp Edmund Nowicki w *Liście do chorych* – pozwala choremu jeszcze bardziej

¹⁰ Por. E. Nowicki, *List do chorych*, MDG, 1962, s. 25-26. W 1968 roku bp Nowicki wydał *Instrukcję w sprawie duszpasterskiego obowiązku zapewnienia wiernym świętych sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci*, zob. MDG, 1968, s. 258-259.

¹¹ Por. E. O'Rourke, *List pasterski o nadziei, cierpliwości w cierpieniu i modlitwie* (2.02.1932), *Akta Kurii Biskupiej* (AKB) II.

zrozumieć cierpienie Jezusa dokonane na krzyżu dla zbawienia świata, a tym samym ofiarować swoje cierpienie, w łączności ze Zbawicielem, w intencji ludzkości. Człowiek poprzez cierpienie ma szczególną łaskę u Boga, u którego może wyprosić o wiele więcej niż człowiek zdrowy. Pasterz Kościoła gdańskiego zachęca chorych, by modlitwy i własne cierpienia ofiarowali w następujących intencjach: o pokój na świecie, błogosławieństwo dla przygotowującego się Soboru Watykańskiego II oraz o powrót do owczarni Jezusowej wszystkich błądzących chrześcijan. Czas cierpienia i choroby niech będzie okazją do zjednoczenia się z Bogiem poprzez modlitwę i czytanie Pisma Świętego, zwłaszcza Nowego Testamentu.

Kościół – przypomina bp Nowicki – od samego początku z wielką czcią i miłością pochyła się nad chorymi¹². W liście św. Jakuba bowiem czytamy: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana” (5,15). Każdy chrześcijanin będący w niebezpieczeństwie śmierci jest zobowiązany do przyjęcia sakramentów świętych (CIC 864, 994)¹³. Dlatego kapłani i lud wierny – poucza *Katechizm Gdański* z 1940 roku – powinni dbać, by osoby zagrożone śmiercią z powodu choroby, starości lub ciężkiej operacji zostały zaopatrzone sakramentami świętymi¹⁴. Szafarzem zwyczajnym tego sakramentu jest proboszcz miejsca, w którym przebywa chory lub w razie konieczności inny kapłan po uzyskaniu domniemanego lub wyraźnego pozwolenia proboszcza (CIC 938, 397, 462, 514, 735). Sakrament namaszczenia może przyjąć każdy człowiek ochrzczony po ukończeniu siódmego roku życia. Materią dalszą sakramentu namaszczenia chorych jest olej z oliwek poświęcony przez biskupa lub przez upoważnionego przez Stolicę Apostolską kapłana, zaś bliższą jest namaszczenie pięciu zmysłów (CIC 937).

Bp E. Nowicki zobowiązał dziekanów poszczególnych dekanatów diecezji gdańskiej do osobistego lub przez upoważnionego na piśmie posłańca odbioru olejów świętych poświęconych przez biskupa w Wielki Czwartek w świątyni katedralnej. Obowiązkiem dziekana jest także rozdzielenie olejów świętych do poszczególnych kościołów na terenie dekanatu¹⁵. Dziekan powinien również dopilnować, by w dekanacie odbywały się

¹² Por. E. Nowicki, *List do chorych*, dz. cyt., s. 25-27.

¹³ Por. *Codex Iuris Canonici* 1917 (CIC).

¹⁴ Por. *Katechizm Gdański*, Gdańsk 1940, s. 95-96.

¹⁵ Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach dziekanów*, MDG, 1957, s. 376.

nabożeństwa dla chorych, a także by kapłani podczas nauczania uświadamiali o obowiązku zawołania kapłana do chorego¹⁶ oraz by duszpasterską troską objęci byli chorzy świeccy i kapłani. Obowiązkiem dziekana są odwiedziny chorego konfratry w celu zapewnienia opieki i przyjęcia sakramentów świętych. Dziekan choremu kapłanowi powinien pomóc w uregulowaniu spraw doczesnych i zbadać, czy chory wykonał zobowiązania mszalne, manualne i funduszowe, czy sporządził ważny testament oraz czy należycie oddzielił majątek osobisty od majątku kościelnego i beneficjalnego. W przypadku ciężkiej choroby dziekan zobowiązany jest do powiadomienia Gdańskiej Kurii Biskupiej¹⁷.

3. Praktyczna realizacja nauczania

Analizując dokumenty Kościoła powszechnego i partykularnego widzimy wielką troskę o kontynuowanie misji uzdrawiania i zbawiania, jaką pozostawił Jezus Chrystus w sakramencie namaszczenia chorych. Sięgając do dokumentów archiwalnych w 46 parafiach Kościoła Gdańskiego nie znajdujemy wiele informacji o praktyce celebracji tego sakramentu w okresie przed Vaticanum II. Dokumenty te, a zwłaszcza sprawozdania duszpasterskiej podają, że parafie posiadały olej chorych. Przechowywany był w naczyniu połączonym¹⁸, szklanym¹⁹ lub z masy²⁰. Naczynie z olejem świętym znajdowało się najczęściej w szafie w zakrystii i w biurze parafialnym na plebanii²¹. W niektórych parafiach Kościoła gdańskiego przechowywano olej św. także w kościołach filialnych²². Bardzo często naczynie wraz z olejem chorych znajdowało się w bursie. Olej św. pobłogosła-

¹⁶ Por. *Postulat Biskupów Polski*, w: *Sakramenty Święte w duszpasterstwie*, Poznań 1962, s. 197.

¹⁷ Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach dziekanów*, dz. cyt., s. 375; *Sprawozdanie z Kongregacji Dekanalnej dekanatu Gdańsk II*, MDG, 1961, s. 396.

¹⁸ Por. *Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej (Spr. wiz. dziek.) 1961*, w: *Archiwum (Arch.) Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu*.

¹⁹ Por. *Księga wizytacji (Ks. wizyt.) 1961*, w: *Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach*.

²⁰ Por. *Ks. wizyt. 1961*, w: *Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Marzęcinie*.

²¹ Por. *Ks. wizyt. 1961*, w: *Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim*, *Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze*, *Arch. św. Ignacego w Gdańsku Orunii*.

²² Por. *Ks. wizyt. 1961*, w: *Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie*.

wiony przez pasterza diecezji w Wielki Czwartek odbierali dziekani lub kapłani przez nich delegowani. Natomiast proboszczowie odbierali olej św. od dziekana. Podczas wizytacji kanonicznej sprawdzano w parafiach naczynia i miejsce, w którym przechowywano olej święty²³.

Sięgając do parafialnych ksiąg zmarłych i chorych można przekonać się, że szafarzem tego sakramentu był zawsze kapłan, który jak Chrystus pochylał się nad cierpiącym i chorym człowiekiem. Najczęściej kapłani udzielali sakramentu namaszczenia chorych osobom, które były bardzo ciężko chore i umierające. Taka postawa kapłanów wynikała z nauczania Kościoła oraz z przepisów diecezjalnych, które przypominały o obowiązku chrześcijanina przyjęcia sakramentów świętych przed śmiercią.

Na potwierdzenie tej praktyki przychodzi nam świadectwo ks. Józefa Boducha proboszcza parafii pw. bł. Doroty z Mątowów Wielkich, który opisuje trud duszpasterski związany z posługą sakramentalną wobec osób chorych i umierających. Niekiedy było wiele niedogodności wynikających ze złej pogody czy ze złego stanu szlaków komunikacyjnych. W okresie wiosennym i jesiennym było bowiem wiele roztopów i błota, a w okresie zimowym bywały obfite opady śniegu, który zupełnie zasypywał drogi. Trudności pogodowe czy komunikacyjne, a nawet własna choroba kapłana nie stanęły jednak na przeszkodzie, by pospieszyć z posługą sakramentalną do chorego. Kiedy odległość z plebanii do domu chorego była znaczna, wówczas najczęściej wierni przyjeżdżali po kapłana. W sytuacjach wyjątkowych – jak dalej opisuje ks. Boduch – kapłan udawał się do chorego pieszo lub konno. Podczas takich wizyt ubrany był w sutannę, komżę i stulę. W bursie niósł Najświętszy Sakrament i oleje święte. Najczęściej w drodze do chorego towarzyszyła także osoba trzymająca latarnię oraz dzwonek. Wierni, kiedy usłyszeli bicie dzwonka i zobaczyli kapłana spieszącego do chorego z wielką pobożnością klękali przed Najświętszym Sakramentem. Po przybyciu do chorego, kapłan, poprzez sakrament spowiedzi św. go chorego z Bogiem i Kościołem oraz udzielał komunii świętej. Natomiast kiedy chory umierał udzielał namaszczenia olejem św. według rytuału. Proboszcz parafii pw. bł. Doroty z Mątowów Wielkich nie tylko udawał się do chorych parafian, ale również w okresie wojennym do umierających partyzantów²⁴.

²³ Por. *Spr. wiz. dziek. 1958*, w: *Arch. NSJ w Sopocie*.

²⁴ Por. J. Boduch, *Moje doświadczenie duszpasterskie przy zaopatrywaniu chorych sakramentami świętymi*, MDG, 1968, s. 265-267.

Z ksiąg znajdujących się w archiwach parafialnych wynika, że najczęściej kapłani Kościoła gdańskiego udzielali sakramentu namaszczenia chorych w domu²⁵, ale także w szpitalu²⁶. Jeśli chory był w domu, wówczas najczęściej udzielał tego sakramentu proboszcz wspólnoty parafialnej, do której należał chory²⁷. Natomiast gdy chory znajdował się w szpitalu, wówczas posługę namaszczenia udzielał kapelan szpitala²⁸. Kapelanami szpitali byli kapłani diecezjalni jak i zakonni, którzy na każdą prośbę chorego lub rodziny, a także personelu medycznego spieszyli z posługą sakramentu namaszczenia²⁹.

Z analiz ksiąg zmarłych znajdujących się w archiwach parafialnych wynika, że zdecydowana większość zmarłych przyjmowała przed śmiercią sakramenty święte. Liczba zmarłych bez sakramentów świętych jest bardzo mała. W parafiach mniejszych na ogólną liczbę zmarłych w danym roku spotykamy jedną lub dwie osoby, które umarły bez sakramentów³⁰. Natomiast w parafiach większych liczba zmarłych bez sakramentów św. była wyższa i wynosiła od trzech do czternastu osób³¹. Najczęściej powodem nie przyjęcia sakramentu namaszczenia przed śmiercią był nagły lub tragiczny zgon. Ze sprawozdań duszpasterskich dowiadujemy się, że zasadniczo nikt z wiernych nie odmawiał przyjęcia „ostatnich sakramentów świętych” przed śmiercią³². Spotykamy jednak rzadkie przypadki, kiedy wierni będąc w ciężkiej chorobie, odmówili przyjęcia sakramentów świętych³³. Powodem odmówienia sakramentów świętych były: wieloletnie zaniedba-

²⁵ Por. *Księga chorych* (Ks. chor.), 3/1956, w: *Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Marzęcinie*.

²⁶ Por. *Księga zmarłych* (Ks. zm.), 20/1928, 13/1960, w: *Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach*.

²⁷ Por. *Ks. chor.* 5/1960, w: *Arch. św. Mikołaja w Łęgowie*; *Ks. zm.* 19/1960, w: *Arch. św. Jerzego w Sopocie*.

²⁸ Por. *Ks. zm.* 23/1928, 10/1960, w: *Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach*.

²⁹ Por. *Spr. wiz. dziek.* 1948, w: *Arch. NSJ w Sopocie*.

³⁰ Por. *Ks. zm.* 1960, w: *Arch. MB Różańca św. w Gdańsku Przymorzu*, *Arch. św. Elżbiety w Lubiszewie*, *Arch. Królowej Korony Polskiej w Lubiewie*.

³¹ Por. *Ks. zm.* 1960, w: *Arch. św. Jerzego w Sopocie*, *Arch. św. Józefa w Malborku Kaldowie*.

³² Por. *Ks. wizyt.* 1961, w: *Arch. św. Mikołaja w Łęgowie*, *Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze*, *Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu*.

³³ Por. *Ks. zm.* 3/1958, w: *Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie*; *Ks. chor.* 42/1960, w: *Arch. Bożego Ciała w Pęgowie*.

nie sakramentu spowiedzi św. oraz przeświadczenie, że przyjęcie sakramentów św. podczas choroby jest zwiastunem bliskiej śmierci³⁴. Z tej to przyczyny chorzy odmawiali przyjęcia olejów świętych, a także najczęściej prosili kapłana o namaszczenie olejem świętym w przypadkach agonalnych.

Dlatego, jak mówił w 1962 roku podczas duszpasterskich dni skupienia w Gdańsku Oliwie ks. Wacław Schenk³⁵, kapłani powinni unikać wyrażenia „ostatnie namaszczenie”³⁶, a powrócić do nazwy „namaszczenie chorych” lub „sakrament chorych”. Posługiwanie się właściwą terminologią oraz pouczanie wiernych o istocie namaszczenia chorych przyczyni się do tego, że wierni na początku poważnej choroby będą przyjmowali ten sakrament³⁷. Kapłani Kościoła gdańskiego, podczas duszpasterskich dni skupienia w 1962 roku otrzymali wiele cennych uwag dotyczących duszpasterstwa ludzi chorych oraz zapoznali się z nowym rytuałem sakramentu uzdrowienia³⁸.

W praktyce Kościoła gdańskiego zauważamy, że kapłani nie tylko sumiennie spieszyli z posługą sakramentalną do osoby będącej w niebezpieczeństwie śmierci, ale również troszczyli się o człowieka podczas trwania jego choroby. Sprawozdania duszpasterskie wykazują, że w parafiach organizowano tzw. dni chorych. Odbywały się one podczas rekolekcji, a nade wszystko podczas tygodnia miłosierdzia. Do świątyni parafialnej przywożono wówczas chorych, którzy korzystali z sakramentu pokuty i pojednania oraz przystępowali do Stołu Pańskiego podczas mszy świętej celebrowanej w ich intencji. Podczas tygodnia miłosierdzia w 1958 roku w całym Kościele gdańskim liczba chorych przystępujących do Stołu Pańskiego wynosiła 924 osoby, a w 1961 roku 1911³⁹.

³⁴ Por. J. Boduch, *Moje doświadczenie...*, dz. cyt., s. 267.

³⁵ Wśród wielu publikacji dotyczących osoby W. Schenka znajdujemy: *Profesor i duszpasterz. Studia liturgiczno-pastoralne*, t. I, red. H. Sobieczko, Opole 1988, s. 1-108.

³⁶ Już przed Soborem Watykańskim II zastąpiono określenie „ostatnie namaszczenie” nazwą „namaszczenie chorych”, np. *Katechismus der Bistümer Deutschlands*, 1955; J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956.

³⁷ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentu namaszczenia chorych w duszpasterstwie parafialnym*, MDG, 1963, s. 322.

³⁸ Por. Z. Pawłowicz, *Duszpasterskie dni skupienia*, MDG, 1959, s. 314.

³⁹ Por. E. Myczka, *Sprawozdanie z XIX. Tygodnia Miłosierdzia 1963 w diecezji gdańskiej*, MDG, 1964, s. 283.

W niektórych parafiach diecezji gdańskiej po zakończonej Eucharystii odbywała się dla chorych agapa w salce parafialnej⁴⁰. Natomiast osoby obłożnie chore, które nie mogły uczestniczyć w Eucharystii i w agapie, odwiedzał kapłan po mszy świętej⁴¹. Spotkania z osobami chorymi odbywało się również podczas wizytacji kanonicznej. Pasterz diecezji celebrował wówczas mszę świętą dla chorych. Podczas kazania ukazywał sens cierpienia, zachęcał chorych do korzystania z sakramentów św. oraz przedstawiał intencje, w których chorzy mogą ofiarować swoje cierpienie. Po celebracji Eucharystii udzielał chorym zgromadzonym w kościele apostołskiego błogosławieństwa⁴². Ze sprawozdań z wizytacji kanonicznej dowiadujemy się, że biskup diecezjalny odwiedzał także w domu osoby obłożnie chore i udzielał im pasterskiego błogosławieństwa. Niekiedy jednak podczas wizytacji kanonicznej nie było spotkań z chorymi. Przyczyną było zaniedbanie duszpasterza parafii lub zwyczajny brak czasu⁴³.

W okresie powojennym zauważamy w Kościele gdańskim praktykę odwiedzania chorych nie tylko w niebezpieczeństwie śmierci, ale w ciągu całego roku liturgicznego. Z nielicznych ksiąg chorych wynika, że najczęściej w okresie Adwentu i Wielkiego Postu duszpasterz parafii udawał się do domu chorego. Osoba chorująca korzystała wówczas tylko z sakramentu pokuty i pojednania oraz przyjmowała komunię świętą. Duszpasterze parafii podczas rekolekcji czy niedzielnych kazania zachęcali wiernych do apostołstwa wobec chorych. Odpowiadając na wezwania kapłana zarówno dzieci, młodzież, dorośli oraz siostry zakonne udawali się do chorych i służyli im swoją pomocą⁴⁴. Także osoby należące do bractw czy stowarzyszeń miłosierdzia nawiedzały chorych. W jednej z kronik parafialnych czytamy np. o działalności Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia, które w 1948 roku zajęły się opieką i dożywianiem osób chorych⁴⁵.

Opieka duszpasterska nad chorymi to nie tylko troska nad cierpiącymi osobami świeckimi należącymi do danej wspólnoty parafialnej, ale także nad chorującymi kapłanami. Bp Nowicki przypominał, że obowiąz-

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. *Kronika parafialna (Kr. par.) 1961*, w: *Arch. NSJ w Pszczółkach*.

⁴² Por. *Ks. wizyt. 1961*, w: *Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim, Arch. NSJ w Pszczółkach*.

⁴³ Por. *Ks. wizyt. 1961*, w: *Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu*.

⁴⁴ Por. E. Myczka, *Sprawozdanie z XIX Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 285.

⁴⁵ Por. *Kr. par. 1948*, w: *Arch. św. Jerzego w Sopocie*.

kiem dziekana oraz współbraci w kapłaństwie jest troska o chorego konfratra⁴⁶. Kapłani Kościoła gdańskiego w wielu przypadkach troszczyli się, by chorzy księża przystępowali do sakramentów św. oraz w godzinie śmierci przyjęli sakrament namaszczenia⁴⁷. Niekiedy jednak spotykamy zaniedbania. W 1961 roku podczas kongregacji dekanalnej dekanatu Gdańsk II stwierdzono, że kapłani dekanalni zaniedbują się w opiece nad chorymi współbraćmi, co jest przyczyną zgorszenia dla wiernych świeckich⁴⁸.

Z dokumentów archiwalnych wynika, że duszpasterze i wierni, choć troszczyli się o osoby chore i cierpiące, to jednak uważali, że sakrament chorych jest ostatnią pomocą, jaką Kościół świadczy człowiekowi umierającemu. Postawa ta uwydatniała się podczas spotkań z chorymi czy to w świątyni parafialnej czy też w domu rodzinnym, gdzie chorzy przystępowali do sakramentu pokuty i pojednania oraz komunii świętej, a nie do sakramentu namaszczenia chorych.

W okresie przedwojennym nie prowadzono specjalnych ksiąg chorych, gdyż zasadniczo udzielenie sakramentów przed śmiercią zapisywano w księgach zmarłych. Niektóre księgi zmarłych posiadały specjalną rubrykę, do której należało wpisać, jakie zostały udzielone sakramenty przed śmiercią. Duszpasterze zapisywali niekiedy w księgach zmarłych tylko ogólne potwierdzenie, że osoba przyjęła sakramenty św. przed śmiercią lub stwierdzenie, że zmarła bez przyjęcia sakramentów świętych.

W okresie powojennym widzimy jednak większą dokładność w prowadzeniu ksiąg zmarłych, w których duszpasterze wyszczególniali szafarza sakramentów oraz jakie sakramenty św. zostały udzielone osobie przed śmiercią⁴⁹. Niektóre jednak księgi zmarłych z okresu przedwojennego nie posiadały specjalnej rubryki, do której można by wpisać, jakie sakramenty przyjęła osoba zmarła przed zgonem. W takiej sytuacji duszpasterze wpisywali tę informację w adnotacjach księgi zmarłych.

Natomiast w okresie powojennym spotykamy w archiwach parafialnych zeszyty lub księgi chorych. Badając 46 archiwów parafialnych w 9 znaleźliśmy księgi chorych prowadzone w tym okresie. Na ich podstawie możemy przedstawić następujące dane statystyczne z lat 1957-1962, które

⁴⁶ Por. E. Nowicki, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach dziekanów*, dz. cyt., s. 375.

⁴⁷ Por. Ks. zm. 55/1959, w: *Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chełmie*.

⁴⁸ Por. *Kongregacja dekanalna dekanatu Gdańsk II*, dz. cyt., s. 396.

⁴⁹ Por. Ks. zm. 5/1946, w: *Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach*.

świadczą o nieustannie wzrastającej trosce duszpasterzy o osoby dotknięte krzyżem choroby i cierpienia.

Parafia	1957	1958	1959	1960	1961	1962
Święta Trójca – Gdańsk Oliwa	309	313	288	256	242	234
MBNP – Pruszcz Gdański	18	57	46	64	38	73
Św. Mikołaj – Łęgowo	4	6	9	17	17	12
Przemienienie Pańskie – Sobowidz	14	5	6	7	7	4
Boże Ciało – Pręgowo			61	69	68	88
Przemienienie Pańskie – Nowy Dwór Gdański					26	7
MB Saletyńska – Sobieszewo	12	11	19	12	9	16
MBNP – Gdańsk Brętowo				22	55	99
Niepokalanego Poczęcia NMP – Marzęcino	19	13	7	7	8	12
Razem	376	405	436	454	470	545

W księgach chorych duszpasterz zapisywał dane personalne, a czasami również adres zamieszkania chorej osoby oraz datę przyjęcia sakramentów świętych⁵⁰. W niektórych księgach chorych zapisywano również dane personalne szafarza sakramentów oraz, jakie sakramenty św. zostały udzielone osobie chorej⁵¹. Analizując te księgi musimy stwierdzić, że sakrament chorych był udzielany jedynie osobom umierającym. Słusznie więc stwierdza ks. Jerzy Stefański, że od okresu złotej scholastyki aż po dzień dzisiejszy postrzega się sakrament chorych jako ostatnie namaszczenie⁵².

Zakończenie

Na podstawie analizy przedstawionych dokumentów możemy stwierdzić, że nauczanie Kościoła gdańskiego akcentuje nieustanną troskę o osoby dotknięte cierpieniem oraz przypomina o sakramencie namaszczenia chorych. Pouczenia oparte na dokumentach Kościoła powszechnego koncentrują się na obowiązku udzielenia sakramentu namaszczenia osobom konającym i w praktyce parafialnej tak czyniono. Należy stwierdzić, że wysoki procent wiernych przyjmował sakrament namaszczenia przed samą śmiercią. Przyczyną tego było nauczanie Kościoła, w którym mówiąc o sakramencie chorych najczęściej posługiwano się terminologią „ostatnie

⁵⁰ Por. *Ks. chor. 1956*, w: *Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Marzęcinie*; *Ks. chor. 1962*, w: *Arch. Bożego Ciała w Pręgowie*.

⁵¹ Por. *Ks. chor. 1960*, w: *Arch. św. Mikołaja w Łęgowie*.

⁵² Por. J. Stefański, *Spotkanie z Jezusem uzdrawiającym*, dz. cyt., s. 80.

namaszczenie”. To sprawiło, że wierni byli (i niekiedy do dnia dzisiejszego są) przekonani, że przyjęcie tego sakramentu oznacza bezpośrednio przygotowanie się do śmierci. Na początku lat sześćdziesiątych zaczęto posługiwać się terminologią: „sakrament chorych”, „namaszczenie chorych”, by wierni głębiej zrozumieli istotę tego sakramentu i częściej do niego przystępowali.

W życiu Kościoła partykularnego zauważamy wielką troskę o chorych i cierpiących, o których troszczyły się wspólnoty parafialne przez cały rok. W tych wspólnotach przeprowadzano tzw. dni chorych, podczas których przywożono osoby chore do kościoła, by korzystali z sakramentu pojednania i Eucharystii. Podczas całego roku kapłani wraz z przedstawicielami bractw i stowarzyszeń katolickich odwiedzali chorych w domach pełniąc uczynki miłosierdzia.

Sommario

Mandata da Gesù Cristo, la sua Chiesa lungo i secoli si prende cura delle persone toccate da malattie e sofferenze. Questa particolare attenzione verso i malati traspare attraverso le opere di misericordia, in particolare nella celebrazione del sacramento dell'«unzione degli infermi. Nella presente relazione, accanto all'insegnamento ufficiale della Chiesa, viene presentata la sua messa in pratica nella Diocesi di Gdańsk, prima del Concilio Vaticano II. I documenti della Chiesa locale testimoniano come il sacramento dei malati voluto da Gesù Cristo veniva compreso – in prevalenza – come l'«ultima unzione e, proprio per questo, ricevuto di spontanea volontà soltanto in extremis, nell'ora della morte. L'insegnamento del Concilio, con la terminologia de „il sacramento dei malati” e „l'«unzione degli infermi”, ha promosso una mentalità più aperta verso la natura stessa di questo segno sacramentale ed – in seguito – la sua più ampia accoglienza.

Come in tutta la comunità della Chiesa, anche in quella di Gdańsk si nota l'incessante cura dei malati e sofferenti. In tutte le parrocchie sono state introdotte le cosiddette giornate dei malati, durante le quali si trasportava gli infermi alla chiesa, per incoraggiare un'attiva partecipazione ai sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia. Durante tutto l'«anno i sacerdoti, assecondati dai sodalisti e dai membri delle associazioni ecclesiali, andavano in visita per le case dei malati, compiendo le opere di misericordia.

Ks. MACIEJ BAŁA
WARSZAWA

SPÓR O ZASADĘ WERYFIKACJI

Wstęp

Początków zasady weryfikacji, która stała się jednym z podstawowych pojęć logicznego empiryzmu, a później całej tradycji empirycznej, należy szukać już w empiryzmie D. Hume'a, J. Milla i E. Macha. Wielu historyków filozofii wskazuje również na pragmatyzm i operacjonizm jako kierunki, które także w pewnym stopniu mogły wpłynąć na ukształtowanie się pojęcia zasady weryfikacji¹.

Operacjonizm mianowicie utrzymywał, że znaczenie danego terminu utożsamia się z zespołem czynności, które powinny być wykonane, na przykład: znaczenie pojęcia długość określone jest przez działania wykonywane przy pomocy przyrządu mierniczego. Można więc dopatrywać się pewnych podobieństw między niektórymi tezami operacjonalizmu a twierdzeniem logicznego pozytywizmu, że znaczenie zdania jest metodą jego weryfikacji. W przeciwieństwie jednak do operacjonalizmu i pragmatyzmu metoda weryfikacji nie musi oznaczać aktualnego procesu i czynności, lecz tylko logiczną możliwość przeprowadzenia weryfikacji.

Za bezpośrednich twórców pojęcia zasady weryfikacji uważa się filozofów związanych z tak zwanym Kołem Wiedeńskim. Po raz pierwszy zasadę tę w sposób wyraźny sformułował F. Waismann w roku 1930.

¹ Por. *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, ed. P. Edwards, New York 1972, s. 240; jak też B. P. Beckwith, *Religion, Philosophy and Science*, New York 1957, s. 16-17 oraz M. White, *The Age of Analysis*, New York 1958, s. 205-206.

1. Mocna wersja zasady weryfikacji

Najwybitniejszymi przedstawicielami działającego w latach 1929-1938 Koła Wiedeńskiego byli M. Schlick, R. Carnap, R. Frank, H. Hahn, O. Neurath i F. Waismann². W swoich poglądach zajęli oni stanowisko opozycyjne wobec współczesnych im kierunków filozoficznych ostro je krytykując w obronie głoszonego empiryzmu. W celu scharakteryzowania sedna filozofii Koła Wiedeńskiego stosowano różne nazwy: logiczny empiryzm, logiczny pozytywizm, neopozytywizm lub naukowy empiryzm. Najbardziej odpowiednim terminem wydaje się jednak pojęcie logicznego empiryzmu, ponieważ filozofowie reprezentujący ten kierunek starali się udowodnić doktrynę empiryczną przy pomocy metody logicznej³.

Pojęcie zasady weryfikacji pojawiło się w kontekście zagadnień związanych z logiczną analizą języka, którą zajmował się głównie R. Carnap⁴. Zadaniem logicznej analizy języka jest analizowanie zdań w celu wyjaśnienia ich sensu. Punktem kluczowym tak pojętej analizy staje się określenie znaczenia zdania, ponieważ dopiero jego poznanie umożliwia sprawdzenie prawdziwości. Znaczenie danego słowa wiąże się ze sposobem jego używania, a więc słowo jest nam znane w momencie, gdy wiemy jak i kiedy można je używać. Problem weryfikacji pojawia się wtedy, gdy pragniemy stwierdzić, czy zdanie jest prawdziwe czy fałszywe, a więc zagadnienie znaczenia słowa jest w dużym stopniu powiązane z problemem weryfikacji. Koło Wiedeńskie doprowadziło do utożsamienia tych dwóch problemów. M. Schlick wprost uważał, że ustalenie znaczenia zdania jest równoważne ze stwierdzeniem reguł, zgodnie z którymi dane zdanie jest używane, czyli ze stwierdzeniem jego weryfikacji. Dla niego więc znaczenie zdania jest metodą jego weryfikacji⁵. Tak więc zdanie jest sensowne tylko wtedy, gdy istnieje możliwość jego zweryfikowania. Jednak dokładne rozwinięcie rozumienia zasady weryfikacji wśród przedstawicieli Koła Wiedeńskiego ulegało pewnym zmianom i modyfikacjom. Początkowo F. Waismann i M. Schlick utrzymywali, że znaczenie zdania jest całkowicie określane przez doświadczenia, które mogą je zweryfikować. Zdanie nie

² Por. H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie*, Warszawa 1960, s. 8-11.

³ Tamże, s. 5.

⁴ Podstawowym dziełem w tym zakresie jest jego *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934.

⁵ M. Schlick, *Znaczenie i weryfikacja*, w: H. Buczyńska, dz. cyt., s. 125.

weryfikowalne w sposób ostateczny nie jest weryfikowalne w ogóle, a więc jest pozbawione jakiegokolwiek znaczenia⁶. Akcent został położony tutaj na całkowitą weryfikację i właśnie takie rozumienie zasady weryfikacji jest określane jako silna jej wersja⁷. Według niej zdanie p posiada znaczenie poznawcze jeżeli można wskazać skończoną liczbę zdań obserwacyjnych $O_1, O_2, O_3 \dots O_n$, takich, że w momencie kiedy zdania te są prawdziwe, to również zdanie p jest prawdziwe. W przypadku powyższego określenia zasady weryfikacji pojawiają się liczne problemy⁸. Po pierwsze: z klasy zdań znaczących automatycznie zostają wykluczone wszystkie zdania opisujące prawa ogólne. Nigdy bowiem nie będziemy w stanie ich zweryfikować na podstawie skończonej liczby obserwacji, ponieważ prawa powszechne ze swojej natury dotyczą nieograniczonej liczby przypadków. Po drugie: silna wersja zasady weryfikacji odrzuca jako zdania sensowne wszystkie twierdzenia odnoszące się do przeszłości i przyszłości jak również zdania wyrażające osobiste doświadczenia innych ludzi. Nie można ich bowiem zweryfikować w sposób ostateczny. Kolejny, trzeci, zarzut skierowany przeciw takiemu sformułowaniu zasady weryfikacji związany jest ze zdaniami egzystencjalnymi takimi jak: „Istnieje przedmiot o czarnej barwie”. Tak sformułowane zdanie może być zweryfikowane w sposób ostateczny, ale pewne kłopoty pojawią się w przypadku zanegowania powyższego twierdzenia: „Nie istnieje żaden przedmiot, który jest czerwony”. Negacja zdania egzystencjalnego utożsamia się ze zdaniem powszechnym, a te jak wiemy nie podlegają całkowitej weryfikacji. W takim przypadku przyjęcie silnej wersji prowadziłoby do bardzo dziwnych konsekwencji logicznych: należałoby odrzucić podstawowe prawo logiki mówiące, że jeżeli p jest prawdziwe to $nie\ p$ jest fałszywe i jeżeli p jest fałszywe to $nie\ p$ jest prawdziwe. Stosując silną zasadę weryfikacji do zdań egzystencjalnych otrzymuje się następującą zależność: zdanie egzystencjalne może być prawdziwe (albo fałszywe), natomiast jego negacja jest pozbawiona sensu, a więc nie można mówić o jej prawdziwości czy fałszywości.

Zarysowane powyżej niejasności związane z silną zasadą weryfikacji doprowadziły do sformułowania innej propozycji, tym razem całkowitej

⁶ C. Hempel, *The Empiricist Criterion of Meaning*, w: *Logical Positivism*, ed. A. Ayer, Glencoe 1959, s. 110-111.

⁷ Por. M. Lazerowitz, *Strong and Weak Verification*, „Mind”, vol. 57 (1950), s. 345-347.

⁸ Por. C. Hempel, art. cyt., s. 112.

falsyfikacji twierdzeń jako kryterium ich sensowności. W tym wypadku zdanie p posiada znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy *nie p* jest weryfikowalne w sposób ostateczny. Takie określenie zasady weryfikacji nie usuwa jednak wątpliwości powstałych przy omawianiu silnej wersji.

Obie propozycje wypracowane w początkowej fazie działalności Koła Wiedeńskiego okazały się zbyt radykalne, aby mogły być przyjęte. Z tego też powodu rozpoczęto poszukiwanie innych rozwiązań, które pozwoliłyby uniknąć błędnych wniosków płynących z przyjęcia weryfikacji lub falsyfikacji w jej silnej wersji.

2. Słaba wersja zasady weryfikacji

Próbie rozwiązania powstałych trudności podjął A. J. Ayer przedstawiając swoje poglądy w książce *Language, Truth and Logic* wydanej w 1936 roku. Nadal podtrzymuje on podstawową tezę logicznego pozytywizmu mówiącą, że język posiada znaczenie poznawcze jedynie wtedy, kiedy jest empirycznie weryfikowalny. Według Ayera zdanie posiada dla pewnej osoby znaczenie empiryczne wtedy i tylko wtedy, gdy wie ona, w jaki sposób można zweryfikować twierdzenie wyrażone tym zdaniem, a więc wie jakie obserwacje i w jakich warunkach należałoby je przeprowadzić, aby twierdzenie przyjąć za prawdziwe lub odrzucić jako fałszywe⁹. Wszystkie inne zdania, pomijając tylko tautologie logiczne, nie mają znaczenia poznawczego a jedynie znaczenie emocjonalne. Ayer systematyzując swoje poglądy wyodrębnia weryfikację „aktualną” i weryfikację „w zasadzie”. W wielu bowiem wypadkach nie jesteśmy w stanie podjąć bezpośrednich kroków zmierzających do weryfikacji zdania, chociaż możemy takie działania sobie wyobrazić lub zaplanować. Zdanie zweryfikowane w ten sposób, a więc tylko w zasadzie, posiada znaczenie poznawcze. Ayer nie wymaga aby weryfikacja polegała na aktualnie dziejącym się lub zaczęłym procesie weryfikowania¹⁰. Kolejne rozróżnienie wprowadzone przez tego autora polega na wyodrębnieniu weryfikacji w znaczeniu silnym i słabym. Od razu jednak dodaje on, że przyjęcie weryfikacji w wersji silnej prowadzi do odrzucenia zdań ogólnych, do których należą chociażby prawa przyrody. Ayer uważa za niewystarczające próby niektórych pozytywistów usiłujących przewyciężyć zarzut o nonsensowności praw naukowych poprzez

⁹ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1948, s. 35.

¹⁰ Por. tamże, s. 36.

odwoływanie się do nonsensowności szczególnego typu. W konsekwencji autor *Language, Truth and Logic* decyduje się na przyjęcie zasady weryfikacji w znaczeniu słabym. Oznacza to, że weryfikacja zdania prowadzi do ukazania jego prawdopodobieństwa. Z tego z kolei wynika, że zdanie dotyczące faktów, czyli zdanie sensowne, nie musi utożsamiać się ze zdaniem o możliwych lub faktycznych obserwacjach. Wystarczy, aby z tego zdania, w konkluzji z innymi przesłankami, mogły być wydedukowane pewne twierdzenia empiryczne, z zastrzeżeniem jednak, że nie istnieje możliwość wyprowadzenia tych twierdzeń empirycznych wyłącznie z samych przesłanek¹¹. Kryterium to, zdaniem Afera, wygląda na dość liberalne, gdyż, w przeciwieństwie do silnej wersji zasady, nie zostały wykluczone jako zdania pozbawione znaczenia ogólne prawa nauki, jak też zdania odnoszące się do przeszłości i przyszłości. Natomiast nadal są wykluczone nonsensy metafizyczne, czyli twierdzenia typu: „Świat zmysłowo dostrzegalny jest całkowicie nierealny”¹².

Wszystkie twierdzenia odnoszące się do rzeczywistości Ayer nazywa hipotezami empirycznymi. Każda taka hipoteza musi być związana z pewnym aktualnym lub możliwym doświadczeniem. W przeciwnym wypadku zdanie nie będzie posiadało statusu hipotezy empirycznej, a tym samym zostaje pozbawione rzeczywistego znaczenia¹³.

Teoria Ayera spotkała się z poważną krytyką, w konsekwencji której drugie wydanie *Language, Truth and Logic* z 1946 roku zostało poprzedzone obszernym wprowadzeniem autora, w którym modyfikuje on nieco swoje stanowisko. Przede wszystkim wycofuje się z pojęcia „twierdzenie empiryczne”, które zastosował przy definiowaniu zasady. Uważa je za zbyt mgliste, a więc całkowicie nieprzydatne. W jego miejsce proponuje wyrażenie „zdanie obserwacyjne” jako desygnat zadania, które „rejestruje aktualną lub możliwą obserwację”¹⁴. W związku z tym nowa wersja zasady weryfikacji stwierdza, że zdanie jest weryfikowalne, a więc posiada znaczenie, jeżeli w koniunkcji z pewnymi przesłankami można wyprowadzić z niego pewne zdanie obserwacyjne, lecz bez możliwości wyprowadzenia go z samych przesłanek¹⁵. Pomimo wprowadzenia pojęcia zdania obserwa-

¹¹ Tamże, s. 39.

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 11.

¹⁵ Por. tamże.

cyjnego kryterium sensowności zdań jest zbyt szerokie, ponieważ pozwala na przyjęcie dowolnego zdania jako zdania posiadającego znaczenie, na co Ayer podaje następujący przykład: przypuśćmy, że mamy dane zdanie p oraz zdanie obserwacyjne O , takie że O wynika z p i jeżeli p to O , bez wynikania jeżeli O to p . W takim wypadku zdania „Absolut jest leniwy” i „Jeżeli Absolut jest leniwy to jest biały” łącznie wyprowadzają zdanie obserwacyjne „To jest białe”, a ponieważ zdanie to nie wynika tylko z przesłanek, więc oba powyższe zdania spełniają wymogi zasady weryfikacji¹⁶.

Zarzuty, jakie zostały skierowane przeciw definicji zaproponowanej przez Aferę, doprowadziły do wyróżnienia przez niego weryfikacji pośredniej i bezpośredniej. W myśl tego rozróżnienia zdanie jest bezpośrednio weryfikowalne, jeżeli albo ono samo jest zdaniem obserwacyjnym, albo w koniunkcji z takim zdaniem (jednym lub więcej) zawiera w sobie zdanie obserwacyjne, którego nie można wyprowadzić z samych tylko przesłanek. Z kolei zdanie jest pośrednio weryfikowalne, jeżeli spełnia dwa warunki. Po pierwsze, jeżeli w koniunkcji z pewnymi przesłankami zawiera jedno lub więcej zdań bezpośrednio weryfikowalnych, których nie można wyprowadzić z samych przesłanek. Po drugie, przesłanki nie mogą zawierać takich zdań, które nie byłyby analityczne lub bezpośrednio weryfikowalne, lub też nie byłyby możliwe do przekształcenia w twierdzenia weryfikowalne pośrednio¹⁷.

W tej wersji zasada weryfikacji była przyjmowana tylko przez trzy lata, do momentu gdy A. Church napisał recenzję drugiego wydania *Language, Truth and Logic*. W swojej krytyce zwrócił on uwagę na fakt, że nowy wariant zasady pozwala przyjąć za weryfikowalne i sensowne dowolne zdanie, choćby w sposób oczywisty miało ono charakter metafizyczny. Przyjmując bowiem niezależne zdania obserwacyjne O_1 , O_2 , O_3 i dowolne zdanie p można wykazać, że p jest weryfikowalne pośrednio bez względu na treść, ponieważ zawsze spełnia warunki określone w zasadzie weryfikacji. W momencie kiedy przyjmie się alternatywę $(\sim O_1 \wedge O_2) \vee (O_3 \wedge \sim p)$ wówczas wystąpienie danych obserwacyjnych opisywanych przez O_2 należy uważać za pośrednią weryfikację p , gdyż schemat rozumowania $[(O_1 \wedge O_2) \vee (O_3 \wedge \sim p)] \wedge (p \rightarrow O_2)$ jest zarówno poprawny logicznie, jak też zgodny z warunkami określonymi przez Ayera w jego zasadzie weryfikacji¹⁸.

¹⁶ Por. tamże, s. 11-12.

¹⁷ Tamże, s. 13.

¹⁸ Por. A. Church, *Review of Language Truth and Logic*, „The Journal of Symbolic Logic”, vol. 14 (1949), s. 52.

Konkludując krytykę przeprowadzoną przez Churcha przyznaje tyko, że „podejmowane były próby zmodyfikowania kryterium tak, aby uniknąć kontrprzykładu wskazanego przez Churcha, jak dotąd jednak żadna z nich nie zakończyła się sukcesem”¹⁹.

3. Logiczny status zasady weryfikacji

Zasada weryfikacji wywołała wiele krytycznych uwag, dotyczących głównie statusu logicznego zasady, nie tylko w kręgach neopozytywistów. Uważano, że skoro logiczny pozytywizm uznaje za naukowe wyłącznie dwa typy zdań, a mianowicie zdania syntetyczne *a posteriori* i tautologie, to do jednej z tych grup należy zaliczyć również zasadę weryfikacji²⁰. Jeżeli zaliczymy ją do kategorii zdań analitycznych, to jest ona wtedy tautologią, przez co jest zdaniem nieinformatywnym rozwijającym jedynie w orzeczniku treść podmiotu. W takim wypadku zasada weryfikacji egzemplifikuje proponowane użycie pojęć „znaczenie poznawcze” i „rozumienie”. Z kolei, jeżeli przyjmiemy, że zasada weryfikacji należy do grupy zdań syntetycznych, a więc empirycznie weryfikowalnych, to wtedy staje się ona przygodnym zdaniem odnoszącym się do codziennego lub technicznego użycia pewnych pojęć i potwierdzającym je przez odwołanie się do doświadczenia. Tak więc zasada weryfikacji rozumiana jako zdanie analityczne lub jako zdanie syntetyczne nie może, jak jednak utrzymują pozytywiści, spełniać funkcji kryterium posiadania przez zdanie znaczenia poznawczego²¹.

Ostra krytyka skierowana przeciw zasadzie weryfikacji dotyczyła już samego podziału zdań na analityczne i empiryczne (syntetyczne). Niemożliwy jest bowiem ścisły podział wszystkich zdań naukowych na te dwie kategorie zdań, podobnie jak niemożliwe jest dokonanie redukcji każdego używanego przez naukę terminu do bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Tezę tę rozwinął przede wszystkim W. van Quine w książce *Z punktu widzenia logiki*. Przekonanie o istniejącej dychotomii prawd analitycznych, czyli opartych na znaczeniu wyrażen, i prawd syntetycznych, to jest opartych na faktach, uważa on za dogmat empiryzmu. Głoszenie możliwości wyodrębnienia zdań analitycznych Quine przyrównuje do

¹⁹ A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Bungay 1981, s. 27.

²⁰ H. Buczyńska, dz. cyt., s. 77-78.

²¹ *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, dz. cyt., s. 244.

metafizycznego artykułu wiary. Twierdzi on, że żadna z dotychczas proponowanych definicji nie wytrzymuje krytyki, a wszelkie dalsze próby z góry skazane są na niepowodzenie²².

W odpowiedzi na przedstawione zarzuty przedstawiciele logicznego empiryzmu zaproponowali kilka tez, które miały wyjaśnić status zasady weryfikacji. I tak: B. P. Beckwith wyróżnia trzy grupy możliwych uzasadnień logicznego statusu zasady weryfikacji²³. Do pierwszej z nich zalicza twierdzenia, które uważają kryterium sensowności zdań za arbitralną definicję podobną do zdania „Prawda jest zweryfikowana zdaniem”. Ponieważ definicje nie są rzeczywistymi prawdami dotyczącymi rzeczywistości, nie muszą być zweryfikowane. Jednakże taka odpowiedź sugeruje, że każdy wniosek oparty o zasadę weryfikacji jest jedynie czysto werbalny. Druga grupa odpowiedzi wychodzi z założenia, że zdanie o zdaniach nie stosuje się do samego siebie. Na takiej podstawie zasada weryfikacji nie musi podlegać procesowi weryfikacji, ponieważ należy do zasad metajęzykowych w stosunku do języka pierwszego stopnia i odnosi się nie do faktów, lecz do cech języka empirycznego²⁴. Najbardziej sensowną, zdaniem Beckwitha, propozycją ustalenia statusu logicznego zasady weryfikacji jest trzecia grupa odpowiedzi. Opiera się ona na przeświadczeniu, że zasada, aby mogła być uważana za prawdziwą i obowiązującą, musi podlegać weryfikacji i nie jest to proces niemożliwy. Może tego dokonać uważny obserwator poprzez wyodrębnienie pojęć, zdefiniowanie ich znaczeń i szukanie, przy ich pomocy, znaczenia całych zdań. Na przykład, można próbować wyjaśniać, co znaczy nieweryfikowalne zdanie „Dobrzy ludzie idą do nieba”, lecz nigdy nie uzgodnimy zakresu występujących w tym zdaniu pojęć. Trudno bowiem ustalić jacy ludzie są dobrzy, czy też gdzie znajduje się niebo i do czego jest ono podobne. Możemy jednak ustalić, co oznacza zdanie „Większość kobiet uczęszcza do salonów”, ponieważ można zdefiniować zarówno pojęcie „kobiety”, jak i „salonu”. Analogicznie dokonuje się weryfikacji samej zasady weryfikacji. Odwołując się do tego typu rozumowania, należy oczywiście przyjąć arbitralną, pozytywistyczną definicję, lecz jak stwierdza Beckwith: „każda dyskusja dotycząca weryfikacji musi przyjąć jakąś arbitralną definicję”²⁵. Ponieważ zasada weryfikacji

²² Por. W. van Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 35-70.

²³ Por. B. P. Beckwith, *Religion, Philosophy and Science*, New York 1957, s. 17-18.

²⁴ M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 31.

²⁵ B. P. Beckwith, dz. cyt., s. 78.

została ukształtowana przez logiczny empiryzm, sensowne jest, jak konkluduje wspomniany autor, przyjęcie definicji „znaczenia” zaproponowaną przez ten kierunek²⁶. Sprawa jednak nie wygląda tak prosto: o ile neopozytywiści określili dokładnie „kryterium znaczenia”, to jednak nie podali dokładnego określenia samego „znaczenia”. Połączenie pojęcia „znaczenia” z weryfikowalnością jest niewystarczające i bardzo mylące, ponieważ najpierw trzeba znać znaczenie zdania, a dopiero potem można je weryfikować. Z tego też powodu utożsamienie znaczenia i weryfikacji prowadzi do wielu niejasności²⁷.

Mimo licznych wysiłków przedstawiciele neopozytywizmu, zmierzających do wykazania wyłącznie logicznego charakteru zasady weryfikacji, trudno nie zauważyć, że miała ona charakter metafizyczny. Opierała się bowiem na pewnych założeniach natury czysto filozoficznej, do których należy przede wszystkim teza, że jedyną wiedzę o rzeczywistości dostarczają nauki przyrodnicze i one stanowią wzór wszelkiego poznania. Pozytywiści przyjmują również tezę o jedynej formie sprawdzalności poznania, które, według nich, dokonuje się wyłącznie przez doświadczenie. Samo rozumienie doświadczenia zostało także przez nich zawężone przez utożsamienie z doświadczeniem zmysłowym. Zasada weryfikacji oparta na czysto filozoficznych tezach miała służyć do osiągnięcia pewnych celów. Jej zadaniem była obrona empiryzmu poprzez wykazanie, że jedynie wiedza doświadczalna ma znaczenie poznawcze, a więc wszystkie systemy filozoficzne pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia i należą do kategorii zdań nonsensownych²⁸.

Analiza statusu logicznego zasady weryfikacji nieodwołalnie prowadzi do wniosku, że pełniąc rolę narzędzia skierowanego przeciw metafizyce zasada weryfikacji sama opierała się na założeniach metafizycznych, a więc miała charakter metafizyczny.

4. Zasada weryfikacji a twierdzenia religijne

W rozwoju filozofii analitycznej i jej stosunku do zagadnienia religii należy wyróżnić dwie podstawowe fazy. Pierwsza z nich, związana przede wszystkim z Kołem Wiedeńskim, cechuje się zakwestionowaniem poznaw-

²⁶ Tamże.

²⁷ H. Buczyńska, dz. cyt., s. 78.

²⁸ Por. tamże, s. 83.

czego charakteru języka religii przy wykorzystaniu zasady weryfikacji. W drugiej fazie, którą w dużej mierze zainicjowało dzieło L. Wittgensteina *Dociekania filozoficzne*, zaczęto dostrzegać wielość funkcji języka, a tym samym zaczęto język religii traktować jako sensowny²⁹.

W myśl poglądów M. Schlicka, dla którego „znaczenie zdania jest metodą weryfikacji”³⁰, grupa zdań sensownych została zawężona do sądów podlegających weryfikacji empirycznej. Na tej podstawie twierdzenia religijne automatycznie zostały pozbawione jakiegokolwiek sensu, ponieważ nie ma możliwości ich zweryfikowania, podobnie jak nie można zweryfikować twierdzeń metafizycznych. Według niego twierdzenia religijne są pozbawione sensu i z tego powodu nie należy się nimi dalej zajmować.

Jednak kiedy stwierdzimy, że zdania należące do takich języków jak język metafizyczny czy religijny są pozbawione jakiegokolwiek sensu, to wówczas powstaje problem funkcji, jakie te języki spełniają, bo są przecież używane. Zagadnienie to stara się wyjaśnić R. Carnap³¹ wyróżniając dwojaką funkcję języka: poznawczą (the representative function) oraz pozapoznawczą czyli ekspresywną (the expressive function). Funkcja poznawcza jest zarezerwowana wyłącznie dla zdań, które jesteśmy w stanie zweryfikować, natomiast wszystkie inne, a więc sądy metafizyczne i religijne, pełnią tylko funkcję ekspresywną, która polega na wyrażaniu odczuć, wrażeń, stanu ducha, temperamentu czy obecnej dyspozycji³². Zdaniem Carnapa zawsze jesteśmy w stanie odróżnić funkcję ekspresywną od poznawczej, co też ilustruje prostym przykładem. Postrzegamy osobę, która się śmieje. Można przypuszczać, że jest to wyraz pogody jej ducha. Osoba ta swój stan może wyrazić także nie poprzez śmiech, lecz przez proste zdanie opisujące jej wewnętrzne nastawienie: „Teraz jestem szczęśliwy”. Za pomocą tych słów dowiadujemy się o tej samej rzeczy, którą wywnioskowaliśmy na podstawie uśmiechu. Mimo to, istnieje fundamentalna różnica między pogodnym nastrojem objawiającym się na zewnątrz a zdaniem „Jestem szczęśliwy”. To ostatnie stwierdza stan rzeczy, przez co podlega kryterium prawdziwości lub fałszywości. Śmiech natomiast tylko wyraża pogodny nastrój³³.

²⁹ Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 232.

³⁰ M. Schlick, *Meaning and Verification*, w: *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938, s. 340.

³¹ Por. R. Carnap, *The Rejection of Metaphysics*, w: *The Age of Analysis*, ed. M. White, New York 1958, s. 209-225.

³² Tamże, s. 219.

³³ Tamże.

Carnap uważa, że twierdzenia religijne i metafizyczne nic nie stwierdzają i nie opisują, tak więc nie mogą być ani prawdziwe ani fałszywe. Nie zawierają one żadnej wiedzy o świecie i nie można ich rozpatrywać na płaszczyźnie poznawczej. Są jedynie, podobnie jak sztuka, poezja, czy muzyka zdaniem wyrażającymi uczucia, przekonania, emocje i wolitywne nastawienie człowieka³⁴.

Podobne poglądy na naturę języka religijnego przedstawia wspomniany już A. J. Ayer, który całą metafizykę wykluczył ze sfery ściśle poznawczej, ponieważ nie dostarcza ona żadnej wiedzy ogólnej o świecie. Jej funkcja jest wyłącznie krytyczna i dotyczy usuwania nieprawidłowości językowych, które swoje źródło mają w wieloznacznym użyciu wyrażen³⁵. W książce *Language, Truth and Logic* rozważa on problem możliwości poznania religijnego dając odpowiedź negatywną. Istnienie Boga, o jakim mówi chrześcijaństwo, nie może być w żaden sposób udowodnione, ponieważ nie ma empirycznych i jednocześnie pewnych przesłanek za tym przemawiających³⁵. W celu uzasadnienia powyższego stwierdzenia Ayer analizuje argumenty mające potwierdzać istnienie Boga, a związane z regularnościami występującymi w naturze świata. Jak stwierdza, nawet jeżeli zgodzimy się, że takie regularności istnieją, to mówiąc o Bogu mamy na myśli byt transcendentny wobec świata a nie regularności. W związku z tym Bóg jest pojęciem metafizycznym, a więc nonsensem³⁷. Wszelkie twierdzenia religijne należy, zdaniem Ayera, odrzucić jako nonsens, ponieważ nie spełniają one wymogów wyrażonych w zasadzie weryfikacji. Zdań języka religijnego nie można więc nazwać twierdzeniami, ponieważ nie mogą być one ani prawdziwe ani fałszywe a są jedynie wyrazem indywidualnych uczuć. Tak więc Ayer dochodzi do podobnego wniosku, jaki otrzymał już Carnap.

Pewną zmianę w podejściu filozofii analitycznej do zagadnień religii zainicjował L. Wittgenstein dziełem *Dociekania filozoficzne*. Odchodzi w nim od tezy mówiącej, że wyłącznie język opisowo-empiryczny spełnia funkcję poznawczą, podczas gdy wszystkie inne języki mają funkcję emocjonalną lub też ekspresywną. Według niego taki podział jest daleko idącym uproszczeniem i poszukuje innego kryterium decydującego o sen-

³⁴ Tamże, s. 220.

³⁵ M. Kiliszek, dz. cyt., s. 27.

³⁶ A. Ayer, dz. cyt., s. 114-115.

³⁷ Tamże, s. 115.

sowności języka. Wittgenstein znajduje je w sposobie użycia języka, gdyż, jego zdaniem, „znaczeniem słowa jest sposób jego użycia”³⁸.

O sensowności języka decyduje nie możliwość jego redukcji do zdań empirycznych lecz sposób użycia go w sytuacjach życiowych. Inne jest użycie języka w nauce a inne w religii, tak więc język może spełniać wiele różnorodnych funkcji, które Wittgenstein nazywa „grami językowymi”³⁹. Problemy zaczynają się wówczas, gdy zaczynamy mieszać różne reguły gry, ponieważ zdania języka i jego funkcja w obrębie jednej gry językowej nie są normatywne dla innych.

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein nie zajął się bezpośrednio językiem religijnym uważając go najprawdopodobniej za swoistą grę językową, której uczymy się w ciągu naszego życia⁴⁰. Wielką jego zasługą było jednak zwrócenie uwagi na wielofunkcyjność języka, co w konsekwencji doprowadziło do dostrzeżenia swoistej funkcji języka religijnego i jego sensu.

Bezpośrednie zainteresowanie filozofii analitycznej religią, a ściślej jej językiem związane jest z postacią J. Wisdoma i jego artykułem *Gods*⁴¹. Rozważa on różnicę, jaka istnieje między teistą a ateistą, na przykładzie zachowania dwóch ludzi, którzy wrócili po długiej nieobecności do domu otoczonego ogrodem. Wśród chwastów rosnących w ogrodzie dostrzegają oni kilka dobrze utrzymanych roślin. Na tej podstawie jeden z nich twierdzi, że w czasie ich nieobecności ogrodem zajmował się ogrodnik. Mimo poszukiwań nie znajdują w pobliżu nikogo, kto mógłby to robić, a jednak jeden z nich nadal utrzymuje, że taki ogrodnik istnieje mówiąc, że widocznie przychodzi o takiej porze, kiedy ludzie nie mogą go zobaczyć. Drugi z nich cały czas przeczy istnieniu ogrodnika, na potwierdzenie czego wskazuje na zaniedbane części ogrodu⁴². Na podstawie przytoczonego przykładu Wisdom stwierdza, że różnica między teistą a ateistą nie dotyczy faktów. Dyskusja między nimi nie ma więc charakteru odwoływania się do danych empirycznych. Posiadanie lub nie posiadanie przekonań religijnych jest kwestią wyłącznie decyzji podejmowanej na podstawie przesłanek. Tak więc ateizm i teizm są przekonaniem, które nigdy nie dają pewności a jedynie prawdopodobieństwo.

³⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 34.

³⁹ Tamże, s. 20.

⁴⁰ Por. M. Kiliszek, dz. cyt., s. 40-41.

⁴¹ J. Wisdom, *Gods*, w: *Logic and Language*, ed. A. Flew, Oxford 1968, s. 187-206.

⁴² Tamże, s. 192-193.

Wisdom nie odrzuca wypowiedzi religijnych jako pozbawionych sensu, jak to uczynił na przykład Ayer, ale z drugiej strony nadaje językowi religijnemu znaczenie całkowicie subiektywne. Z tego też powodu nie podjął on bezpośrednio problemu weryfikacji, ponieważ zawiera ona element intersubiektywności, oznaczający, że może jej dokonać w zasadzie każdy.

Ciekawą próbę bezpośredniego zastosowania zasady weryfikacji do twierdzeń religijnych zaproponował D. Cox w artykule *The Significance of Christianity*⁴³. Uważa on, że chrześcijanie mogą przyjąć metodę logicznego pozytywizmu w postaci zasady weryfikacji stosując ją z powodzeniem do swojej doktryny. Według niego, zdanie odnoszące się do faktów posiada znaczenie wtedy i tylko wtedy, gdy może być zweryfikowane przez ludzkie doświadczenie⁴⁴. Ujęta w takiej formie zasada weryfikacji nie powinna budzić zastrzeżeń chrześcijan, ponieważ użyte sformułowanie „ludzkie doświadczenie” nie utożsamia się z doświadczeniem zmysłowym. Można więc przyjąć weryfikację teizmu, która dokonuje się drogą doświadczenia chrześcijańskiego polegającego na codziennym życiu ludzi jako ludzi wierzących. Istotnymi elementami tego doświadczenia weryfikującego istnienie Boga jest modlitwa, akty wiary i miłości oraz przeżywanie życia w świetle wiary. Cox pokazał sposób dokonywania weryfikacji teizmu tą drogą na przykładzie dwu podstawowych dla wiary stwierdzeń: „Bóg istnieje” i „Bóg stworzył świat z niczego”, wskazując na takie doświadczenia człowieka wierzącego, które bezpośrednio łączą się z przyjęciem powyższych twierdzeń. Na tej podstawie zdanie „Bóg istnieje” weryfikuje się przez doświadczenie człowieka określane jako „spotkanie Boga”⁴⁵.

Bardziej ostrożny w wypowiedzaniu się na temat sensowności twierdzeń religijnych jest N. Malcolm⁴⁶. Zastanawia się on, czy wiara w Boga posiada obserwowalne konsekwencje lub też powoduje określone różnice. Jeżeli nie, to trzeba przyjąć, że twierdzenia religijne są całkowicie puste. Malcolm uważa religię za całkowicie pozbawioną empirycznych konsekwencji, które mogłyby stać się podstawą weryfikacji czy falsyfikacji. Z drugiej strony jednak, dostrzega różnice, jakie powoduje religia w życiu

⁴³ D. Cox, *The Significance of Christianity*, „Mind”, vol. 59 (1957), s. 209-218.

⁴⁴ Tamże, s. 210.

⁴⁵ Por. tamże, s. 215-216.

⁴⁶ N. Malcolm, *Is it a Religious Belief that God Exists*, w: *Faith and Philosophers*, ed. J. Hick, London 1964, s. 103-110.

człowieka, przy czym uważa, że dotyczą one tylko indywidualnego wymiaru powodując „poważną zmianę w działaniu i odczuwaniu”⁴⁷.

W prowadzonych przez przedstawicieli filozofii analitycznej analizach języka religijnego pojawia się ciekawe zjawisko. Większość z nich twierdzi, że wyrażenia tego języka nie posiadają sensu i znaczenia, z drugiej strony sądzą, że pewne – inne – znaczenie język religijny jednak posiada⁴⁸.

Próba przezwyciężenia powyższego dylematu nekającego przedstawicieli tego kierunku było redukcjonistyczne podejście do zagadnień religii. Usiłowano bliżej określić znaczenie języka religijnego poprzez zredukowanie religii do takiej rzeczywistości, którą ostatecznie można opisać. Przedstawicielem tego nurtu jest R. Braithwaite, który swoje poglądy przedstawił w artykule *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*⁴⁹. Jego zdaniem znaczenie wyrażeń wyznaczone jest nie tyle poprzez sposób weryfikacji, lecz przez użycie go w danym języku. Zasadę użycia interpretuje on jednak w duchu empiryzmu, to znaczy wyrażenia muszą być używane w sposób empiryczny, czyli dający się ustalić przez badania empiryczne⁵⁰. Braithwaite poszukuje więc empirycznego użycia twierdzeń religijnych, które ostatecznie utożsamia z używaniem wyrażeń języka religii jako wyrażeń moralnych. Cała doktryna chrześcijańska sprowadza się u niego do deklaracji pewnego stylu postępowania, na przykład: zdanie „Bóg jest miłością” oznaczać ma nic więcej jak tylko zachętę do przyjęcia agapowego stylu życia⁵¹. Przy takim podejściu spełnione zostaje żądanie, aby język był używany w sposób empiryczny, a więc język religii posiada znaczenie.

Poglądy przedstawicieli logicznego empiryzmu i filozofii analitycznej na naturę i funkcję języka religijnego podlegały długotrwałemu procesowi zmian: od całkowitego odrzucenia tego języka jako nonsensu, do pewnej akceptacji i poszukiwania pozytywnego znaczenia wyrażeń teistycznych. Jednak wszyscy przedstawiciele tego kierunku akceptowali zasadę weryfikacji, mimo bardzo różnego jej rozumienia.

⁴⁷ Tamże, s. 110.

⁴⁸ M. J. Charesworth, *Linguistics Analysis and God*, „International Philosophy Quarterly”, vol. I (1961), s. 146.

⁴⁹ R. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, w: *The Existence of God*, ed. J. Hick. London 1963, s. 228-252.

⁵⁰ Tamże, s. 232.

⁵¹ Tamże, s. 240-241.

Zakończenie

Debata nad zasadą weryfikacji ukazuje, że pełne jej zastosowanie jest zgubne dla niej samej. W jej świetle eliminuje się nie tylko dyskurs np. religijny czy filozoficzny, ale także naukowy. Na mocy zasady weryfikacji, zwłaszcza jej silnej wersji, wszystkie zdania teoretyczne, mające, jak wiadomo, duże zastosowanie w nauce, również należy odrzucić. Zasada weryfikacji okazała się zbyt skuteczna. Zamiast oddzielić naukę od metafizyki, w jej oczach całkowicie bezsensownego, skazywała na potępienie znaczną część nauki. Pewnym rozwiązaniem byłoby kryterium falsyfikowalności w miejsce kryterium weryfikacji: Naukowe są te zdania, teorie, które mogą być obalone, ale wiele teorii metafizycznych czy religijnych jest nieobalalnych. Czy można chociażby podać jakikolwiek przykład, któryby dokonał falsyfikacji zdania „Bóg istnieje”? Takie doświadczenie według przedstawicieli teizmu po prostu nie istnieje. Zdanie religijne nie podlegałyby falsyfikacji, a więc ponownie zostały pozbawione sensowności. Dyskusja nad zasadą weryfikacji o tyle jest interesująca, że stawia pytanie o kryteria racjonalność naszego dyskursu. Czy jedynym jego kryterium jest doświadczenie empiryczne? Wynik sporu o zasadę weryfikacji jest pocieszający, okazuje się bowiem, że bez popadnięcia w sprzeczności nie da się zawęzić racjonalności do weryfikacji empirycznej.

Résumé

En ce qui concerne l'histoire de la philosophie du XX siècle, il nous faut intéresser au critère empiriste de la signification. À l'arrière-plan, nous découvrons un concept d'expérience qui nous ramène aux expériences sensorielles élémentaires, sur lesquelles vient se greffer l'architecture logique du monde. F. Waismann avait établi le principe de vérification suivant: le sens d'un énoncé est la méthode de sa vérification. Cela voulait dire que chaque proposition non logique, douée de signification (c'est-à-dire toute proposition se rapportant à des faits), peut, en dernière instance, être vérifiée par expérience directe des sens. A. Ayer soutenait une version forte du «critère de vérification», même s'il prenait déjà ses distances d'avec le phénoménalisme strict. Pour lui, un énoncé a une signification si, et seulement si, on sait comment il peut être vérifié, c'est-à-dire si nous pouvons dire quelles observations nous conduiraient, et sous quelles conditions, à l'accepter comme étant vraie ou à la rejeter comme étant fausse. Plus tard,

Ayer énonce le critère de vérification sous la forme suivante: une proposition a une signification littérale si et seulement si elle est soit analytique, soit empiriquement vérifiable. Avoir une signification littérale, cela veut dire être capable d'être vrai ou faux.

Ks. MACIEJ BAŁA
WARSZAWA

KONFLIKT MIĘDZY ROZUMEM A OBJAWIENIEM

Wstęp

Historia filozofii i religii ukazuje, że niejednokrotnie dochodziło między tymi dwoma rzeczywistościami do wielu nieporozumień, a nawet konfliktów. Stąd pojawiło się kilka charakterystycznych typów relacji między refleksją filozoficzną a wiarą czy teologią. Pierwsze stanowisko uważa, że religia i filozofia nie mają nic ze sobą wspólnego. Problemy religii nie są problemami filozofii, problemy filozofii nie są problemami wiary. Każda z tych dziedzin ma swoją własną prawdę. Drugie stanowisko wskazuje na istniejącą sprzeczność między filozofią a religią. Dlatego nie jest możliwe, aby ktoś był konsekwentnym filozofem a jednocześnie człowiekiem religijnym. Nie do pomyślenia jest również sytuacja, aby człowiek naprawdę religijny mógł być filozofem. Mamy do czynienia albo z pogardzaniem filozofią z pozycji religii (fideizm), albo z przekreśleniem religii z punktu widzenia filozofii. Trzecie możliwe stanowisko stara się stworzyć idealną jedność między wiarą a filozofią. Od strony religii czynił to np. św. Augustyn, dla którego dopiero religia czyni możliwą prawdziwą filozofię. Natomiast absolutne wchłonięcie religii przez systemy filozoficzne polegało na zredukowaniu religii do zasad filozoficznych i uzasadnieniu w ten sposób jej istnienia. Prowadzi to najczęściej do stworzenia tzw. religii naturalnej czy filozoficznej, opartej na tylko i wyłącznie na ludzkim rozumie. Ostatni typ relacji polega na wzajemnym ubogacaniu się, przy jednoczesnym zachowaniu autonomii. Religia może np. ukazywać rozumowi granice poznania, albo sygnalizuje możliwe rozwiązania, do których rozum może później dojść „o własnych siłach”. Filozofia ze swej strony np. dostarcza teologii całego aparatu pojęciowego.

W niniejszym artykule pragniemy przeanalizować dwie pierwsze relacje, kiedy między poznaniem filozoficznym a rzeczywistością wiary dochodzi do nieporozumień i konfliktów. Okazuje się, że przyczyny takiego stanu rzeczy znajdują się po obu stronach.

1. Rozum zamknięty na Objawienie

Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* uważa, że rozdział tych dwóch rzeczywistości po raz pierwszy zarysował się w późnym średniowieczu, ale dopiero radykalny racjonalizm czasów nowożytnych doprowadził do powstania filozofii całkowicie oderwanej i autonomicznej w stosunku do treści wiary¹.

Przykładem zamknięcia się na siebie tych dwóch rzeczywistości: rozumu i wiary, może być już średniowieczna teoria dwóch prawd, głoszona przez awerroistów. Miała ona posłużyć przezwyciężeniu możliwych konfliktów między tymi dwoma sposobami poznania, ale konsekwencją było zerwanie wszelkiej możliwej współpracy filozofii i teologii. Awerroes wyróżnił trzy poziomy prawdy. Najwyższa jest prawda filozoficzna, ponieważ właśnie ona jest w stanie najgłębiej i najadekwatniej uchwycić rzeczywistość. Po niej następują prawdy teologiczne jako przejaw pracy rozumu w wyjaśnianiu wiary; najniżej zostały zakwalifikowane prawdy religijne. Te ostatnie posługują się bowiem językiem bardzo obrazowym, zaczerpniętym bezpośrednio z Objawienia. Umysł nie powinien nigdy starać się wykroczyć poza poziom interpretacji, do której jest zdolny². Teoria dwu prawd, do której nie uciekał się jeszcze bezpośrednio sam Awerroes, dowodziła, że można uznać za prawdziwe dwa zdania wzajemnie się wykluczające i sprzeczne pod warunkiem, że należą one do dwóch porządków poznawczych, to znaczy jedno zdanie będzie pochodziło z teologii, a drugie z filozofii. Każda nauka ma swoje zasady i wnioski, z których wszystkie są uzależnione od przyjętych wcześniej zasad. Twierdzenia nauki są jedynie ważne w odniesieniu do jej założeń, a Bóg, gdyby chciał, może uczynić inaczej, ale to już wykracza poza sferę dociekań filozoficznych³. Poznanie teologiczne i filozoficzne nie mogą ze sobą współpracować.

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 45. (Dalej cyt. jako FR).

² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 199.

³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 260.

Przykładem całkowitego oddzielenia się sfery wiary i rozumu są takie koncepcje filozoficzne jak pozytywizm i neopoztywizm. Według tych dwóch nurtów każde twierdzenie o charakterze metafizycznym i religijnym jest pozbawione sensu⁴. Postawą, którą również można zaliczyć do wspomnianych nurtów całkowicie rozdzielających rozum i wiarę, jest agnostycyzm.

Poztywizm charakteryzuje się znaczną powściągliwością i ostrożnością w wygłaszaniu twierdzeń o całości świata, o jego ostatecznych przyczynach (np. Bogu), o celu i o istocie życia człowieka. Według A. B. Stępieńa pierwotny pozytywizm, do przedstawicieli którego zaliczyć trzeba Comte'a, Milla, Spencera, podkreślał rozmaite uwarunkowania i praktyczny charakter ludzkiego poznania⁵. Ma ono wywodzić się z doświadczenia i powinno ograniczać się do opisu i przewidywania faktów. Ponadto opis tych faktów powinien dokonać się w sposób całkowicie neutralny⁶. Klasyczna teoria poznania zostaje więc zastąpiona metodologią nauki, dla której kryterium sensowności twierdzeń będzie postęp naukowo-techniczny. Dziedziną wyłącznej analizy są tylko fakty i poszukiwanie wzajemnych powiązań między nimi. Powoduje to jednak, że pozytywizm bardzo mocno ogranicza pole swoich poszukiwań. Poza teren rozważań naukowych zostały wyrzucone problemy przyczyny, istoty, wartości. Wszelkie dyscypliny przechodziły w swoim rozwoju trzy fazy: teologiczną (wyjaśnia się fakty za pomocą istnienia różnych bogów), metafizyczną (operuje się pojęciami istoty i sił przyrody) oraz pozytywną (zmierza się do opisu i przewidywania faktów). Trzeba podkreślić, że w koncepcji pozytywistycznej celem poznania jest nie tyle prawdziwość, co pewność poznania⁷.

Poztywizm zakłada ścisły związek filozofii z nauką, do tego stopnia, że filozofii nie pozostanie już nic innego, jak stać się encyklopedyczną syntezą wyników dokonywanych przez nauki przyrodnicze. Może ona również włączyć się w budowanie nowego społeczeństwa opartego na rewolucji naukowej. Metafizykę, teologię, religię należy uznać za rzeczywistości całkowicie przestarzałe. Pozytywiści proponują nawet stworzenie nowej „pozytywnej religii”, ale będzie to religia pozbawiona Boga i oparta na nauce. W koncepcji pozytywistycznej rozum całkowicie jest zamknięty na jakąkolwiek pozytywną formę twierdzeń o Bogu.

⁴ FR, 88.

⁵ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 253.

⁶ FR, 94.

⁷ Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 434.

Wydaje się, że koncepcja pozytywistyczna, mimo iż negatywnie odnosi się do religii, stawia ważne pytanie o relacje nauki do wiary i religii⁸. Nie jest to problem łatwy do rozwiązania, z pewnością minął czas konfliktów, związanych chociażby z interpretacją procesu ewolucji. A. Bronk podaje kilka racji takiego stanu rzeczy⁹. Według niego ze strony teologii pojawiło się lepsze zrozumienie własnej odrębności metodologicznej, a także odejście od literalnego rozumienia Pisma Świętego. Również nauka odeszła od modelu skrajnie scjentyistycznego czy pozytywistycznego. Zadaniem nauki nie jest więc tylko opis, lecz przybliżenie się do prawdy przez konstruowanie teoretycznych modeli świata, które służą do uogólniania danych z doświadczenia. Współczesne rozważania teorii nauki uświadomiły, że wiele konfliktów między teologią a naukami przyrodniczymi wynikało z nieporozumień. Pewną rolę w osłabieniu konfliktów odegrała także specjalizacja nauk i pojawienie się bardzo specjalistycznego języka każdej z dyscyplin, również teologii. Z tego też powodu nie jest rzeczą łatwą zaznajomienie się z wynikami badań jakiejś specjalistycznej gałęzi nauk.

Przewyciężając powoli postawę nieufności nauk wobec religii i wobec nauki trudno jest dokładnie wskazać, na czym mogłyby polegać jedność między tymi dyscyplinami i czy w ogóle jest ona potrzebna i możliwa. Powszechnie przyjmuje się, że prawdy z porządku wiary i prawdy naukowe mogą istnieć obok siebie nie zagrażając sobie wzajemnie, bo każde z nich ujawniają coś zupełnie innego: nauki przyrodnicze – prawidłowości w świecie przyrodzonym, teologia – metodyczną refleksję nad dialogiem między Bogiem a człowiekiem¹⁰. Ostrożność muszą zachować teologowie, by uniknąć wprowadzania Boga w świat nauki w celu wypełnienia luk w naukowym wyjaśnianiu świata. Tam, gdzie nauka nie jest w stanie dać jasnej i konkretnej odpowiedzi, nie należy od razu posługiwać się ideą Boga¹¹.

Postawa pozytywistyczna z pewnością nie należy już do powszechnie spotykanych, ale jej obecność w historii może być ciągłym wyzwaniem

⁸ We współczesnej literaturze filozoficzno-teologicznej jest to zagadnienie bardzo szeroko omawiane i komentowane. Zob. np. R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975; J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1989; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992; T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997.

⁹ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 223-230.

¹⁰ Tamże, s. 240.

¹¹ Por. S. Wszolek, *W obronie argumentu «God of the gaps»*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, XXIII (1998), s. 103-118.

dla szukania płaszczyzn konstruktywnego dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią, bez uprzedzeń i wzajemnej nieufności.

Kolejnym przykładem zamknięcia się rozumu na Objawienie może być pogląd neopozytywizmu, dla którego twierdzenie typu „Bóg istnieje” nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz z naukowego punktu widzenia jest pozbawione sensu. Odrzucenie sensowności twierdzeń religijnych polegało na zastosowaniu zasady weryfikacji empirycznej jako podstawowego kryterium sensowności zdania.

Za twórców tej zasady uważa się filozofów związanych z Kołem Wiedeńskim. Po raz pierwszy zasadę tę w sposób wyraźny sformułował F. Waismann w roku 1930. Według niej zdanie p posiada znaczenie poznawcze, jeżeli można wskazać skończoną liczbę zdań obserwacyjnych $O_1, O_2, O_3, \dots, O_n$ takich, że w momencie, kiedy zdania te są prawdziwe, to również zdanie p jest prawdziwe. Pojęcie tej zasady pojawiło się w kontekście zagadnień związanych z logiczną analizą języka, której kluczowym zadaniem było określenie kryterium sensowności zdania. Określenie znaczenia zdania umożliwia dopiero sprawdzenie jego prawdziwości. Neopozytywizm utożsamiał te dwa zagadnienia. Znaczenie zdania staje się metodą jego weryfikacji¹². Tak więc zdanie jest wtedy sensowne, gdy można je zweryfikować empirycznie.

Stosując wspomnianą zasadę do twierdzeń religijnych wnioszek jest oczywisty: zdania odnoszące się do religii są pozbawione sensu, bo nie można wskazać na żadne doświadczenie empiryczne, które mogłoby np. zweryfikować twierdzenie o istnieniu Boga. W momencie jednak, gdy stwierdzimy, że język religijny jest pozbawiony sensu, stajemy w dość kłopotliwej sytuacji: odmawiamy mu sensowności, a z drugiej strony wielu ludzi nadal się nim posługuje w życiu codziennym. R. Carnap tę dziwną sytuację rozwiązuje przez odróżnienie dwóch różnych funkcji języka: może on pełnić funkcje poznawczą oraz ekspresywną (pozapoznawczą). Funkcja poznawcza jest zarezerwowana dla zdań, które jesteśmy w stanie zweryfikować, natomiast wszystkie inne, a więc zdania o charakterze metafizycznym czy religijnym, pełnią tylko funkcję ekspresywną, która polega na wyrażaniu odczuć, wrażeń, stanów ducha czy temperamentu. Status języka religijnego został przyrównany do wyrażen z dziedziny poezji czy sztuki i należy odmówić mu charakteru sensowności i prawdziwości. Religia nie może prze-

¹² M. Schlick, *Znaczenie i weryfikacja*, w: *Koło Wiedeńskie*, red. H. Buczyńska, Warszawa 1960, s. 125.

kazywać żadnej wiedzy o świecie, lecz jedynie stany duchowe człowieka.

Podobne poglądy na naturę języka religijnego przedstawił inny filozof z kręgu neopozytywizmu – A. J. Ayer. Według niego metafizykę należy wykluczyć ze sfery ściśle poznawczej, ponieważ nie dostarcza ona żadnej wiedzy ogólnej o świecie. Jej funkcja może być jedynie krytyczną i polega na usuwaniu pewnych nieprawidłowości językowych, które swoje źródło mają w wieloznacznym używaniu wyrażeń¹³. Odnosząc się do możliwości poznania istnienia Boga jego opinia jest całkowicie negatywna. Nie ma żadnych empirycznych i pewnych przesłanek mogących potwierdzić przekonania teistyczne. Wszelkie argumenty wychodzące od analizy empirycznego świata, np. przez dostrzeżenie celowości w przyrodzie, zatrzymają się na poziomie tego świata i nigdy nie dojdą do stwierdzenia istnienia transcendentnego Boga. Twierdzenia religijne trzeba więc odrzucić jako zdania nonsensowne¹⁴.

Radykalne stanowisko Koła Wiedeńskiego zostało dość szybko poddane krytyce. Dużą rolę odegrała praca L. Wittgensteina *Dociekania filozoficzne*, gdzie dostrzegł on wielość funkcji języka, dzięki czemu zaczęto traktować język religijny jako sensowny. Również analizy J. Wisdoma miały duży wpływ na odejście od neopozytywizmu. Wykazywał on, że neopozytywizm nie dostrzegał swoistych funkcji twierdzeń religijnych w szerokim kontekście teoriopoznawczym i antropologicznym¹⁵.

Przełamanie skrajnego stanowiska neopozytywizmu, z jego całkowitym odrzuceniem sensowności twierdzeń religijnych, miało także pozytywne skutki dla refleksji nad religią. Zaczęto interesować się statusem języka religijnego, jego charakterem, specyfiką i sensownością. Zachętę do analizy funkcji języka religijnego znajdziemy również w tekście omawianej encykliki Jana Pawła II¹⁶. Analiza językowa może być bardzo przydatna dla rozumienia samej wiary, twierdzi Ojciec św., ujawnia bowiem strukturę naszego myślenia i mowy oraz sens zawarty w języku¹⁷. Problematyka ta jest też obecna w tradycji filozofii analitycznej, która narodziła się po przewyciężeniu neopozytywizmu. Język religijny może pełnić różne funk-

¹³ M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 38.

¹⁴ Dla prześledzenia bogatej dyskusji wokół zasady weryfikacji i jej zastosowania do twierdzeń religijnych zob. np. M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, „Znak”, XLVII (1995), 12, s. 33-51.

¹⁵ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 159.

¹⁶ Por. FR, 65.

¹⁷ FR, 84.

cje¹⁸. I tak ekspresywna funkcja języka religijnego polega na tym, że w poszczególnych działaniach kultowych, np. w modlitwie, w obrzędach ofiar- niczych człowiek ujawnia własne przeżycia i przekonania, a w działaniu religijnym uzewnętrznia to, co dzieje się w jego wnętrzu. Ważną rolę pełnią tu czynniki towarzyszące tekstowi, a więc znaki ikoniczne, symbole o na- syceniu emocjonalnym. Inną funkcją jest tzw. funkcja promotywna (impres- ywna, apelatywna). Polega ona na nakłanianiu słuchacza do podjęcia okre- ślonych działań. Z tą funkcją najbardziej wiąże się wychowawcza rola ob- rzędów religijnych. Słowo ma ukształtować w nas odpowiednie postawy. Taką funkcję pełnią: rozmaicie sformułowane normy postępowania (przy- kazania moralne, normy prawa kościelnego, przepisy liturgiczne), wypo- wiedzi proszące, egzorcyzmy i zaklęcia. Kolejną funkcją języka religijnego jest funkcja performatywna (twórcza), która określa wypowiedzi mające na celu nie tyle stwierdzenie faktów, ile dokonywanie pewnych aktów. Wypo- wiedzi wygłoszone w określonych okolicznościach tworzą pewne stany umowne, doniosłe indywidualnie lub społecznie; należą tu: ustanowienia kościelnych norm prawnych, kościelne nominacje na stanowiska, śluby, przysięgi. Podwójnie performatywna jest funkcja wypowiedzi formuł sa- kramentalnych występujących w niektórych religiach. Istnieje również funk- cja poznawcza, która akcentuje fundamentalne znaczenie tekstu dla każdej religii np. tekst Pisma Świętego. Dzięki niemu, przy odpowiedniej interpre- tacji, poznajemy Objawienie. Podobne znaczenie ma język Tradycji. Anali- zy funkcji języka religijnego są z pewnością cenne, ale niestety często za- pominają o postawieniu najważniejszego pytania: o istnienie Boga i o samą prawdziwość zdań religijnych.

Do postawy zamknięcia się na Objawienie należy również zaliczyć wszelki rodzaje agnostycyzmu. Encyklika *Fides et ratio* kilkakrotnie wspo- mina o takiej możliwości, która się pojawia w momencie, „gdy poszukiwa- nia filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycy- zmu”¹⁹. Ci, którzy ulegają całkowitej nieufności, sceptycyzmowi i agno- stycyzmowi, najczęściej czynią to, aby rozszerzyć przestrzeń wiary bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień²⁰.

¹⁸ M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, art. cyt., s. 41-46. Zob. także antologię wybranych tekstów z filozofii analitycznej poświęconych religii, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

¹⁹ FR, 5.

²⁰ FR, 45.

Agnostycyzm, jako pojęcie filozoficzne, został wprowadzony do terminologii naukowej w XIX w. przez Huxleya. Użył on go na oznaczenie niepoznawalności rzeczy istniejących poza zjawiskami. W znaczeniu najbardziej ogólnym agnostycyzm jest stanowiskiem teoriopoznawczym głoszącym niepoznawalność czegokolwiek albo określonego przedmiotu (np. Boga) lub grupy przedmiotów²¹.

Postawa agnostyczna rozumu w kwestiach istnienia Boga jest coraz częstsza. Agnostyk nie twierdzi, że Boga nie ma, ale uważa, że rozum ludzki w tej kwestii nie powinien zabierać żadnego głosu.

Charakterystycznym przedstawicielem współczesnego agnostycyzmu może być niemiecki filozof M. Heidegger²². Bardzo krytycznie oceniał on filozofię klasyczną, która jak wiemy, opowiada się za możliwością poznania Boga w oparciu o naturalne zdolności człowieka. W centrum jego filozofii staje natomiast człowiek, który stopniowo traci samego siebie, ponieważ zgubił pierwotny kontakt z byciem. Odróżnia on obecność przysługującą rzeczom od egzystencji, która charakterystyczna jest dla sposobu bytowania człowieka. Człowiek nie bytuje tak jak rzeczy, jego istnienie nie jest mu obojętne, jest świadomy swego bytowania. Jednocześnie jako jednostka jest zanurzony w czas, nawet więcej: człowiek jest budowany i niszczone przez czas. Człowiek broni się przed zniszczeniem przez panowanie, dominację. Nawet wiedza o Bogu dla Heideggera jest również przeniknięta tym pragnieniem panowania nad innymi, i dlatego należy ją odrzucić. Człowiek musi odnaleźć prawdę o swoim bytowaniu, zanurzonym w świecie, ale do tego hipoteza Boga jest niepotrzebna. Bytowanie człowieka ukierunkowane jest ku śmierci. Ciągle do niej dojrzeje i przybliży się, a towarzyszy temu nieustanny lęk. Byt ludzki postawiony w perspektywie śmierci jest zawieszony w nicości, tak więc nicość ściśle powiązana jest z bytem. Ta swoista interpretacja nicości doprowadzi Heideggera do paradoksalnego wniosku, że nicość jest źródłem bytu²³.

W twórczości tego niemieckiego filozofa pojawia się myśl o transcendencji, ale ta rozumiana jest nie w odniesieniu do transcendentnego Boga, lecz jako zdolność człowieka do przekraczania samego siebie. Punktem wyjścia transcendencji jest egzystencja człowieka, ale nie wiadomo, ku cze-

²¹ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 21.

²² Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 99-115.

²³ Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 371.

mu się ona kieruje. Na ten temat Heidegger milczy, prezentując tym samym postawę radykalnego agnostycyzmu. Dokonał też krytyki poznania teologicznego. W jego przekonaniu niemożliwe jest używanie pojęć zapożyczonych z otaczającego nas świata w stosunku do Boga. Nazwanie Boga przyczyną, najwyższym dobrem itd. jest po prostu bluźnierstwem. Bóg pozostanie zawsze nieuchwytny dla poznania teoretyczno-pojeciowego, nawet w teologii. Jediną drogą, która pozwoli sensownie mówić o Bogu, jest język metafor, symboli czy nawet mitów.

Według S. Kowalczyka agnostycyzm Heideggera wynikał z dwóch założeń: z jednej strony pragnął zachować maksymalną bezstronność względem teizmu i ateizmu, z drugiej strony był konsekwencją przyjętej przez niego metody poznawczej, ograniczającej się do fenomenologicznego opisu i interpretacji egzystencji człowieka²⁴. Interpretacja filozofii Heideggera w perspektywie agnostycznej nie jest dzisiaj powszechnie przyjmowana. Pojawiają się próby zwrócenia uwagi na obecność elementów teologicznej w twórczości tego filozofa²⁵.

Wydaje się, że dzisiaj agnostycyzm jako postawa często przyjmowana przez wielu ludzi, nie wypływa z tak konsekwentnych założeń filozoficznych jak w przypadku przedstawionego powyżej Heideggera. Ma ona raczej uzasadnienie w przyjęciu łatwego, konsumpcyjnego stylu życia. Bóg jako pytanie stawiane ludzkiej egzystencji jawi się jako całkowicie niepotrzebny. Współczesny człowiek nie ma na to czasu, nie ma chwili, którą można by poświęcić na refleksję. Agnostykami staje się w konsekwencji życia nastawionego na chwilę, użycie i przyjemność. Nie jest to świadomy np. filozoficzny wybór, lecz raczej ucieczka przed stanięciem w prawdzie o swoim życiu i jego ostatecznym sensie.

2. Rozum deformujący Objawienie

Inny przykład sytuacji konfliktowej między poznaniem racjonalnym a Objawieniem pojawia się w momencie, gdy rozum ludzki podejmuje się oceny samej zawartości Objawienia, co najczęściej prowadzi do stworzenia tzw. religii naturalnej czy filozoficznej. Takie próby bywały niejednokrotnie podejmowane w dziejach myśli ludzkiej. Wielokrotnie przywo-

²⁴ Tamże, s. 376.

²⁵ Zob. np. Ph. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998.

ływana encyklika Jana Pawła II wspomina o konkretnych próbach pojawiających się zwłaszcza w ubiegłym stuleciu: „niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne, poddające się pojmowaniu racjonalnemu”²⁶. Oczywiście chodzi tutaj o filozofię Hegla i jego podporządkowanie religii myśli ludzkiej. Innym myślicielem o podobnych tendencjach, o którym encyklika już bezpośrednio nie wspomina, był z pewnością I. Kant. W jego myśli filozoficznej religia została podporządkowana systemowi moralności. Warto więc pokrótce prześledzić poglądy wspomnianych filozofów, bo wiele ich koncepcji przetrwało do dziś.

Przy rozpatrywaniu relacji filozofii i religii w twórczości Hegla, na samym początku zaskakuje sformułowanie, że obie te dyscypliny mają jeden i ten sam przedmiot: „jest to zatem jedna indywidualność, która w swej istotności jest wyobrażona, czczona i doznawana jako Bóg – w religii, przedstawiona jako obraz i ogląd – w sztuce, poznawana i ujmowana jako myśl – w filozofii. Ze względu na tożsamość ich substancji, ich treści i przedmiotu, twory te pozostają w nierozzerwalnej jedności”²⁷. Tym jednym przedmiotem jest Absolut, ale ujmowany w każdej z wymienionych dziedzin przy użyciu odmiennych metod poznawczych. Religia jest przejawem aktywności i świadomości człowieka, która wyraża się przede wszystkim przez domenę wyobraźni i sferę emocjonalną. Wyższą formą ludzkiego poznania jest filozofia, różniąca się od religii nie w aspekcie treści, ale formy wyrazu ujmowanej prawdy. Jest ona poznaniem prawdy uchwytej za pomocą idei. Religia wyraża za pomocą uczuć i obrazów godność człowieka, natomiast jego rozum, którego przejawem jest filozofia, tłumaczy wszystko na język myśli i pojęć. Filozofia chce ukazać uniwersalną wartość prawd religijnych i czyni to najwyższym aktem rozumu. Hegel akceptuje więc religię, ale stawia ją niżej od filozofii. Prymitywizm wyobrażeń religijnych nie pozwala dotrzeć jej do samego rdzenia prawdy²⁸.

Filozofia jest religią jednak w dość specjalnym znaczeniu. Nie dotyczy tyle treści, co formy. Religia może być przeżywana na różnych płaszczyznach: uczucia, intuicji, wyobrażenia, są to niedoskonałe jej formy, ale

²⁶ FR, 46.

²⁷ G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t.1, Warszawa 1958, s. 79-80. Por. tenże, *Estetyka*, t. 1, Warszawa 1964, s. 170.

²⁸ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 14.

również może przybrać postać myślenia spekulatywnego. Religia nie traci swej specyfiki, pozostaje nadal religią, ale pod warunkiem wzniesienia się na poziom myślenia spekulatywnego. Teraz jest dopiero prawdziwą religią, jest wypełniona, doskonała, jest tym, czym być powinna. Na poprzednich etapach zawierała w sobie przeciwieństwa, które sama musi przekroczyć. Ale w tym rozumieniu religia nie jest czymś różnym od filozofii. Prawdziwa religia jest jednocześnie prawdziwą filozofią i odwrotnie. Filozofia, wyjaśniając religię, nie robi nic innego tylko wyjaśnia samą siebie, wyjaśniając siebie, wyjaśnia religię. Hegel nigdy jasno nie oddzielił religii zwyczajnej od religii przemienionej przez rozum²⁹.

Relacja filozofia – religia jest konieczna i wzajemna. Przeniesienie pojęcia Boga na poziom spekulatywny jest przemianowaniem pojęcia, pojawieniem się nowego. Zamiast Boga całkowicie transcendentnego Bóg jawi się jako duch. Bóg nie wystarczy sobie samemu, człowiek jest wpisany w Boga, jest z nim zjednoczony, oczywiście w sposób zewnętrzny, przygodny, lecz istotny i konieczny. Bóg jest bytem, który należy tylko do samego siebie, lecz człowiek posiada również świadomość Boga. Bóg jest świadomością siebie, lecz jakoś w religii przynależy nam. Pojawiając się w czymś innym niż On sam, Bóg jawi się samemu sobie. Skończona świadomość jest tylko pojawieniem się Boga, który nie przestaje być samym sobą. Bóg bez świata nie jest Bogiem. Jeśli Bóg jest nieskończony, nie może być przeciwstawiony skończoności, musi ją jakoś zawierać w sobie.

Zdaniem Hegla nie są potrzebne żadne dowody na istnienie Boga poza dowodem, którym jest jego własny system filozoficzny. Właściwa filozofia religii ma się zajmować świadomością religijną i sposobami przedstawiania przez nią Boga, a nie dowodami na Jego istnienie³⁰.

Religia nie jest tylko środkiem pomocnym człowiekowi, albowiem będąc poznaniem jakie Absolut ma o sobie samym za pośrednictwem bytu skończonego, nie jest dziełem człowieka, lecz jest najwyższą determinacją samej idei absolutnej. Człowiek poznając się w Bogu odkrywa też swoje życie wieczne, prawdę o sobie samym. Człowiek odkrywa tutaj też swoją najwyższą wolność. Dotyka to nie tylko tego co jest, lecz tego co się staje.

Istotną rolę w ocenie religii przez Hegla pełni chrześcijaństwo. Pojmuje ono bowiem Boga jako tego, kim On jest rzeczywiście, czyli jako absolutnego Ducha. Jest On równocześnie transcendentny i immanentny.

²⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 1995, s. 238-240.

³⁰ Por. tamże, s. 240.

Człowiek może odkryć siebie jako jednoczącego się z Bogiem poprzez uczestnictwo w boskim życiu za pośrednictwem łaski otrzymanej od Jezusa, Boga-Człowieka. Pozytywna ocena chrześcijaństwa w systemie Hegla związana jest również z tym, że poznanie jest istotną częścią samej religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo chce pojąć swoje prawdy w sposób spekulatywny i z tej też racji jest już wstępem do prawdziwej filozofii³¹.

Ojciec św. w swojej uwadze o filozofii idealistycznej wspominał nawet o próbach wpisania tajemnicy męki i śmierci Chrystusa w struktury myślenia filozoficznego³². Czyni tak właśnie omawiany tu przez mnie Hegel. W momencie, gdy pisze on o Wcieleniu i o śmierci Chrystusa na krzyżu, to nie chodzi o prawdy związane z drugą Osobą Boską, która przyszła na świat dla zbawienia człowieka, lecz o potwierdzenie się odwiecznej abstrakcyjnej idei, jaką jest Absolut³³.

Hegel jest świadomy, że średniowieczne chrześcijaństwo uznawało filozofię za „służebnicę teologii”, ale on sam usiłuje odwrócić te preferencje. Filozofia według niego zostaje uznana za wyższą formę poznania ludzkiego, co jednocześnie sugeruje wchłonięcie religii przez filozofię. Filozof może pozostać chrześcijaninem, ale pod warunkiem akceptacji wchłonięcia wiary przez system filozoficzny.

Hegel pokazał, że nawet jeśli można rozpatrywać filozofię i religię jako dyscypliny autonomiczne i niezależne od siebie, to jednak trzeba pamiętać, że teraz właśnie rozum posiada zdolność do całościowego ujmowania i rozumienia rzeczywistości; oznacza to, że przedmiotem jego analiz może i winna być również religia i cała bogata sfera wiary.

Drugim przedstawicielem nurtu podporządkowania religii pewnym koncepcjom filozoficznym może być I. Kant. Jego system nie jest tak wyszukany i abstrakcyjny jak przedstawione koncepcje heglowskie – religia zostaje zamknięta przez rozum w systemie moralności. Zwrócenie się w kierunku moralności jest związane z radykalną krytyką dowodów metafizycznych przeprowadzoną przez Kanta. Nie można uzasadnić w sposób racjonalny istnienia Boga, duszy; rzeczy „same w sobie” stają się w jego systemie niepoznawalne. Idea Boga staje się jedynie ideą regulatywną poznania, która zapewnia jedność naszemu doświadczeniu. Rozum spekulatywny nie prowadzi do żadnej wiedzy o Bogu, wszystkie klasyczne dowody na istnie-

³¹ Tamże, s. 243-244.

³² FR, 46.

³³ Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, Kraków 1996, s. 123-129.

nie Boga opierają się na jakimś nadużyciu, polegającym na korzystaniu z poznania racjonalnego poza obszarem, w którym to jest uprawomocnione³⁴. Religia zaczyna się w momencie wiary w Boga, a ta dokonuje się nie przez poznanie racjonalne, lecz przez postępowanie etyczne.

Bóg pojawia się jako postulat praktycznego rozumu. W dziedzinie moralności Kant był zwolennikiem rygoryzmu moralnego, co oznaczało, że jedynym motywem działania człowieka winna być chęć spełnienia obowiązku. Wola ludzka winna dążyć do osiągnięcia najwyższego dobra, z którym związane jest szczęście. Ale, jak zauważa Kant, nie zawsze postępowanie etyczne w sposób konieczny pociąga za sobą szczęście, które z tego płynie. Istnieje dysonans między obowiązkiem czynienia dobra a szczęściem. A właśnie dobro płynące z postępowania etycznego powinno w ostatecznym rezultacie być źródłem trwałego szczęścia. Tego wymaga jego natura i poczucie sprawiedliwości. Świat doczesny jednak nie gwarantuje harmonijnego współistnienia dobra z osobistym szczęściem, dlatego należy przyjąć istnienie Boga jako Tego, który nagrodzi cnotę i ukarze zło³⁵. Bóg nie jest więc nawet twórcą prawa moralnego, lecz Jego istnienie traktowane jest w sposób czysto funkcjonalny: wynagradza człowiekowi za jego trud etyczny.

W takiej perspektywie sama istota religii zostaje sprowadzona do moralności. Religia nie jest już odpowiedzią na Objawienie się Boga, czy nawet wiedzą o Nim; jest wyłącznie czynem etycznym. Wszelka religia, podkreśla Kant, polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci, jako prawodawcę wszystkich naszych obowiązków³⁶. Cóż to jednak znaczy czcić Boga? Znaczy to, być posłusznym prawu moralnemu działając w imię obowiązku. Najlepszym sposobem oddawania czci Bogu będzie postępowanie moralne. Kant nie przekreślał całkowicie potrzeby kultu religijnego, ale w jego interpretacji religii nie odgrywał on zasadniczej roli.

Kant odrzuca wszelkie wyobrażenia jednego tylko Objawienia praw religijnych, a bardziej jeszcze autorytarnego Kościoła, będącego strażnikiem i uwiarygodnionym interpretatorem Objawienia. Dla Kanta widzialny Kościół jest jednym ze stopni na drodze do ideału powszechnego Kościoła niewidzialnego, którym jest moralne zjednoczenie wszystkich ludzi, oparte na cnotcie i moralnej służbie Bogu. Mimo wyraźnej identyfikacji religii i mo-

³⁴ Por. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 29-76.

³⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 246.

³⁶ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 208.

ralności, Kant dostrzega pewne różnice, które między nimi istnieją. Etyka jest nauką o moralnych obowiązkach człowieka, natomiast religia wprowadza pewien wymiar eschatologiczny w postępowanie człowieka. Daje ona człowiekowi nadzieję uczestnictwa w życiu wiecznym³⁷.

Inne trochę spojrzenie pojawia się w jego dziele *Religia w obrębie samego rozumu*. Główny problem nie wiąże się z myśleniem o religii w kategoriach moralnych, jak to miało miejsce w *Krytyce praktycznego rozumu*, lecz związany jest z problemem istnienia w świecie zła.

Zło stanowi odwieczny problem świata, człowiek nie jest w stanie dać odpowiedzi na pytanie, skąd ono pochodzi, dlaczego on sam je czyni, ani nie wie, co powinien przedsięwziąć, aby się od zła uwolnić³⁸. Religia może dać odpowiedzi na te pytania, w ten sposób wyposaża człowieka w racjonalne narzędzie, dzięki któremu będzie możliwe ostateczne i całkowite przezwyciężenie zła na ziemi. Aby ze złem walczyć konieczna jest sama racjonalizacja zła, to znaczy odkrycie, na czym ono właściwie polega. Stąd w pierwszej części swojej pracy Kant podejmuje problem „radikalnego zła” ludzkiej natury.

Kant jest całkowicie przekonany o prymacie moralności; czymś oczywistym jest dla niego to, że należy działać zgodnie z prawem moralnym nawet wtedy, gdyby miało się to dziać kosztem własnego szczęścia. Zło w człowieku pojawia się w momencie, gdy następuje odwrócenie naturalnego porządku zasad, gdy szczęście czyni się celem nadrzędnym, a zasady moralne stosuje się jako środek do osiągnięcia tego celu. Na tym właśnie polega ujęta racjonalnie istota zła³⁹. Jaka jest przyczyna zła? Dlaczego człowiek predysponowany do życia zgodnie z prawem moralnym w pewnym momencie stawia wyżej pryncypium miłości własnej? Z jednej strony zło towarzyszy człowiekowi (zarówno całemu gatunkowi, jak i każdemu poszczególnemu człowiekowi) od początku dziejów i w tym sensie możemy mówić o wrodzonym, radykalnym złu. Z drugiej strony jednak zło nie pochodzi bezpośrednio z natury człowieka, a więc każdy człowiek jest odpowiedzialny za wszelkie zło, które uczynił. Zło nie jest więc człowiekowi wrodzone. Stanowi ono dla rozumu niezgłębioną tajemnicę.

Mimo iż zło zawiera w sobie coś irracjonalnego, Kant nie rezygnu-

³⁷ S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, s. 304.

³⁸ Zob. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 7-22.

³⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 59.

je z budowania religii w granicach samego rozumu⁴⁰. Jedyńm narzędziem broniącym w pełni człowieka przed złem jest jego rozum z wpisanym weń prawem moralnym. Jednak tak uzbrojony człowiek może okazać się zbyt słaby. Potrzeba, aby ludzie zjednoczyli swoje wysiłki i stworzyli religijną wspólnotę, której jedynym celem będzie ostateczne wyeliminowanie zła. Takie są, według Kanta, geneza i sens religii.

Dokonana przez Kanta interpretacja religii ma nadal moralistyczny i racjonalistyczny charakter. Jeśli chodzi o Kantowską filozofię religii, to z pewnością znajduje się ona pod wpływem Oświecenia i dlatego prymat uzyskał rozum a nie Objawienie. Koncepcja Kanta redukująca religię do sfery moralności, jest konsekwencją zawężenia zdolności rozumu teoretycznego tylko do sfery zjawiskowej: nie chcąc całkowicie odrzucać idei Boga, zredukował ją do poziomu rozumu praktycznego. Mamy więc do czynienia z „religią rozumową”, bo rozum jest tutaj jedyną władzą, która otwiera się na religijne sacrum, czyli moralność. Z drugiej strony jest to „religia rozumu”, bo sama rozumność jako taka stanowi tu przedmiot wprost religijnego kultu⁴¹.

3. Rozum przekreślony w imię Objawienia

Przyczyna konfliktu między rozumem a Objawieniem może tkwić nie tylko po stronie rozumu. Również błędna interpretacja Objawienia czy przesadna obrona wiary mogą doprowadzić do odrzucenia możliwości harmonijnej współpracy wiary i rozumowych zdolności człowieka. Przykładem takiej jest fideizm, czyli stanowisko, które nie uznaje, „że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”⁴². Postawa taka pojawiła się niejednokrotnie w dziejach samego chrześcijaństwa i ciągle może stanowić swoistą pokusę dla myślicieli chrześcijańskich⁴³.

Zwolennicy przekreślenia myślenia racjonalnego w obrębie wiary powołują się na teologię św. Pawła, zwłaszcza na jeden fragment z listu do Kolosan: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię

⁴⁰ Por. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, art. cyt., s. 14.

⁴¹ M. Potępa, *Filozofia religii: Kant, Schleiermacher, Hegel*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Łódź 1997, s. 76.

⁴² FR, 55.

⁴³ FR, 53.

będącą czymś oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol, 2, 8). Znane jest powiedzenie Tertuliana: „wierzę, ponieważ jest to absurdalne”. Nie był on rzecznikiem prymitywnej niewiedzy, bo sam w swoich pismach czynił użytek z rozumu dla wyjaśnienia wielu prawd chrześcijańskich. Jego błąd polegał na braku zaufania do naturalnych zdolności poznawczych człowieka, w wyniku czego całkowicie zrezygnował w wszelkich próbach wykorzystania filozofii w refleksji teologicznej. Niektórzy współcześni komentatorzy wskazują, że dzieła Tertuliana były skierowane bezpośrednio do najwyższych władz cesarstwa ok. 200 roku i stąd może się rodzić wielka złożoność w interpretacji jego myśli⁴⁴.

W starożytności chrześcijańskiej podobne stanowisko przyjmował Tacjan czy Teofil Antiocheński. Uważali oni, że chrześcijaństwo jest religią jedynie i w pełni objawioną i z tego też powodu nie potrzebuje żadnego wkładu ze strony filozofii. Pewne tendencje antyracjonalne można by odnaleźć także w tzw. teologii apofatycznej (Pseudo Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Jan Damasceński i inni). Charakterystyczną cechą tej teologii, twierdzi W. Hryniewicz, jest właśnie „unikanie formułowania prawd wiary w zaczerpniętych z filozofii terminach racjonalnych; wskutek tego w Kościele wschodnim nigdy nie postawiono problemu stosunku między teologią a filozofią”⁴⁵. Teologia taka bardzo nieufnie podchodzi do posługiwania się myśleniem abstrakcyjnym, w takim bowiem wypadku istnieje niebezpieczeństwo podporządkowania tajemnicy wiary ludzkiej zdolności poznawczej. Teologia apofatyczna sięga raczej do poznania typu intuicyjnego, egzystencjalnego czy mistycznego. Nie zaprzecza konieczności poznania Boga, nie jest więc agnostyczna, ale jej zasadniczym celem jest służenie pomocą człowiekowi w kontemplacji Bożych tajemnic. Usuwa fałszywe – czyli czysto filozoficzne – pojęcia o Bogu, aby umożliwić człowiekowi pozytywne przeświadczenie o istnieniu transcendencji, wykraczającej poza wszelkie twierdzenia⁴⁶.

W średniowieczu podobne tendencje antyracjonalistyczne występowały w pismach św. Piotra Damiana i św. Bernarda z Clairvaux czy mistyków niemieckich. Najśłynniejszy z nich, mistrz Eckhart, w zasadzie od-

⁴⁴ J. Ratzinger, *Nauczanie Ojców Kościoła w encyklice «Fides et ratio» Jana Pawła II*, „Vox Patrum” 18 (1998), 34-35, s. 305.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 746.

⁴⁶ Tamże.

rzucał możliwość racjonalnego poznania Boga i jego natury, jedyną drogą poznania było doświadczenie mistyczne. W okresie wieków średnich nominalizm Ochkama i jego uczniów odegrał dużą rolę w kształtowaniu postawy nieufności wobec rozumu z punktu widzenia wiary. Zredukował on zakres poznania do przedmiotów jednostkowych i zanegował tym samym racjonalną poznawalność prawd wiary.

Podobny pogląd jest bardzo charakterystyczny prawie dla wszystkich zwolenników Reformacji. Marcin Luter nie przekreślał zupełnie rozumu ludzkiego, ale jego pole działania ograniczył tylko i wyłącznie do dziedzin takich jak: nauki przyrodnicze, sztuka, prawo cywilne itp. Twierdził natomiast, iż rozum ludzki został tak skażony przez grzech pierworodny, że staje się nawet arbitrem wobec Słowa Bożego. Bardzo sceptycznie oceniał możliwość poznania istnienia i natury Boga w oparciu o naturalne władze człowieka. Rozum zostaje pozbawiony prawa samodzielnego wypowiedziania się o Bogu. Filozofia jest dla niego szaleństwem, a posługująca się nią teologia bluźnierstwem⁴⁷. Nawet we współczesnym protestantyzmie można odnaleźć ciągle negatywne nastawienie teologii względem możliwości rozumu ludzkiego w wypowiedzaniu się o Bogu. K. Barth, jeden z wybitnych przedstawicieli protestantyzmu, pisał: „Biblia odsuwa jako bożka każdego innego Boga niż Bóg objawienia; głosi, że do prawdziwego Boga nie ma innej drogi dojścia niż poprzez wiarę w jego słowo. (...) Jedynie objawienie, a nie nasz wątpiący o sobie rozum, przekonuje nas o nieuchwytnym charakterze Boga”⁴⁸.

Samo pojęcie fideizmu po raz pierwszy zostało użyte dopiero w 1838 r. na określenie poglądów L. Bautaina. Twierdził on, że rozum ludzki jest władzą bierną, która może poznać prawdę porządku nadprzyrodzonego i bardziej subtelne prawdy porządku naturalnego tylko dzięki wcześniejszemu poznaniu ich w załączku, który jest przekazywany w Kościele i przez Pismo Święte⁴⁹. Rozum ludzki w sprawach Bożych staje się bezradny.

W encyklice *Fides et ratio* zostały wymienione dwa konkretne przejawy fideizmu. Są nimi biblicyzm oraz pogarda dla filozofii spekulatywnej i klasycznej⁵⁰. Biblicytm „chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego

⁴⁷ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1988, s. 11.

⁴⁸ Cyt. za: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Paryż 1980, s. 258-259.

⁴⁹ *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 197-198.

⁵⁰ FR, 55.

egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia”⁵¹. Myślenie takie jest odmianą myślenia fundamentalistycznego. Opiera się na przekonaniu o bezbłędności Biblii, z czego wyprowadza wniosek, iż wszelkie zawarte tam informacje należy przyjąć w sposób bezkrytyczny jako pewne i prawdziwe. Dotyczy to także danych historycznych, chronologicznych, geograficznych czy nawet przyrodniczych. Warto tu wspomnieć o sporze wokół teorii ewolucji. Jest ona fałszywa, argumentują zwolennicy biblicyzmu, ponieważ według Pisma Świętego świat został stworzony w przeciągu sześciu dni⁵². Całkowicie pomija się zagadnienie gatunków literackich używanych w Biblii. Święty tekst staje się kodeksem, gdzie każde słowo zostało przemyślane przez autora i domaga się bezwzględного posłuszeństwa. Takie myślenie jest postawą fideistyczną, ponieważ czyni całkowicie zbędnym wszelkie dociekania nad tekstem.

Ojciec św. krytykując takie stanowisko przypomina, powołując się na Sobór Watykański II, że Słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji. Pismo Święte nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła. Źródłem prawidła jego wiary jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła⁵³. Nie można interpretować Słowa Bożego przy pomocy jednej tylko metodologii, w tym wypadku przesadnie akcentując bezwzględną i literalną nieomyślność Boskiego tekstu, w najdrobniejszych nawet szczegółach. Nie wolno pomijać osiągnięć naukowej egzegezy.

Drugim rodzajem fideizmu, zaszyfowanym w tekście encykliki jest niechęć wobec teologii spekulatywnej oraz filozofii klasycznej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych”⁵⁴.

Wielu teologów sugeruje, że filozofia klasyczna nie jest dziś właściwym systemem filozoficznym, który nadawałby się do współpracy z teologią. D. Oko stwierdza, że dziś bardzo często teologia katolicka stara się uczyć od protestantyzmu, hinduizmu, empiryzmu brytyjskiego, hermeneutyki, fenomenologii i wielu innych nurtów współczesnych. Istnieją oczywiście pozytywne aspekty takiej postawy, chociażby poszukiwanie nowego

⁵¹ Tamże.

⁵² Na temat sporu między bilicyzmem a ewolucją zob. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania. Między ewolucją a stwarzaniem*, t. 1, Warszawa, s. 103-161.

⁵³ FR, 55.

⁵⁴ Tamże.

języka w celu wyrażania prawd wiary, ale cieniem tego nastawienia staje się nieraz lekceważenie i negacja własnej tradycji⁵⁵. Chodzi również o pewną tradycję filozoficzną: arystotelesowsko-tomistyczną, która przez długie wieki współpracowała z myślą chrześcijańską. Nie powinno się zbyt pochopnie rezygnować z samych tradycji. „Można by wręcz powiedzieć – stwierdza Jan Paweł II – że to my należymy do tradycji i nie mamy prawa samowolnie nią rozporządzać. Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś formułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość”⁵⁶. Nie oznacza to, że Kościół ze swej strony pragnie narzucić jeden styl filozofowania. Nie ma oficjalnej doktryny filozoficznej Kościoła, a encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II przestrzega jedynie przed skutkami zerwania z tradycją filozoficzną oraz odrzucenia tradycyjnej terminologii, którą ona proponowała⁵⁷. Wiele jednak nurtów współczesnych, często krytycznie nastawionych do klasycznej filozofii, wyraźnie nie nadaje się do współpracy z teologią. Np. próba powiązania teologii z egzystencjalizmem bardzo często grozi popadnięciem w teologii w antropocentryzm. Zakłada się, że niemożliwe jest zrozumienie tajemnic zbawienia bez pogłębienia znajomości ludzkiego doświadczenia. Jest to słuszny postulat, ale podniesiony do rangi zasady, może spowodować uznanie ludzkiej perspektywy za miernik prawdy o Bogu⁵⁸.

Ojciec św. bardzo radykalnie krytykuje postawę fideistyczną. Trzeba pamiętać, przypomina, o pozytywnym wkładzie, jaki poznanie racjonalne może i powinno wnieść w poznanie wiary⁵⁹. Jeżeli wiara zrezygnuje z tej pomocy, może bardzo łatwo stać się mitem i zabobonem. Fideizm ma też bardzo poważne konsekwencje dla samej wiary. Jeden z jego błędów polega na zgubnym przekonaniu, że wiara będzie silniejsza, gdy oprze się na słabym rozumie. Nic bardziej mylnego, a skutki są niebezpieczne.

Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, może się skupić bardziej na uczuciach i przeżyciach, to z kolei powoduje, że przestanie być propozycją skierowaną do każdego człowieka. Traci swój uniwersalistyczny wymiar⁶⁰. Czy w ogóle możliwe jest zawężenie wiary tylko i wyłącznie do sfery uczuć?

⁵⁵ D. Oko, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak”, LI (1999), 4, s. 14.

⁵⁶ FR, 85.

⁵⁷ Por. FR, 49, 55, 64.

⁵⁸ S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka. Próba metodologicznej charakterystyki*, w: tenże, *Światopogląd-religia-teologia*, Lublin 1998, s. 152.

⁵⁹ FR, 53.

⁶⁰ FR, 48.

W historii myśli chrześcijańskiej takie propozycje niejednokrotnie się pojawiały. Najbardziej charakterystycznym przedstawicielem tego nurtu był niemiecki filozof Schleiermacher, który zdefiniował religię jako uczucie absolutnej zależności. Samoświadomość dzięki temu uczuciu doświadcza właśnie tego, że nie ustanowiła samej siebie. Uczucie, o którym tutaj mowa, nie powinno być interpretowane jako przypadkowy nastrój człowieka, lecz chodzi raczej o odkrycie w nim i poprzez nie tego, co bezwarunkowe⁶¹.

Przeakcentowanie sfery emocjonalnej, wynikające z fideizmu, na pewno nie jest wyrazem dojrzałości wiary. Nie każdy jest w stanie „doświadczyć” spotkania Boga w oparciu o swoje emocje. Czy w ogóle takie doświadczenie Boga jest możliwe? Wielu filozofów powątpiewa w taką możliwość poznawania i doświadczenia Boga⁶². Emocje towarzyszą oczywiście przeżywaniu wiary, o czym przypomniły prace wielu fenomenologów, zwłaszcza R. Otto, z jego odróżnieniem *mysterium tremendum* i *fascinans*, ale nie stanowią jej istoty. Trudno byłoby np. oceniać modlitwę chrześcijanina tylko w oparciu o to, „co czuje” w czasie modlitwy. Jeśli doznaje radosnych stanów, pokoju, to jest to modlitwa dobra, jeśli takich doznań nie ma, to jest to modlitwa zła. Niestety takie kryterium może prowadzić do tego, że na modlitwie nie szukamy Boga, lecz jedynie przyjemnych stanów, które z tym są związane. Trwanie przed Panem Bogiem, bez żadnych emocji, a nawet wbrew nim, poświęcanie Mu czasu, walka z rozproszonymi myślami mogą mieć nie mniejszą wartość niż niejeden stan emocjonalnego uniesienia czy egzaltacji.

Uczucia nie mają być całkowicie przekreślone i wymazane z życia człowieka, bo nie jest to możliwe – życie emocjonalne jest częścią naszej natury. Będzie też towarzyszyło naszemu życiu religijnemu⁶³. Ale należy wystrzegać się pokusy sprowadzenia całej religii do emocjonalności, w tym wypadku jest to konsekwencją fideizmu i jego nieufności do innych władz człowieka niż wiara czy przeżycia.

⁶¹ M. Potępa, *Filozofia religii: Kant, Schleiermacher, Hegel*, art. cyt., s. 96.

⁶² Zob. P. Moskal, *Doświadczenie teistyczne racją przekonanych teistycznych i religii?*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, Tczew-Pelplin 1998, s. 193-220.

⁶³ Można wyróżnić dwa rodzaje uczuć towarzyszących religijności: uczucia, które przygotowują na otwarcie się człowieka na Transcendencję, np. zachwyt nad pięknem oraz uczucia towarzyszące bezpośrednio pewnym aktom religijnym np. w czasie liturgii. Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 124-143.

Niebezpieczeństwem fideizmu jest także sprowadzenie żywej wiary do mitu i przesądu⁶⁴. Dziś można spotkać wielu obrońców pojęcia mitu, chociażby wybitny przedstawiciel fenomenologii religii M. Eliade czy współczesny filozof L. Kołakowski. Krytyka zawarta na w *Fides et ratio* nie jest jednak wymierzona w kierunku myślicieli, którzy dowartościowują pojęcie mitu i jego obecność w kulturze. Należy przypuszczać, że chodzi raczej o ostrzeżenie przed zastąpieniem żywej wiary, rozumianej jako osobiste powierzenie swego życia osobie Boga, przez elementy magiczne. Możliwość taka istnieje, a pojawi się ona w momencie, gdy wewnętrzna relacja człowieka z Bogiem zostanie zastąpiona tylko i wyłącznie zewnętrznymi praktykami. W tym momencie wydaje się, że sama czynność religijna jest czymś najistotniejszym, a nastawienie wewnętrzne nie odgrywa żadnej roli.

Konsekwencją fideizmu może być traktowanie religii na wzór zabiegów magicznych. Usiłuje się wejść w relacje z Bogiem za pomocą „obłaskawienia” Go konkretnymi, tajemniczymi czynnościami. Człowiek dokonujący takich zabiegów magicznych nie ufa Bogu albo, co jest bardzo typowe dla magii, chce otrzymać jakąś wyjątkową wiedzę lub bogactwo, a nawet, coś co jest z natury złe⁶⁵. Religia wyraża bezpośrednie odniesienie do Boga, natomiast magia zawiera w sobie wizję świata, gdzie wierzy się w istnienie sił tajemnych, mających wpływ na człowieka, a na które z kolei uprawiający magię chce wpłynąć przez określone praktyki. Człowiek religijny, który w jakimś momencie odrzuci wszelką pomoc ze strony rozumu, może nie widzieć różnic między liturgią eucharystyczną a uczęszczaniem do wróżki.

Fideizm może doprowadzić nawet do tak skrajnej konsekwencji, jaką jest np. „bezistocie religii”, używając określenia niemieckiego filozofa religii B. Weltego⁶⁶. Religia traci swoją istotę, ale zachowuje zewnętrzną formę. Przykładem może być fanatyzm religijny, gdzie człowiek wprawdzie twierdzi, iż wierzy i czci Boga, ale tak naprawdę to samego siebie uczynił przedmiotem czci, sądząc innych i narzucając im swoją wiarę, a dokładniej swoją interpretację wiary⁶⁷. Do istoty religii przynależy kult religijny, jako zewnętrzny jego wyraz, ale musi on być wyrazem konkretnej istniejącej relacji religijnej. Chrystus krytykował taką postawę, cytując pro-

⁶⁴ FR, 48.

⁶⁵ S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 5, Warszawa, 1991, s. 104-105.

⁶⁶ B. Welte, *Filozofia religii*, Kraków 1996, s. 241-252.

⁶⁷ Tamże, s. 250.

roka Izajasza: ten lud czci mnie wargami, ale daleko są sercem ode mnie (por. Mt 15, 8).

Niestety, ciągle nie brak „niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”⁶⁸.

Zakończenie

Jak wynika z niniejszego szkicu nieporozumień między refleksją filozoficzną a refleksją, która opiera się na Objawieniu, było wiele. Jakie wnioski należałoby zaproponować, aby uniknąć ich w przyszłości? Przede wszystkim potrzebna jest pogłębiona refleksja nad statusem racjonalności. Samo pojęcie racjonalności i racjonalizmu prowadzi do wielu nadużyć, jeśli nie towarzyszy temu rzetelna refleksja filozoficzna.

W tym kontekście Objawienie, a z nim wiara i religia, nie stanowią zagrożenia dla racjonalności, ale wręcz przeciwnie, są szansą dla właściwego wypełniania swojej misji przez rozum. Pod warunkiem oczywiście, że sama wiara nie będzie się dystansowała i lękała poznawczych aktywności człowieka. Dewiacje rozumu, i to w najróżniejszych postaciach – sejentyzmu, postmodernizmu, historyzmu itd. – są o wiele bardziej niebezpieczne niż wpływy irracjonalizmu, bo najczęściej są głęboko ukryte pod postacią racjonalności i obrony rozumu. Nie ma wątpliwości, że racjonalizmowi zawdzięczamy rozwój naszej cywilizacji. Kultura europejska zrodziła się z ducha pragnienia poznania świata i zdobycia jeszcze większej wiedzy o nim. Ale można zadać też inne pytanie: dlaczego ten sam rozum, z którego jesteśmy tak dumni, nie ostrzegł i nie ustrzegł przed niebezpieczeństwami, których najtragiczniejszym symbolem może być Oświęcim? Możliwość dewiacji rozumu nie tkwi tylko w samej słabości rozumu do ulegania obcym – irracjonalistycznym – mu wpływom, lecz w samej koncepcji racjonalności. Wystarczy zabsolutyzować właściwości poznawcze rozumu, pominać właściwe mu granice, a dochodzimy do momentu, gdzie racjonalność zmienia się w irracjonalność, a rozum po prostu wyrodnieje. Wiara może i powinna służyć pomocą rozumowi, podobnie jak rozum wierze.

⁶⁸ FR, 55.

Résumé

Nous assistons à une séparation progressive entre la foi et la raison philosophique. Privée de l'apport de la révélation, la raison philosophique s'égaré souvent dans des chemins sans issues qui lui font perdre de vue son but final. Et, déconnectée de la raison philosophique, la foi s'enferme dans l'immédiateté de l'expérience et du sentiment. Ni la foi ni la raison n'ont à gagner à l'affaiblissement de leur partenaire. Au contraire. Confrontée à une «raison faible», la foi sera vite réduite par elle à un mythe illusoire. Et, corrélativement, privée de l'émulation avec une foi adulte et consistante, la raison, manquant de stimulation métaphysique, sera menacée de se fermer à la nouveauté et à la radicalité de l'être. D'où l'appel pour que la foi et la philosophie redécouvrent leur unité profonde dans le respect de leur mutuelle autonomie et consistance.

Ks. MACIEJ BAŁA
WARSZAWA

BŁĘDNE KONCEPCJE ROZUMU W ŚWIETLE ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO* JANA PAWŁA II

Wstęp

Filozofia grecka dla nazwania zdolności poznawczej człowieka posługiwała się słowem *logos*, które oznacza słowo, dyskurs, ale również raport. Idea starożytna rozumu zawierała w sobie zarówno odniesienie do aktu wypowiedzania słowa, jak też do sensu samego zdania¹. To co odróżnia człowieka od zwierzęcia, to z jednej strony język, z drugiej strony świadomość swoich zdolności racjonalnych poprzez kontakt z innymi i z samym sobą. W tym ujęciu rozum otwiera człowieka na wymiar etyczny, podobnie jak dzięki językowi wyraża swoją zdolność do komunikowania i przekonywania. W czasach starożytnych pojawia się także inny termin, który wyraża zdolności duchowe człowieka *nous*, który, według Arystotelesa, poszukując racjonalności wyraża myśli o samym sobie². Od tego momentu rozróżnienie między *logos* i *nous* zaczyna interesować filozofów.

Rozum (*logos*) jest zdolnością do wyciągania wniosków (konsekwencji) z przesłanek znanych już rozumowi. Należy on do porządku dyskursywnego i realizuje się poprzez rozwój wiedzy (poznania) demonstracyjnej. Zasady, które są podstawą dla poznania rozumu, nie pochodzą z porządku dedukcyjnego, lecz właśnie z intelektu (*nous*). Funkcja rozumu w procesie poznania ustępuje funkcji intelektu. Arystoteles w swoich analizach posuwa się jeszcze dalej proponując pojęcie mądrości (*sophia*), która byłaby swego rodzaju syntezą rozumu i intelektu. Mądrość łączy w sobie po-

¹ Tamże, s. 66.

² Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI, 6, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 198.

znanie pierwszych zasad i wiedzę na nich opartą³. Jest wypełnieniem cnoty filozoficznej.

Rozróżnienie tych dwóch funkcji poznawczych w człowieku, rozum i intelekt, jest rozwijane dalej w filozofii średniowiecznej, zwłaszcza wśród komentatorów Arystotelesa. Intelekt (*intellectus*) był rozumiany najczęściej jako właściwość samego bytu, jego zdolność do poznania istoty bytu. Rozum natomiast (*ratio*), w swojej funkcji poznawczej, wykorzystuje zasady, które mu zostały dostarczone.

W czasach nowożytnych zmienia się też samo rozumienie rozumu jako zdolności poznawczej człowieka. Zdolności poznawcze człowieka pojawiają się w centrum zainteresowań refleksji filozoficznych. Duch ludzki pragnie być w pełni świadomy samego siebie i przez to całkowicie autonomiczny w relacji do aktu wiary. Poznanie staje się z zasady areligijne, choć wcale nie koniecznie ateistyczne. Świadomość ludzka staje się przedmiotem swojej własnej refleksji.

Drugim ważnym czynnikiem wpływającym na kształt metody filozoficznej jest rozwój nauk szczegółowych. Podmiotowi nie wystarcza już samo poznanie otaczającego go świata, pragnie on go poznać, ale jednocześnie przemieniać i kształtować dzięki uprzednio zdobytej wiedzy. Duch empiryzmu wpływał na sposób podejmowania zagadnień filozoficznych. Inna przemiana sposobu myślenia w czasach nowożytnych dotyczy relacji między rozumem i aktem wolnego chcenia. Filozofia nowożytna zaczyna utożsamiać rozum i prawdziwą wolność.

Ojciec św. w encyklice *Fides et ratio* uważa, że refleksja nad racjonalnością jest dzisiaj coraz bardziej konieczna. Przede wszystkim przeciwstawia się takiej interpretacji rozumu, w której określa on siebie jako ostateczną, a nawet jedyną władzę poznawczą, nie dopuszczającą innych źródeł poznania. Mamy tu do czynienia ze skrajnie pojętym racjonalizmem, czyli postawą wykluczającą inne drogi poznania jak poznanie zmysłowe czy poznanie przez wiarę; całą sferę emocjonalną i pożądaną traktuje się jako coś przeciwnego postawie racjonalnej. Wiara traktowana jest jako czynnik szkodzący racjonalności⁴. Zdaniem Floryckiego błędność tej koncepcji jest

³ „Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych owych zasadach. Tak więc byłaby mądrość teoretyczna połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową – wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach, która jak gdyby osiągnęła swój szczyt”, Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI, 7, dz. cyt., s. 199.

⁴ FR, 46.

oczywista. Jest to bowiem wydawanie przez rozum opinii i decyzji we własnej sprawie. Rozum arbitralnie przywłaszcza sobie kompetencje poznawcze na podstawie swojego własnego rozpoznania⁵. Można doszukiwać się źródeł takiej postawy, niewątpliwie jest ona ściśle powiązana z koncepcją człowieka, która pojawiła się w okresie nowożytnym, szczególnie za sprawą filozofii Kartezjusza. Człowiek traktowany jest jako podmiot poznający i nic więcej. Jest to rozwiązanie skrajnie dualistyczne: człowiek jest złożony z substancji myślącej oraz z substancji rozciągłej, czyli materii. Istota człowieczeństwa zostaje sprowadzona tylko i wyłącznie do myślenia. Ponadto Kartezjusz, zawiedziony nie kończącymi się sporami scholastycznymi, usiłuje oprzeć swoją koncepcję rozumu na modelu nauk matematycznych, które pociągają go przez swoją oczywistość i pewność racji⁶. To, czego dokonał Kartezjusz, to fakt, że najbardziej podstawową prawdą jest prawda o naszej świadomości dla niej samej, wyrażona w zdaniu „ja myślę”. W tym twierdzeniu, w którym rozum ludzki dochodzi do swojej filozoficznej dojrzałości – świadomości samego siebie, wyraża się najbardziej podstawowa cecha współczesnego racjonalizmu. Odkrycie to niesie w sobie jednak pewne niebezpieczeństwo – twierdzi Jan Paweł II: taka forma racjonalności może łatwo stać się „rozumem instrumentalnym”, czyli nie będzie jedynie narzędziem poznania, ale instrumentem do realizacji określonych celów pozapoznawczych, ukierunkowanych najczęściej na zdobycie władzy⁷.

Można wysnuć wniosek, że encyklika Jana Pawła II rozróżnia racjonalność i racjonalizm. Pierwsze pojęcie można zastosować wobec cechy działania umysłowego, które nakazuje przyjąć twierdzenie jako prawdziwe, jeśli wskaże się na racje, które to twierdzenie uzasadniają. Ale racje te mogą mieć bardzo różnorodny charakter, racją taką jest również odwołanie się do Objawienia Bożego. W tekście encykliki znajdziemy nawet określenie, że to właśnie Bóg jest fundamentem racjonalności⁸. Czymś zupełnie innym jest racjonalizm. Ojciec św. pisze o „pokusie racjonalizmu” lub o „skrajnym” czy „przesadnym” racjonalizmie. I tak przesadny racjonalizm – twierdzi autor *Fides et ratio* - doprowadzi do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w sto-

⁵ R. Florycki, *U źródeł rozdzwiewu między wiarą a rozumem*, w: *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 104.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981, s. 9.

⁷ FR, 47.

⁸ FR, 34.

sunku do treści wiary⁹. Ale co jest ciekawe, taka postawa wywołuje najczęściej reakcję przeciwną: konsekwencją jest narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu.

M. Gogacz, charakteryzując postawę skrajnego racjonalizmu, słusznie zauważa, że jest on „jakąś radykalną wersją racjonalności, ale przez to pozbawiającą się spokojnego rozważania sprawy i pozbawiającą się słuszności. Można dodać, że w takim ujęciu racjonalizm nie zawsze jest racjonalny”¹⁰. Słusznie należy odcinać się od różnych form subiektywizmu i irracjonalizmu, ale nie wolno przekreślić takich źródeł poznania jak doświadczenie wewnętrzne czy zewnętrzne. Skrajny racjonalizm akcentując poznanie rozumowe odrzuca np. powiązanie refleksji intelektualnej ze zmysłami jako władzą poznawczą. Dla M. Gogacza mamy tutaj wręcz do czynienia z kryptoirracjonalizmem, ponieważ teza o jedyności rozumu jako źródła poznania nie pochodzi od samego intelektu, lecz zaczerpnięta jest z porządku irracjonalnego¹¹.

W ostatniej części encykliki Jan Paweł II opisuje pewne współczesne nurty myślowe, które są przejawami i konsekwencjami wypaczonego funkcjonowania rozumu ludzkiego. Niejednokrotnie traktowane są jako przejaw najgłębszych zdolności rozumowych współczesnej koncepcji racjonalności. Warto je teraz krótko scharakteryzować.

1. Eklektyzm

Na pierwszym miejscu Papież przywołuje postawę intelektualną zwaną eklektyzmem. Oznacza ona kogoś, „kto w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji (...) ma zwyczaj posługiwania się izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny”¹². W tym wypadku rozum rezygnuje ze swego powołania mozolnego poszukiwania prawdy i zadawała się błyskotliwymi sformułowaniami, często błędnymi. Ojciec św. przestrzega również przed nadużywaniem pewnych terminów naukowych, które wyrwane z kontekstu tracą swoje właściwe znaczenie. W naszej kulturze można by wskazać wiele przykładów eklektycznego funk-

⁹ FR, 45.

¹⁰ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 28.

¹¹ Tamże, 31.

¹² FR, 86.

cjonowania niektórych myślicieli: np. bardzo często używa się słowa „ewolucja”, „ewolucjonizm” bez właściwego rozumienia tych pojęć, których podstawowe znaczenie ma swoje źródło w naukach przyrodniczych. Ewolucja w sensie biologicznym to proces historycznych zmian cech żywej materii od momentu pojawienia się pierwszego organizmu aż do powstania coraz to nowych gatunków. Proces ten obejmuje ewolucję chemiczną, biochemiczną i biologiczną¹³. Niejednokrotnie za pomocą pojęcia ewolucji interpretuje się procesy zmian społecznych i kulturowych, i w konsekwencji każda współczesna próba interpretacji jakiegokolwiek rzeczywistości opiera się na tej idei¹⁴. Próby takich nadużyć pojawiły się także ze strony filozofii czy teologii. Można tutaj chociażby wspomnieć imponującą wizję rzeczywistości, zaproponowaną przez Teilharda de Chardina. Eklektyzm można nazwać błędem metodologicznym wynikającym z braku wyśiłku ze strony rozumu ludzkiego.

2. Historyzm

Drugą formą zagrażającą właściwemu myśleniu człowieka jest historyzm. Należy go jednak odróżnić od historycyzmu, który jest jedną z metod pracy naukowej i np. w metafizyce oznacza przestudiowanie historii problemu, osadzenie go we właściwym kontekście w tym celu, aby nie uniknąć błędnych rozwiązań, które miały już miejsce w przeszłości¹⁵. Natomiast zasadniczą „cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone jej zadanie historyczne”¹⁶. Postawa taka podważa wartość prawdy, jej uniwersalny i niezmienny charakter. Jeśli jakieś zdanie jest prawdziwe, to nie można utrzymywać, że jest ono takie tylko dzisiaj i w takim a nie innym kontekście historyczno-społecznym. Bardzo niebezpieczny staje się rozum, który wszystkie prawdy relatywizuje do warunków kulturowych. Oczywiście należy zdać sobie sprawę, co czyni również Jan Paweł II, że pewne formy przekazu prawd są związane z określoną epoką i kulturą, ale

¹³ K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania. Między ewolucją a stwarzaniem*, t. 1, Warszawa 1999, s. 15.

¹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wstęp do filozofii*, red. M. A. Krąpiec, S. Kamiński i inni, Lublin 1989, s. 92-93.

¹⁶ FR, 87.

zawsze można odróżnić zmienną formę przekazu od samej prawdy, którą pragnie przekazać. Przykładem może być sam przekaz biblijny, gdzie np. opowiadanie o Stworzeniu posługuje się formą przekazu właściwą kulturze i mentalności narodu izraelskiego, ale zawiera nieprzemijające prawdy o stworzeniu świata i człowieka.

Historyzm jest postawą relatywistyczną, twierdzi, że człowiek jest niezdolny do poznania prawdy absolutnej. Ma on o tyle słuszność, że poznanie jednostkowe człowieka zależy w pewnej mierze od różnorodnych uwarunkowań podmiotowych i przedmiotowych towarzyszących aktom poznawczym¹⁷. Niestety zapomina, że sama prawda o świecie jest zawsze ta sama i niezmienna, zmienne i ograniczone jest tylko ludzkie poznanie.

3. Scjentyzm

Kolejnym niebezpieczeństwem związanym z naszym rozumem jest scjentyzm. Preferowana jest tylko jedna forma poznania – ta właściwa naukom ścisłym. Postawa o tyle jest groźna, że niezaprzeczalny rozwój techniki i dobrodziejstwa, jakie z niego płyną, sprzyjają rozwijaniu się, jak stwierdza Papież, postawy scjentyistycznej¹⁸. Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne ale i samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania.

Przykładem scjentyistycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedzi na takie pytania jak: kim jestem?, jakimi zasadami kieruję się w życiu, czy wierzę w życie wieczne? itp. Są to pytania, na które nauki ścisłe nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwym jest budowanie swojego światopoglądu tylko i wyłącznie w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd

¹⁷ S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 61.

¹⁸ FR, 88.

naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym¹⁹. Człowiek winien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby przyjęte tezy był w stanie uzasadnić, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar²⁰. Inna konsekwencja scjentyzmu pojawia się na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentyistyczna bezwzględnie ufająca nauce może zniekształcić proces wartościowania etycznego prowadząc do wniosku, iż to co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie²¹. Papież nie wymienia konkretnych zagadnień, ale przykładem mogą być dość ożywione dyskusje nad moralną oceną takich technik jak klonowanie czy zapłodnienie pozaustrojowe. Argumenty oparte na mentalności scjentyistycznej powołują się na proste rozumowanie: skoro nauka opanowała te techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna staje się normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm pomija głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem.

Z radykalną krytyką scjentyzmu wystąpił już w XIX w. Husserl, twórca fenomenologii. Według niego to właśnie filozofia w wersji fenomenologicznej może dać podstawy naukom empirycznym, a nie odwrotnie.

4. Pragmatyzm

Czwartą formą umysłu oddalającego się od swojego powołania poszukiwania prawdy jest pragmatyzm, który sprowadza się do rezygnacji w momencie dokonywania wyborów z refleksji teoretycznej oraz z ocen opartych na zasadach etycznych²². W tym miejscu Jan Paweł II przywołuje pewne koncepcje demokracji, które stają się okazją do arbitralnego ustanawiania niektórych praw poprzez głosowanie bez odniesienia do zasad o charakterze wartościującym: „o dopuszczalności lub niedopuszczalności okre-

¹⁹ Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35-42.

²⁰ FR, 88.

²¹ Tamże.

²² FR, 89.

ślonego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej”²³. Przypomnienie o zagrożeniu pragmatyzmem ukazuje głęboką troskę Ojca św., aby ukazać konieczność refleksji nad ludzką wolnością i jej relacje do prawdy²⁴. Jak wiemy, temu zagadnieniu została poświęcona osobna encyklika *Veritatis Splendor*. Wolność jest niezbywalnym atrybutem osoby ludzkiej, będącej istotą rozumną i zdolną do autorefleksji. Istnieje więc ścisły związek między wolnością a aktywnością naszego rozumu²⁵. Ale również w *Fides et ratio* można odnaleźć fragmenty o wolności rozumianej jako wybór prawdy i dobra: prawda i wolność albo istnieją razem albo też razem marnie giną²⁶. Niemożliwa jest ludzka wolność, jeśli nie będzie w niej obecny prawy umysł szukający pełnej prawdy o człowieku i otaczającym go świecie. Dlatego też wolność nie wyraża się nigdy w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu, który jest fundamentem prawdy²⁷. Pragmatyzm ze swej strony wyklucza element racjonalności z decyzji człowieka, absolutyzując tym samym jego prawo do wolności.

5. Nihilizm i postmodernizm

Wspólnym mianownikiem wymienionych wyżej błędów związanych z funkcjonowaniem naszego rozumu jest zatracenie i pominięcie ściśle określonej zdolności rozumu, jaką jest poznanie o charakterze metafizycznym, czyli pewnej wrażliwości na zagadnienie bytu. Najtragiczniejszą formą jest nihilizm, który „nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości”²⁸. Jeśli rozum zatraci kontakt z obiektywną prawdą, w konsekwencji traci fundament, na którym opiera się ludzka godność. W takiej sytuacji człowiek albo wyzwała w sobie destrukcyjną siłę woli skierowaną przeciw innym i sobie samemu albo pogrąży się w rozpacz osamotnienia.

²³ Tamże.

²⁴ Na temat koncepcji wolności u Ojca św. zob. np. A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka i inni, Lublin 1997, s. 437-448.

²⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice «Veritatis Splendor» Jana Pawła II*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., s. 332.

²⁶ FR, 90.

²⁷ FR, 13.

²⁸ FR, 90.

Klimat intelektualny naszych czasów niestety nie sprzyja dobrej formacji naszego rozumu, niejednokrotnie utwierdza go w błędnych postawach. Ojciec św. ma tutaj na myśli postmodernizm, który według niego zasługuje na uwagę²⁹. Samo pojęcie postmodernizmu jest trudne do zdefiniowania: „termin ten, stosowany często w różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany”³⁰. Na czym one polegają? Niektóre nurty postmodernizmu ogłosiły koniec wszystkich pewników, a człowiek powinien nauczyć się żyć bez odniesienia do jakichkolwiek stałych i niezmiennych zasad i fundamentów. Prawda stanowi jedynie wytwór naszego umysłu: wszystkie opinie, prawdziwe i fałszywe, są sobie właściwie równe, równie ważne dla społeczeństwa i zasługujące na rozpowszechnianie³¹. Wszelkie próby poszukiwania absolutnego charakteru prawdy traktowane są jako formy totalitarnego zagrożenia dla liberalnego społeczeństwa. Nawet realnie istniejąca rzeczywistość zaczyna być postrzegana tylko jako różnie interpretowane teksty: istnieje nie świat, lecz teksty i ich interpretacje³².

Bardzo negatywnie w postmodernizmie wypada ocena zjawiska religii, zwłaszcza wszelkiej religijności instytucjonalnej. Postmodernizm nie neguje wzrostu zainteresowań sprawami religijnymi, ale interesuje się bardziej zjawiskami parapsychologicznymi, społecznymi, które w rzeczywistości mogą być tylko substytutami przeżyć religijnych (np. taniec w dyskotece czy używanie narkotyków). Świat religii według postmodernistów powinien przybrać kształt wielkiego „supermarketu” religijnego, wypełnionego sektami, pozaformalnymi ruchami religijnymi i parareligijnymi, stając się w ten sposób przedziwnym zlepkiem elementów chrześcijańskich,

²⁹ Postawa środowisk katolickich wobec postmodernizmu przybiera najczęściej dwie skrajne formy: albo uważa się go za największego wroga współczesnej kultury albo bagatelizuje się problem uważając, że postmodernizm sam szybko zgaśnie i przeminie, a poglądy przez niego przedstawiane nawet nie zasługują na poważną z nimi polemikę. Próbą pojednania myśli chrześcijańskiej z postmodernizmem może być np. artykuł W. Kamińskiej, *Czy Tomasz odpowiedziałby na pytanie postmodernistów?*, w: *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, dz. cyt., s. 139-151.

³⁰ FR, 91.

³¹ C. Espada, *Świecki liberalizm i postmodernizm antyreligijny*, „*Communio*” XVIII (1998), 4, s. 107.

³² A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 58.

gnostycznych, magicznych, paranaukowych czy myśli wschodniej³³. W sferze moralności akcentowana jest osobista decyzja każdego człowieka w imię samorealizacji i samospelnienia. Każdy indywidualnie decyduje o tym, co dla niego jest rzeczywiście wartościowe. Zdaniem krytyków postmodernizmu, do nich z pewnością należy Jan Paweł II, pogląd o zanegowaniu uniwersalnych norm moralnych konsekwentnie prowadzi do moralnego nihilizmu. Wzmianka o postmodernizmie w *Fides et ratio* pojawia się właśnie w tym kontekście. Wielu postmodernistów protestuje przeciwko zaliczaniu ich w do grona nihilistów, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Np. Z. Bauman, jeden z czołowych propagatorów tego nurtu w Polsce, odróżniając ogólnoludzką moralność i etykę, stara się znaleźć argumenty przeciwko moralnemu relatywizmowi: „wbrew sceptykom, jak i gorącogłowym entuzjastom – perspektywa ponowoczesna nie odsłania «względności» zjawisk o charakterze moralnym”³⁴. Postmodernizm opowiada się za godnością człowieka, jest bardzo wrażliwy na gwałcenie jego praw, ale na pewno nie przypisuje tym wartościom charakteru absolutnego.

Ojciec św. konkludując rozważania o postmodernizmie stwierdza, że może być on oceniany pozytywnie i negatywnie, ponieważ trudno jest rozstrzygnąć jednoznacznie problem granicy między poszczególnymi epokami³⁵. Ale nurty, które odwołują się do niego, zasługują dzisiaj na uwagę chociażby z tej racji, że coraz mocniej są obecne we współczesnej kulturze.

Zakończenie

Błędy w naszym rozumowaniu wskazane przez Ojca św. zasługują na szczególną uwagę przede wszystkim z tej racji, że nie są one odrzuceniem zdolności poznawczych człowieka, lecz jedynie ich zniekształceniem. „Pod płaszczykiem” racjonalności rozum oddala się od swego zasadniczego powołania, jakim jest poznawanie prawdy.

Z drugiej jednak strony analizy zawarte w encyklice wskazują, że samo pojęcie racjonalności nie jest proste do zdefiniowania. Nie wystarczy powiedzieć, że racjonalne jest to, co jest w stanie udowodnić nauka, zwłaszcza nauki przyrodnicze, które dysponują metodami matematyczno-doświad-

³³ Tamże, s. 46.

³⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra” 1994, 10, s. 22.

³⁵ FR, 90.

czalnymi. Zadziwiający jest fakt, że nasz rozum, chlubiący się swymi zdolnościami, bardzo często przestaje być racjonalny. Interesujące są w tym względzie analizy B. Skargi, która podjęła się analizy niebezpieczeństw płynących z naszego intelektu³⁶. Jej myśli są kontynuacją propozycji zawartych na kartach *Fides et ratio*. Trzeba bowiem szukać odpowiedzi na pytanie: dlaczego nasz umysł staje się irracjonalny? Dlaczego rozum staje się bezradny wobec głupoty? Dlaczego dopuścił do pojawienia się komór gazowych, bomby atomowej itp. Dlaczego nas w porę nie ostrzegł przed niebezpieczeństwami? Teza, którą uzasadnia B. Skarga, zakłada, że nie jest tylko tak, iż nasz rozum nagle ulega zewnętrznym wpływom głupoty, które prowadzą do ślepoty na rzeczywistość. Według niej przyczyna tego „irracjonalizmu rozumu” tkwi w samym umyśle, a nie w zewnętrznych siłach zła. Sam rozum zawiera w sobie coś, co prowadzi do tego irracjonalizmu, niejednokrotnie bardzo bolesnego w swoich skutkach i konsekwencjach. Stąd trzeba być niezwykle czujnym, czy nasz rozum nie schodzi na manowce myślenia, chociażby w takiej formie, jak opisał to Jan Paweł II w swojej encyklice.

Résumé

L'encyclique de Jean Paul II *Fides et ratio* souligne avec tant de conviction l'importance de l'audace rationnel en philosophie et en théologie. Mais, il est impossible de ne pas mentionner les impasses auxquelles conduisent certaines attitudes de pensée présentes, non sans danger, dans la culture actuelle. Dans un inventaire sommaire, il suffira de mentionner: l'éclectisme, qui emprunte des idées éparses à diverses philosophies sans souci de cohérence systématique, ce qui revient; l'historicisme, qui consiste à noyer la valeur durable d'une vérité philosophique dans ses conditionnements historiques; le scientisme, sous la forme nouvelle réduisant les valeurs à de simples produits de l'affectivité et identifiant l'être avec la pure factualité; le pragmatisme, qui fait ses choix en faisant abstraction de fondements théoriques et de critères moraux préalables; le nihilisme, qui, en coupant l'homme de son fondement dans l'être et en le privant du contact avec la vérité objective, efface sa ressemblance avec Dieu, le livre à la volonté de puissance ou au désespoir et, de la sorte, finit par «nier» sa consistance et sa dignité.

³⁶ Por. B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 21-32.

Ks. JACEK MELLER
GDAŃSK

DOBRO WSPÓLNE JAKO CEL UNIWERSYTETU

Wprowadzenie

W uczelni, która rozpoczyna kolejny rok pracy¹, studenci uczą się, jak na wszystko, co jest, patrzeć oczyma wiary, uczą się także, jak ten sposób postrzegania świata przybliżać innym. Nie jest to jednak jedyna wartościowa metoda poznania: świat można oglądać z różnych stron, w różnych aspektach. Nie wykluczają się one wzajemnie, co więcej, uzupełniają się, dając adekwatny obraz rzeczywistości, a w niej i człowieka. To bogactwo dyscyplin naukowych warte jest całościowego ujęcia, gdyż współdziałając ze sobą budują one rzeczywistość szczególną dla europejskiej kultury – uniwersytet. Pojęcie to rozumiane jest tu tak, jak w wieku XI i XII, gdy powstawały uczelnie w Bolonii, Paryżu czy Neapolu. Wówczas uniwersytet – zgodnie ze swoją nazwą – obejmował całą dostępną wiedzę naukową: zarówno rodzące się dopiero nauki przyrodnicze, jak i dziedziny formalne i humanistyczne, wreszcie – filozofię i teologię. Dziś daleko posunięta specjalizacja, a także połączenie w wielu dziedzinach tego, co starożytni zwykli rozdzielać jako naukę i sztukę sprawiło, że pojawiła się potrzeba powoływania nie tylko nowych wydziałów, ale także tworzenia odrębnych uczelni. Niech jednak, dla potrzeb tych rozważań, zespolą się one w jeden, obejmujący wszystkie wykładane dyscypliny, uniwersytet.

Jest on wspólnotą łączącą nauczycieli i studentów oraz pracowników nie będących nauczycielami. Charakter ten miał w średniowieczu, będąc społecznością z własnymi przepisami, władzą – również sądowniczą;

¹ Jest to poprawiony tekst wykładu ogłoszonego podczas inauguracji roku akademickiego w Gdańskim Seminarium Duchownym, 15 października 2002.

ma i dziś, gdy cieszy się samorządnością, ustalając swą strukturę i zasady funkcjonowania². Przyczyną formalną każdej społeczności jest pewien cel; nadaje on jej specyficzny kształt i określa sposoby działania. Choć społeczność sama w sobie działaniem nie jest, to jednak przejawia się w działaniu, którego kres jest racją jej istnienia. Każda wspólnota ma właściwy sobie cel lub raczej, ze względu na możliwość osiągnięcia różnorodnych celów, powstaje wiele typów społeczności. Zgodnie z arystotelesowską koncepcją dobra jako celu działania to, do czego dąży wspólnota, nazywa się jej dobrem wspólnym³.

Zadaniem niniejszych rozważań jest ukazanie dobra wspólnego, do którego dąży uniwersytet – społeczność pracowników i studentów. Na początku roku akademickiego zagadnienie to stawać powinno przed członkami wspólnoty uczelnianej szczególnie wyraźnie. Arystoteles bowiem zauważył, że działalność istot rozumnych ma charakter celowy⁴, stąd wnioskować możemy, że jeśli działanie jest niecelowe (bez przypisanego celu lub istotnie chybiające celu), to traci ono swój rozumny charakter. Pragnąc więc ocalić rozumność wszystkich działań w ramach uczelni, należy przynajmniej od czasu do czasu na nowo uświadamiać sobie ich celowość, aby do niej dostosować poszczególne posunięcia – także czysto administracyjne czy ekonomiczne.

Podstawą niniejszych badań jest to, co uniwersytet powiedział sam o sobie, do czego się w pewien sposób zobowiązał, przyjmując dla siebie statut. Przez akt ten uniwersytet buduje swoją tożsamość: sam siebie określa wobec świata zewnętrznego i decyduje o regułach swojego działania. Statut jest aktem podstawowym, dlatego też wszystkie szczegółowe dyrektywy i wskazania, jak choćby „Misja”, którą uchwalił Senat Uniwersytetu Warszawskiego, muszą być z nim zgodne. Przyjęcie szerokiego rozumienia słowa „uniwersytet”, tak by obejmowało badanie i wykład możliwie wielu dziedzin wiedzy, pociąga za sobą konieczność sięgnięcia do statutów wszyst-

² Por. A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 37n; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 45n; J. Goćkowski, *Uniwersytet i tradycja w nauce*, Kraków 1999, s. 51-53; Ustawa z 12 września 1990 o szkolnictwie wyższym (Dz. U. nr 65, poz. 385 z późn. zm.), art. 6.

³ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 297; S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1996, s. 234.

⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, A, 10, 1075a; tegoż, *Etyka nikomachejska*, A, 1, 1094a.

kich państwowych uczelni działających na wybrzeżu. Na „trójmiejskim uniwersytecie” studiuje się teologię i filozofię, nauki przyrodnicze i humanistyczne, stosuje się też ich osiągnięcia w technice (również obronnej), w medycynie czy sporcie. Nie można zapominać o muzyce i sztukach plastycznych, które są nie tylko dziedziną twórczości artystycznej, lecz także polem badań naukowych.

Cele, jakie stawia przed sobą i zapisuje w statutach uniwersytet, podzielić można zasadniczo na trzy grupy. Pierwsza z nich obejmuje zadania dotyczące poszczególnych osób związanych z uczelnią, czyli pracowników i studentów. To oni przecież tworzą szkołę, bez nich nie ma ona racji bytu. Do drugiej zaliczyć można to, co odnosi się do społeczności: lokalnej, narodowej i ponadnarodowej. Żaden uniwersytet nie działa przecież w społecznej czy politycznej próżni. Wreszcie cele grupy trzeciej związane są z nauką jako taką. Poznanie od starożytności było postrzegane jako dobro samo w sobie, niezależnie od możliwości jego praktycznego wykorzystania.

1. Zadania uczelni wobec pracowników i studentów

Uniwersytet jest społecznością osób: nauczycieli, studentów i pracowników nie będących nauczycielami. Powstaje on dzięki ich zaangażowaniu, ich wola i działanie są racją jego bytu. Stąd najważniejsze cele wymienione w statutach uczelni dotyczą osób, które ją tworzą.

Pierwszym i zasadniczym zadaniem uniwersytetu jest kształcenie studentów. Bez wątplenia należy ono do istoty tej instytucji – która powstała jako korporacja nauczycieli i uczniów. Uczelnia bez działalności dydaktycznej byłaby instytutem badawczym lub towarzystwem naukowym, ale nie uniwersytetem. Dlatego zapewne każda z trójmiejskich uczelni wśród swoich zadań na pierwszym miejscu wymienia kształcenie studentów, rozwijanie ich zdolności i doskonalenie zawodowe we właściwej sobie dziedzinie⁵. Lecz

⁵ Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni* z dnia, 31. sierpnia 1995, § 4, p. 1; *Statut Akademii Medycznej w Gdańsku* z dnia 17 czerwca 1991, § 3, p. 1; *Statut Akademii Morskiej w Gdyni* z dnia 25 maja 1995, § 4; § 6, p. 1; *Statut Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku* z dnia 30 września 1991, § 2; *Statut Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku* z dnia 15 października 1991, § 2, p. 1; *Statut Akademii Wychowania Fizycznego im. Jędrzeja Śniadeckiego w Gdańsku* z 1997 roku (brak daty uchwalenia), § 3; *Statut Uniwersytetu Gdańskiego* z dnia 1 września 1991, § 2, p. 2b; *Statut Politechniki Gdańskiej* z dnia 3 lipca 1991 z późn. zm., § 2, p. 2.

absolwent uniwersytetu jest nie tylko posiadaczem pewnej ilości wiedzy: udział w wykładach i ćwiczeniach, a zwłaszcza w seminariach ma go uczynić samodzielnym badaczem, zdolnym do stawiania i rozwiązywania problemów naukowych. Pożądane byłoby więc, aby kształcenie akademickie pomagało rozwijać zdolności twórcze. Należy jednak zauważyć, że zarówno samodzielność, jak i twórczość – cechy, które w swoich studentach chce wyrabiać uczelnia – w statutach wymieniane są rzadko, zaś obydwie razem pojawiają się jedynie w statucie Akademii Marynarki Wojennej⁶.

Proces kształcenia uniwersyteckiego nie może polegać jedynie na przekazywaniu wiedzy i umiejętności. Spotkanie mistrza i ucznia nie wyczerpuje się w podaniu informacji i wprowadzeniu w metody badawcze, które są niezbędne do złożenia egzaminów, przygotowania pracy dyplomowej, a później wykonywania zawodu. Relacja nauczyciel – uczeń, fundamentalna dla uniwersytetu, zawiera w sobie treści wiele bogatsze. Można by je objąć jednym słowem: „wychowanie” – i rzeczywiście słowo to pojawia się w statutach naszych uczelni określając drugie, choć nie mniej ważne od pierwszego, zadanie szkoły wobec jej studentów. Wychowanie polega na takim oddziaływaniu na wychowanka, by powstały w nim pewne określone cechy. Może więc ono zmierzać w rozmaitych kierunkach, łącznie z tym, który nazwalibyśmy raczej „deprawacją” niż „wychowaniem”.

Można jednak stwierdzić, że wychowanie w „trójmiejskim uniwersytecie” dąży w jak najlepszym kierunku – wskazują na to cechy, które uczelnia pragnie wyrabiać w swoich studentach. O dwóch już wspomniano – to zalety naukowca: samodzielność i twórczość. Nie one są jednak najczęściej wymieniane w statutach. Obok wysokich kwalifikacji zawodowych najwyżej cenione są odpowiedzialność i patriotyzm. Akt taki, jak statut uczelni, nie powstaje po to, by prezentował treści poszczególnych cech – celów pracy wychowawczej. Można jednak zauważyć, że oba wymienione przymioty są ze sobą ściśle związane. Odpowiedzialność bowiem dotyczy „losów społeczeństwa i państwa” – jest więc jednym z przejawów patriotyzmu. Sam „patriotyzm” rozumiany jest już to jako „świadomość praw i obowiązków obywatela” lub też jako „zaangażowanie w sprawy Ojczyzny”⁷. Zebrane teksty wymieniają jeszcze szereg innych cech, które uznane zostały za cel pracy wychowawczej. Twórcy statutów pragną, by absolwenci uniwersytetu charakteryzowali się obowiązkowością i zdyscyplinowaniem,

⁶ Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej*, dz. cyt., § 4, p. 1.

⁷ Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej*, dz. cyt., § 4, p. 1; *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 1.

wysokim poziomem etycznym, życzliwością – zwłaszcza wobec środowiska akademickiego, tolerancją i kulturą osobistą. Niestety, rozproszenie wymienionych cech w dokumentach nie pozwala na wyciągnięcie ogólniejszych wniosków.

Obok nauczania i wychowania doszukać się można innych jeszcze celów uniwersytetu, wzmiankowanych w statutach, a odnoszących się bezpośrednio do studentów. Pierwszym z nich jest ich zdrowie, następnym – umożliwienie korzystania ze studiów osobom niepełnosprawnym, wreszcie staranie, aby absolwenci znajdowali odpowiednie zatrudnienie⁸.

Celowo w dotychczasowych rozważaniach pominięto tę część naszego uniwersytetu, której święto dziś obchodzimy. Specyficzny charakter seminarium sprawia, że nie formacja intelektualna; właśnie zasadniczym jego celem jest wychowanie. Jakkolwiek więc wymagania stawiane nauczaniu, a w konsekwencji samym studentom, są wysokie, to jednak zdobywanie wiedzy jest jedynie narzędziem w kształtowaniu przyszłych kapłanów. Sercem pracy seminarium jest bowiem duchowa formacja kandydatów do stanu duchownego, oparta zarówno na przekazywaniu wiedzy, jak i na budowaniu dojrzałego człowieczeństwa. Nie wystarczy więc wymienienie cech zawartych w uczelnianych statutach: kleryk jest przede wszystkim tym, który szuka jak najgłębszej przyjaźni z Chrystusem, swoim Mistrzem i Panem. Przełożeni seminarium są w tym poszukiwaniu przewodnikami⁹.

Wychowawcy, mistrzowie, nauczyciele są tymi, dzięki którym uniwersytet może realizować swoje zadania. W ich obowiązkach leży zarówno kształcenie, jak i wychowanie studentów. Stąd zapisy statutowe świadczą o trosce uczelni o pracowników, podobnej, jak o słuchaczy. Uniwersytet za jeden z celów swojego działania przyjmuje z jednej strony przygotowanie i doskonalenie kadr w pracy naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej, z drugiej zaś stwarzanie swym pracownikom warunków do samodzielnej działalności i rozwoju. Kształcenie nauczycieli jest nierozdzielnie związane ze zwykłą działalnością dydaktyczną, gdyż studenci postrzegani są jako potencjalni pracownicy naukowo-dydaktyczni¹⁰.

⁸ Por. *Statut Uniwersytetu Gdańskiego*, dz. cyt., § 2.

⁹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, pp. 151-158; 193-195.

¹⁰ Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej* dz. cyt., § 4, p. 1; *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 2; *Statut Akademii Sztuk Pięknych*, dz. cyt., § 5, p. 1; *Statut Akademii Wychowania Fizycznego*, dz. cyt., § 5; *Statut Politechniki Gdańskiej*, dz. cyt., § 2, p. 3.

Szczególny nacisk na przygotowanie i stałą formację wychowawców i wykładowców położony jest w seminarium, co zgodne jest z naturą tej uczelni jako miejsca wielowymiarowego formowania osobowości kandydatów do święceń¹¹.

Do wspólnoty uniwersyteckiej, jak głoszą statuty, należą także pracownicy nie będący nauczycielami. O ile jednak wykładowcom i słuchaczom owa „konstytucja” uczelni poświęca niemało uwagi, o tyle trzecia grupa osób pozostaje jakby niezauważona. Spełniają one, jako pracownicy bibliotek, archiwów, ośrodków informacji naukowej czy administracji niezastąpioną rolę w życiu uniwersytetu, posiadają swoją reprezentację w jego senacie, lecz z lektury statutów można wysnuć wniosek, że cele uczelni wyczerpują się w nauczycielach i studentach. Tymczasem pamiętać należy, że każda praca ma charakter osobowy i jej celem jest przede wszystkim pracujący człowiek, na kolejnych zaś miejscach dopiero inni ludzie czy dobro instytucji.

2. Zadania uczelni wobec społeczności

Uniwersytet nie działa w społecznej próżni. Jest częścią lokalnego i krajowego systemu nauczania, w ramach swej działalności współdziała z instytucjami różnego typu (nie tylko naukowymi), jego pracownicy i studenci są mniej lub bardziej aktywnymi uczestnikami życia społeczno-politycznego i gospodarczego. Stąd autorzy statutów uczelni wskazują, że celem jej działania jest dobro społeczności. Niewątpliwie zasadniczym wkładem w życie wspólnoty lokalnej, narodowej czy ogólnoludzkiej jest to, co stanowi zasadniczy cel uniwersytetu – kształcenie studentów. Oni przecież posiadają wiedzę wzbogacającą środowiska, w których przebywają i pracują. Podobnie ich wychowanie w duchu patriotyzmu, braterstwa i humanizmu służy rozwojowi mniejszych i większych wspólnot. W statutach naszego uniwersytetu odnaleźć można także wskazania, jak w inny sposób uczelnia ta służy społecznościom różnych szczebli.

Najwięcej miejsca poświęcono wspólnotie narodowej. Uniwersytet bowiem stawia sobie za cel współtworzenie kultury narodowej, której częścią jest dorobek naukowy w poszczególnych dziedzinach, a także twórczość artystyczna czy osiągnięcia techniczne i sportowe. Poszczególne uczelnie dają swój wkład w budowę gospodarki – ze względu na ich położenie

¹¹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, dz. cyt., pp. 243-258.

dotyczy to szczególnie gospodarki morskiej – i obronności kraju¹². Ważnym zadaniem wymienionym w statutach jest „szerzenie wiedzy” i udział w podnoszeniu poziomu edukacji i kultury w społeczeństwie. Odróżnienie tego celu od kształcenia studentów każe przypuszczać, że uniwersytet, poza zwykłą pracą dydaktyczną (należy pokreślić, że wykłady są otwarte) chce podejmować działania prowadzące do upowszechnienia wiedzy z zakresu różnych dziedzin, jak i postępu technicznego czy osiągnięć kulturalnych. Choć nie wymienia się, poza koncertami organizowanymi przez Akademię Muzyczną¹³, żadnych konkretnych form działań popularyzatorskich, to można przypuszczać, że uniwersytet żywo zainteresowany jest współpracą ze szkolnictwem niższych szczebli, środkami masowego przekazu i samorządem, sam także podejmuje na mniejszą lub większą skalę działania podobne do warszawskiego „Festiwalu Nauki”.

Na uwagę zasługują wzmianki o szczególnym ukierunkowaniu działań na społeczność lokalną: na integrację miejscowego środowiska naukowego, organizowanie sympozjów o charakterze regionalnym czy budowanie życia kulturalnego przez organizowanie wystaw czy koncertów we współpracy z lokalnymi instytucjami życia kulturalnego¹⁴. Należy jednak podkreślić, że tworzenie kultury i gospodarki narodowej odbywa się właśnie na poziomie lokalnym, w stałej łączności z pozostałymi częściami organizmu państwowego.

3. Zadania uczelni wobec nauki

Ostatnia grupa celów uniwersytetu wymienionych w jego statutach związana jest z nauką jako taką: z racjonalnym, metodycznym poznaniem świata, z prawdą, dzięki której człowiek może sensownie kierować swoim życiem. Podstawowym więc zadaniem uczelni jest, obok dydaktyki, prowadzenie badań naukowych. Aby mogły one przebiegać we właściwej atmosferze, uniwersytet popiera solidarność środowiska naukowego, opartą

¹² Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej*, dz. cyt., § 3, p. 1; *Statut Akademii Medycznej*, dz. cyt., § 2; *Statut Akademii Morskiej*, dz. cyt., § 4; § 6, p. 2; *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 1; *Statut Akademii Sztuk Pięknych*, dz. cyt., § 2, p. 1; *Statut Akademii Wychowania Fizycznego*, dz. cyt., § 2; *Statut Uniwersytetu Gdańskiego*, dz. cyt., § 2.

¹³ Por. *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 2.

¹⁴ Por. *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 2; *Statut Politechniki Gdańskiej*, dz. cyt., § 4.

na kulcie prawdy, wolności nauki i tolerancji światopoglądowej. Jak widać, zgodnie z tradycją sięgającą początków swego istnienia, uczelnia zabiega o niezależność od czynników politycznych czy ideologicznych, które mogłyby zniekształcić głoszoną prawdę i utrudnić jej poszukiwanie¹⁵. Nie sprzeciwia się jednak istnieniu w jej łonie specyficznych sposobów poznania, silnie związanych ze światopoglądem, jak badania filozoficzne czy teologiczne. Niezależności szkoły służy także budowanie samorządności wspólnoty akademickiej. Należy podkreślić, że w poszukiwaniu i głoszeniu prawdy uniwersytet współpracuje z krajowymi i zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Zapis ten wskazuje szeroko uznawaną wartość naukowego poznania świata, wspólną ludziom wielu kultur, nawiązuje także do tradycji średnio-wiecznej, w której prawo wykładania przyznane przez władze jednej uczelni ważne było we wszystkich pozostałych.

4. Cele uczelni dobrem osoby

Człowiek stanowi całość, która obejmuje ciało oraz element duchowy objawiający się w rozumności i wolności. Ludzie mają także naturalną skłonność do łączenia się w grupy, wspólnoty ukierunkowane na pewien cel. Cechy rozumności i wolności sprawiają, że człowiek jest nie jednym z wielu przedmiotem, ale podmiotem, osobą, która nie może stać się narzędziem do osiągnięcia pozasobowych celów. Rozwój człowieka obejmuje zachowanie fizycznego zdrowia i życia, doskonalenie zdolności intelektualnych i związane z tym poszerzanie sfery wolności oraz nawiązywanie różnorodnych kontaktów z innymi osobami i społecznościami. Wszystko, co sprzyja tak pojętemu rozwojowi, służy też zachowaniu godności człowieka jako osoby. Można tu wyróżnić te działania, które bezpośrednio promują osobę i jej prawa, oraz te, których skutkiem jest powstawanie korzystnych dla człowieka warunków prawnych, społecznych czy ekonomicznych¹⁶.

Wszystkie cele, które stawia przed sobą wspólnota uniwersytecka, pośrednio lub bezpośrednio odnoszą się do człowieka. Efektem bowiem

¹⁵ Por. *Statut Akademii Marynarki Wojennej*, dz. cyt., § 4, p. 2; *Statut Akademii Medycznej*, dz. cyt., § 2, p. 1; *Statut Akademii Muzycznej*, dz. cyt., § 2; *Statut Akademii Wychowania Fizycznego*, dz. cyt., § 3; *Statut Uniwersytetu Gdańskiego*, dz. cyt., § 2; *Statut Politechniki Gdańskiej*, dz. cyt., § 2, p. 2.

¹⁶ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 244-250; 278-285; 301-305.

działań, dotyczących poszczególnych jednostek, społeczności oraz nauki, jest pomoc w rozwoju osoby jako wielowarstwowej całości. Uczelnia zobowiązuje się do dbałości o zdrowie swych członków, a także do promowania zdrowia i kultury fizycznej w całym społeczeństwie¹⁷. Zdrowie i życie człowieka są dobrami warunkującymi jego osobowy rozwój, umożliwiającymi (lub ułatwiającymi) korzystanie z dóbr kultury – także z wiedzy.

Staranie o rozwój nauki oraz kształcenie studentów i kadry naukowo-dydaktycznej służy przede wszystkim rozwojowi intelektualnych władz osoby. Jednak poznanie prawdy o świecie i o sobie samym sprawia także, że poszerza się sfera wolności człowieka. Podobnie dojrzewaniu do wolności sprzyja wychowanie do samodzielności, odpowiedzialności za siebie i innych, kształtowanie cnót uczonego czy obywatela. W oparciu o prawdziwe poznanie można dokonywać właściwszych (w szerokim tego słowa znaczeniu) wyborów, cnota wyzwala z wewnętrznych więzów pożądań, uczuć czy nawyków. Wolności służy także wprowadzenie w życie społeczne poprzez popieranie samorządności środowiska akademickiego, w szczególności zaś studenckiego. Działanie na rzecz swobody prowadzenia badań naukowych i upowszechniania ich wyników służy też realizacji prawa każdego człowieka do wolności poglądów i słowa.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania stwierdzić można, że uniwersytet (pojęty tutaj jako dzieło prowadzenia badań i nauczania we wszystkich dziedzinach wiedzy) stanowiąc społeczność łączącą pracowników i studentów, przyjmuje trzy zasadnicze kierunki swego działania. Przede wszystkim ma na celu wzrost wiedzy i umiejętności zawodowych swoich członków, a także wzbogacenie osobowości o cechy samodzielnego badacza, odpowiedzialnego obywatela, przywódcy czy twórcy. Uczelnia jest ośrodkiem poznania i głoszenia prawdy, również i tej, która może być niewygodna dla jakiejś grupy interesów czy partii. Dąży wreszcie do dobra środowiska, w którym istnieje – dobra rozumianego zarówno w sensie kulturowym, jak i gospodarczym.

Ma więc uniwersytet, jako społeczność, wyraźnie określony cel: dobro wspólne, które w ostateczności jest dobrem człowieka jako osoby:

¹⁷ Por. *Statut Akademii Medycznej*, dz. cyt., § 3, p. 2; *Statut Akademii Wychowania Fizycznego*, dz. cyt., § 3; *Statut Uniwersytetu Gdańskiego*, dz. cyt., § 2.

jego wzrastaniem w różnych wymiarach, wolnością, która bez prawdy nie może osiągnąć swej pełni, budowaniem społeczności bogatej duchowo i materialnie. Jest więc uniwersytet instytucją wierną człowiekowi w jego osobowej godności.

W tym miejscu można by, zwyczajem matematyków, dodać: „co należało dowieść”. Bo przecież przystępując do powyższej analizy nie można było spodziewać się innego wyniku. Jednak pewność badacza jest zawsze lepsza od mglistych intuicji, przypuszczeń i pobożnych życzeń.

Summary

In the paper „university” is recognised as a community and institution where all sciences, humanities and arts are lectured. As every community has its own specific aim, called “common good”, the goal of university could be showed, too. Charters of University of Gdańsk and some colleges located in that city were collected and examined.

The first and the most essential aim of university is to educate its students and lecturers. They should become self-reliant researchers and reliable citizens. Secondly, university cooperates with local community and with a state in economical and social development. Thirdly, it supports research and freedom of speech. Thus, every aim of university is connected with human being and its personal and social development. “Common good” of university is a person: rational and free being.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
GDAŃSK

WSPÓŁCZESNE DYLEMATY EDUKACYJNE

1. Rozmycie aksjologiczne

„Zgodnie z nakazem Jezusa Chrystusa: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...), uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem» (Mt 28, 19-20), zadania nauczycielskie zawsze były przedmiotem szczególnej troski Kościoła”¹. Wydaje się jednak, że dzisiaj ta troska jest jeszcze bardziej wzmożona i konieczna². Wielokrotnie bowiem mówi się o wielości nurtów wychowania i modeli szkoły, rodzących się na kanwie odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?³. We współczesnym świecie z jednej strony dochodzi do pewnej polaryzacji i czytelności stanowisk,

¹ *Statuty III Synodu Gdańskiego. Misja ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku nowego Tysiąclecia. Posługa nauczania i wychowania*, Gdańsk 2001, s. 241; Pius XI, *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius magistri”*, Warszawa 1938 (przedruk z autoryzowanego przekładu Polyglotty watykańskiej).

² Przedstawiony artykuł nie jest typowym dyskursem, mieszczącym się w ramach rozważań teoretycznych na tematy edukacyjne, ale jego treść i metoda prezentacji pozostają w ścisłej korelacji z cyklem wykładów – *Obraz szkoły na początku trzeciego tysiąclecia* – wygłoszonych w Magazynie Katolickim Radia Gdańsk w pierwszej połowie 2001 roku.

³ Z problematyką filozofii człowieka czytelnik może zapoznać się m. in. w pracach: B. Pascal, *Mysli, w układzie Jacquesa Chevaliera*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa, 1989; K. Kloskowski, *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej*, Warszawa 1995; I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław 1991; tenże, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa

a z drugiej daje się zaobserwować daleko posunięte rozmycie aksjologiczne. Jak podaje *Elementarz Studenta*: „Używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy”⁴. Na gruncie samej tylko pedagogiki można wymienić prądy, które są efektem konsumpcyjnego stylu życia czy też filozofii ponowoczesnej. Postmodernizm wypełnił nie tylko kulturę, ale również pedagogikę. Kreując postawy pluralizmu, liberalizmu, różnorodności, spontaniczności, znosząc przy tym autorytety i tzw. wielkie narracje (*grands récits*) – znosi w pewnym sensie również koncepcję samego wychowania. Czytając literaturę przedmiotu, można wymienić takie współczesne prądy wychowania, które, niestety, wpisują się w rzeczywistość świata ponowoczesnego, dla którego wolność stała się wartością bezwzględną i samą w sobie. Prowadzi to do przekraczania wszelkiego rodzaju granic – patrząc oczywiście przez pryzmat wyzwania: koncepcje indywidualistyczne, emancypacyjne, feministyczne do koncepcji antypedagogicznych włącznie⁵. Ponadto, spotyka się również pedagogikę, dla której paradygmat nauki i przyrody przybiera wymiar religijno-mistyczny. Wobec tego wszystkiego można stwierdzić, że współczesne modele wychowania mogą wielokrotnie prowadzić do odpedagogizowania samej pedagogiki⁶. Wydaje się, że problem edukacji w świecie współczesnym polega na tym, że z samej swej natury nie może ona wyrzec się ani autorytetu, ani tradycji, niemniej musi przebiegać w świecie, którego struktury nie wyznacza już autorytet i nie spaja tradycja⁷.

1991; J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z franc. W. Sukiennicka, Warszawa 1993; S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Dylematy antropologii*, Wrocław 1992; tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990; H. Piłtuś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990; tenże, *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, red. G. Kotlarski i P. Kozłowski, Poznań 1992; *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Rzeszów 1993; A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993; M. Szyszkowska, *Stwarzanie siebie*, Warszawa 1994; J. Legowicz, *Człowiek, istota ludzka*, Warszawa 1994.

⁴ W. Cichosz, *Metodologia. Elementarz Studenta*, Gdańsk 2000, s. 7.

⁵ B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2001.

⁶ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 31-73.

⁷ H. Arendt, *Kryzys edukacji*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa 1994, s. 231.

2. Wychowanie chrześcijańskie

Dyskusja, która toczy się dzisiaj na gruncie pedagogiki, jest pewnego rodzaju *sensu stricte* dyskusją teoretyczną, niektórzy nawet stwierdzą, że to dyskusja znużonych filozofów i teoretyków, bawiących się poszczególnymi słowami. Niemniej jednak, człowiek epoki ponowoczesnej z konsumpcyjnym stylem życia, jak również współczesna szkoła, przeżywająca głęboki i rozległy kryzys, stoją przed skomplikowanym dylematem wyboru opcji fundamentalnej – wyboru zasadniczych wartości. Problem dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy pozostać wiernym wyznawanym dotąd wartościom czy też poddać się prądowi przemian; zmierzać ku źródłom czy też nowym perspektywom; być wiernym klasyce czy awangardzie; opozycji czy syntezie? Wychowanie chrześcijańskie nie pozostawia tutaj żadnych wątpliwości; promuje szkołę, która odwołuje się do modelu wypracowanego przez dwa tysiące lat i stawia w centrum swoich zabiegów pedagogicznych takie wartości jak: prawda, dobro, autorytet, samodyscyplina, wymaganie od siebie i innych, kształtowanie silnej woli i charakteru, pokora wobec świata i życia, uczciwość, sumienność i pracowitość, a jednocześnie przewyciężanie namiętności⁸. Program wychowawczy szkoły realizującej takie wartości odwołuje się nie tylko do pedagogiki personalistycznej⁹, ale też do historii i doświadczeń Kościoła.

Współczesny kryzys osoby wymusza zwrot ku wyostrzonej humanizacji wychowania poprzez po pierwsze: ukierunkowanie na osobową kon-

⁸ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, dz. cyt., s. 199-209.

⁹ Pedagogika personalistyczna – w człowieku dostrzega świat sam w sobie, który swe istnienie zawdzięcza Bogu, będąc stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Egzystencja ludzka jest więc darem, w który wpisuje się zadanie stawiania się na wzór Tego, z którego wzięła początek (*desiderium naturale in visionem beatificam*). Ten pierwiastek zarówno w antropologii, jak i w pedagogice personalistycznej jest traktowany jako priorytetowy (immanetność i transcendentność bytu ludzkiego). Orędownikiem pedagogiki personalistycznej jest Jan Paweł II, który w swoich encyklikach, adhortacjach, listach, przemówieniach i homiliach podkreśla, że jej podmiotem jest osoba i dlatego jej charakter jest nieporównywalny z jakąkolwiek twórczością dokonywaną względem martwej materii, stanowiącej jedynie przedmiot czynności; zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

cepcję człowieka i wyływające z niej cele oraz ideały wychowania; po drugie – personalizację relacji wychowanek – wychowawca, uczeń – mistrz; i po trzecie – odpowiedni dobór metod i technik wychowawczych¹⁰.

3. Pokusa rozpaczy

Ogromną karierę w ostatnim czasie robi słowo wolność. Podejmując temat edukacji zarówno teoretycy jak i praktycy wychowania zgadzają się, by cały proces wychowania i kształcenia przebiegał w klimacie wolności i zrozumienia¹¹. Dotyczy to zarówno wychowujących, jak i wychowywanych. Każdy człowiek jest spragniony wolności. To ona doprowadziła Polskę do pełnej suwerenności w 1989 roku, do NATO, a teraz ma doprowadzić do „wspólnoty wspólnot” Unii Europejskiej. Dokonujące się przemiany rodzą równie istotne pytania i wątpliwości, które wielokrotnie dotyczą również szkoły: w którym kierunku pójść i co uczynić, aby osiągnąć wytyczony cel?

Jan Paweł II wielokrotnie przypomina, iż jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj pokusa rozpaczy¹². Może ona dotknąć nie tylko rodziców, ale również samych wychowanków: pozbawiony nadziei lęk o jutro, o swoje miejsce we współczesnym, pełnym zagrożeń, świecie. Nierzadko

¹⁰ Por. W. Dyk, *Personalistyczna perspektywa wychowania*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i A. Dymier, Szczecin 1999, s. 2; W. Cichosz, *Implikacje pedagogiczne antropologii Jacquesa Maritaina*, „Studia Gdańskie” 2000, s. 159-173.

¹¹ Kwestia wolności, także w wychowaniu, postrzegana jest różnorodnie. Zob. np.: Z. Bauman, *Freedom*, Minneapolis 1988; A. Miller, *Abbruch der Schweigemauer*, Hamburg 1990; tenże, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt am M., 1980; W. Cichosz, „*Fides et ratio*” jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu „Nauka na przełomie wieków”*, red. W. Deptuła i W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23-45; R. Guardini, *Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen*, Würzburg 1953; J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak”, 436; Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Taurini 1922; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.

¹² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 91; Z. Lipiński, *Apologia metafizyki*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, dz. cyt., s. 127-128, 134, 140.

dzisiejszy młody człowiek nie potrafi w prawdzie spojrzeć na siebie samego. Nie potrafi przy tym stawić czoła wszystkim wyzwaniom, wobec których stawia go świat. I to właśnie nie pozwala mu uznać możliwości błędzenia i wymagania od samego siebie na tyle, by mówić o kształceniu i wychowaniu odpowiedzialnym i osobowym. Obecnie w szkole dochodzi do pewnej polaryzacji. Polega ona na tym, że z jednej strony proponuje się model szkoły „tradycyjnej”, a z drugiej strony dochodzi do ogromnego „tarcia” na płaszczyźnie: wychowanek – autorytet szkoły – kultura ponowoczesna.

Wobec tego należy zapytać: gdzie są źródła współczesnych postaw młodzieży? Czy szkoła jest przygotowana, aby sprostać postawionemu wyzwaniu? Niewątpliwie, nie można lekceważyć doświadczeń edukacyjnych Europy Zachodniej. Niezmiernie ważne jest, aby korzystać z tego, co dobre i jednocześnie samemu zaoferować wartościowe programy dydaktyczno-wychowawcze. Tymczasem dość często absorbuje się bezkrytycznie prawie wszystko. Takie hasła jak: różnorodność, różnica, pluralizm, spontaniczność – są chętnie przyjmowane, a przecież właśnie te hasła pozwoliły pójść w kierunku daleko idącej emancypacji dzieci¹³. I tak, w Ameryce czy w Europie Zachodniej spotykamy się z prawem dzieci do samostanowienia, prawem do swobodnego wyboru środowiska¹⁴, prawem do życia bez nacisku, prawem do swobodnej autokreacji. Zastanawia jednak pytanie: czy wychowanie bez jakiegokolwiek nacisku jest faktycznie możliwym modelem wychowania lub jaką samorealizację osiągnie dziecko, korzystając z przysługującego mu prawa? W imię pluralizmu i tolerancji wszystko jest dopuszczalne. Czy jednak te swobodne reguły niosą młodemu człowiekowi korzyść? Wydaje się, że taki model wychowania imperatywnie należy odrzucić. Aby temu zadaniu podołać, szkoła powinna odbudować autorytet. Tymczasem przeżywa jego głęboki i rozległy kryzys. To, co wczoraj było niepodważalne – nauczyciel z racji pełnionego zawodu

¹³ R. Farson analizując prawa dzieci reprezentuje na przykład pogląd, iż ich emancypacja nie oznacza zniesienia wszelkiej moralności, lecz właśnie na odwrót, jej zdwojenie. Uważa, że celem dążeń emancypacyjnych jest faktycznie zmniejszenie możliwości wzajemnego zniewalania. Zauważa przy tym, że nie sposób tutaj pominąć kwestii wynikających z samej natury, jak choćby bagażu doświadczenia i czasu przeżytego przez dorosłych i dzieci; R. Farson, *Menschenrechte für Kinder. Die letzte Minderheit*, München 1975, s. 9, 70-76.

¹⁴ Obecnie także w Polsce często w tym kontekście podejmuje się temat tzw. syndromu maltretowanego dziecka.

otrzymywał poważny kredyt zaufania – już nie wystarcza: dzisiaj autorytet należy zdobywać życiem, przez „bycie”¹⁵.

4. Wychowanie we wspólnocie i do wspólnoty

Pastoralna misja Kościoła i pedagogika chrześcijańska odwołują się do wartości uniwersalnych, dotyczących każdego człowieka. Poprzez pryzmat filozofii chrześcijańskiej człowiek samego siebie i swoją egzystencję postrzega, z jednej strony, jako dar otrzymany od Boga, a z drugiej – wielkie zadanie. A zatem: wolność, edukacja, wychowanie czy szkoła są człowiekowi dane, ale jednocześnie – zadane. Zgodnie z postulatami wychowania chrześcijańskiego, człowiek w swoim stawaniu się „więcej i bardziej” nigdy nie może się zatrzymać. Wychowanie chrześcijańskie koresponduje w tym miejscu z tezą Gabriela Marcela: *homo viator* (człowiek w drodze)¹⁶. Przez całe bowiem życie człowiek uczy się i wychowuje. Filozofia chrześcijańska jest więc filozofią dynamiczną, gdyż człowiek jest niegotowy, niewykończony, w ciągu całego swojego życia odkrywa siebie samego, zdobywa tajemnicę swojego człowieczeństwa, swoją wielkość, ale też swoją małość i słabość¹⁷.

Katolicka nauka społeczna i myśl pedagogiczna, mówiąc na temat wychowania, w sposób bardzo konkretny stwierdzają, że pierwszym podmiotem odpowiedzialnym za wychowanie są rodzice. Szkoła jako instytucja jedynie ich wspomaga, ale nie zastępuje¹⁸. Niemniej jednak, szkoła nie jest li tylko miejscem zdobywania wiedzy, ale spotkaniem osób. W ten dia-

¹⁵ Szersze rozważania dotyczące tych kwestii podjąłem w: *Pasja etosu nauczyciela*, „Universitas Gedanensis” 2002, 2, s. 49-57.

¹⁶ G. Marcel, *Homo Viator*, tłum. P. Kubicz, Warszawa 1959.

¹⁷ Jan Paweł II stwierdza, że wychowanie ma „kształtować osobę ze względu na jej najwyższy cel i najwznioślejsze dążenia społeczeństwa, w których będzie ona żyła jako człowiek dorosły; harmonijnie rozwijać wszystkie jej zdolności, zdolność do wysiłku i poczucie odpowiedzialności; pomóc jej w osiągnięciu panowania nad własną wolnością” – *Aby wychowanek nauczył się „być”, a nie tylko „wiedzieć”*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, Kraków 1991, s. 192-193. Kwestie wychowania Papież podejmuje także w: *Redemptor hominis*, 1979; *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982; *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

¹⁸ Akcenty będą rozkładały się trochę inaczej w przypadku środowisk i zjawisk patologicznych. Zob. W. Cichosz, *Pasja etosu nauczyciela*, art. cyt., 49-57.

log pomiędzy wychowawcą i wychowankiem bardzo mocno zaangażowani są właśnie rodzice. To oni są, a przynajmniej powinni być, blisko dziecka¹⁹. W edukacji chrześcijańskiej celem priorytetowym procesu pedagogicznego jest zdobycie przez dziecko, dzięki zabiegom rodziców, szkoły i Kościoła, pełni człowieczeństwa. W *Liście do Koryntian* św. Paweł pisze: „Czy potrzebujemy, jak niektórzy, listów polecających do was lub od was? Wy jesteście naszym listem, pisanym w sercach naszych, listem, który zna ją i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2 Kor 2,12-3,6). Najważniejszym zadaniem wychowania chrześcijańskiego jest przede wszystkim ukształtowanie szlachetnego człowieka. Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* stwierdza: „Świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, świat ten zdolny jest do najlepszego i do najgorszego – albowiem stoi przed nim otworem droga do wolności i droga do niewolnictwa, droga do postępu i do cofania się, droga do braterstwa i do nienawiści”²⁰. Te słowa powinny być zaproszeniem do głębokiego zamyślenia nad człowiekiem i jego wychowaniem. I tak rodzą się współczesne dylematy antropologiczno-pedagogiczne. Gdy Centrum Badań Opinii Publicznej podaje, iż w kwestiach np. problemu eutanazji i aborcji duża część Polaków opowiada się za opcją wolnych wyborów, znajdując przy tym również usprawiedliwienie dla związków homoseksualnych, może rodzić się ogromny niepokój. Dzisiejszy świat jest rzeczywiście mocny i słaby jednocześnie. Z jednej strony wybiera Chrystusa i wartości, a z drugiej, podejmowane decyzje, niestety, nie są moralne. Uzdrawienia takiego zaproszenia wartości można szukać, po pierwsze, w postawie uświadomienia sobie, że współczesny człowiek oddziela rozum od wiary. Po drugie, rodzina i szkoła powinny przede wszystkim harmonizować kształcenie intelektualne (rozum) z wychowaniem religijno-moralnym (wiera świadoma). Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio – Wiara i rozum* – zaprasza do refleksji i dyskusji właśnie na ten temat. Stwierdza, że każdy człowiek jest filozofem: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się

¹⁹ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*.

²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 9.

ku kontemplacji prawdy”²¹. Należy zatem łączyć wiarę z rozumem²², bowiem tym, co odróżnia ludzi od świata zwierząt, jest rozum. Jednocześnie tym, co ich wynosi ponad świat zwierząt i świat rozumu, jest wiara, czyli łączenie się z transcendentnym Bogiem.

Tylko w równowadze tych dwóch elementów, ich symbiozie i dialogu jest możliwe zachowanie równowagi. Zachwianie jej, czy to na korzyść rozumu, czy też na korzyść wiary, niesie ze sobą duże niebezpieczeństwo. Przy opieraniu się bowiem wyłącznie na wierze rodzi się fideizm czy fundamentalizm²³; z tych zaś nurtów niedaleko do fanatyzmu religijnego i nienawiści – czego wyrazem był np. 11 września 2001 roku w Nowym Jorku. Gdy jednak człowiek popadnie w drugą skrajność, zaufa tylko swojemu rozumowi, to szybko odejdzie od Boga i popłynie wartkimi nurtami: ontologizmu, scjentyzmu, eklektyzmu, pragmatyzmu, racjonalizmu, ateizmu i wreszcie relatywizmu i nihilizmu. Stąd też nie może dziwić, iż tak ważne jest ciągle budowanie czytelnej i odpowiedzialnej harmonii pomiędzy wiarą a rozumem.

5. Postulaty zamiast podsumowania

Zarówno człowiek poddany procesowi wychowania, jak i czynnie w nim uczestniczący, ustawicznie buduje triadę: rodzice, uczeń, szkoła. W takiej konstrukcji niezwykle ważne jest, by rodzice, szkoła, Kościół i inne organizacje społeczne przyjmowali wspólne cele, szukając różnorodnych metod, aby je urealnić. Na pewno, wiele na tym polu może zrobić Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu, ale przede wszystkim pedagodzy i wychowawcy, komisje i zespoły opracowujące plany dydaktyczno-wychowawcze. Niezwykle istotne jest, aby szkolny program wychowawczy opierał się na zgodności poglądów: placówek oświatowych, rodziców i Kościoła. W głównej mierze chodzi o to, aby program ten zawierał nie tylko to, czego uczeń musi się nauczyć i wiedzieć, ale przede wszystkim to, czym ma się stać i kim ma być. Jak mawiał św. Anzelm z Cantenbury: *Credo ut intellegam* albo *intellego ut credam*, to znaczy: „wierzę, abym zrozumiał i rozumiem, abym uwierzył”. A zatem człowiek uczy się i staje

²¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, prolog.

²² W. Cichosz, „*Fides et ratio*” jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej, art. cyt., s. 23-45.

²³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 55.

się w pełni sobą, ale tylko w absolutnym poszanowaniu swojej natury, ukierunkowanej go na wartości i Boga. Nie mylili się więc Jacques Maritain czy Charles Péguy twierdząc: „rewolucja społeczna będzie moralna lub nie będzie jej wcale”²⁴.

Summary

Nowadays nobody doubts that teachers and tutors are marked by fate in some special way. These are not only „non-verbal” ornaments or meaningless words because taking up a teacher’s or tutor’s vocation itself, is an extremely important, delicate and responsible question. Being a teacher is first of all realizing that we have got an enormous gift, and making use of it in one’s life is a personal responsibility for oneself and for the other man.

Being an educator, I strongly believe that certain authorities both in Poland and in Europe were historically and culturally given to people together with their position. Regardless of fulfilling the teacher’s, priest’s or policeman’s vocation, one had a certain social status. It was like that only yesterday but it isn’t so today because „today” became history. Nowadays the authority is not defined by a habit, law, decrees or by working in some particular institution. It’s defined by our own humanity.

A strong position at school has to be worked out by teachers themselves and by the way they „fulfil” being teachers and tutors. Everybody goes back in their mind to some teachers’ personalities which appeared in our lives. It happens very often that the credit for our success and scientific achievements goes to some brilliant teacher or tutor who was a great educator with a passion.

Taking for the consideration the teacher’s ethos and responsibility, we reach the conclusion that he or she was fantastic and really made the truth in love. A statement that school does not educate nowadays, is not true. If we change the lyrics of Jerzy Stuhr’s song, we can state: everybody can educate, one better and the other can do it worse..., nevertheless, school does educate. And it may happen that one school educates better than the other. Could it be a bitter justification of Jean Jacques Rousseau’s words: Everything is good when it comes out of the Creator’s hands but it becomes distorted in human hands? The word passion (my article’s title) is very cru-

²⁴ J. Maritain, *Chrześcijanin a świat*, „Chrześcijanin a Współczesność” 1989, 4, s. 87.

cial here. It may be understood both as giving from oneself or as experiencing some torment.

At school, there are three entities which educate and are being educated: first of all - a student, because if there were no student, there would be no school; second of all - a parent and it is only the third location where we find a teacher. After the teacher, there come institutions that manage schools: educational board, headmaster, territorial profile, department of education, ministry. The educator's role, although it has got only the third location, is extremely vital, because this is the educator who takes care of the most important entity-object in the whole educational process: the student.

Undoubtedly, teaching results says a lot about the quality of teaching itself, but it is far more probable that the non-modernist, immeasurable sphere gives the greatest satisfaction of all. The truth is that the most satisfying moments are when some naughty student who is causing a lot of educational problems and seems to be „lost”, finally finds the right track. Such a success is completely immeasurable and rarely reflected in some materialistic sphere, high position in a school ranking or in a letter of commendation. In order to reach the teacher's work's aim, not only should one aim to all great measurable results, but to educational results, as well. These educational aims should be perceived in terms of the three entities: educating and being educated: a child, parent and school. And even if this work isn't appreciated at the moment, we must not forget that a real joy for a real educator is the fact that: the Republic is going to be like the education of young people is (J. Zamoyski, 1595). A good teacher, make the truth in love.

SABINA ZALEWSKA
WARSZAWA

PSYCHOPEDAGOGICZNE UWARUNKOWANIA ROZWOJU MOWY U DZIECKA

Współczesne teoretyczne podejścia do badań nad językiem wywodzą się z trzech tradycji. Obejmują one model biologiczny, podejścia poznawcze oraz analizy środowiskowe. Tradycja etologiczna jest reprezentowana przez teorię psycholingwistyczną Chomsky'ego. Model ten utrzymuje, że warunkowanie i uczenie się nie są adekwatnymi wyjaśnieniami przebiegu rozwoju języka, ponieważ środowisko nie dostarcza doświadczeń potrzebnych do opanowania mowy. Psycholingwiści sugerują, że podstawą nabywania języka jest wrodzony mechanizm zwany LAD. Mechanizm ten przetwarza powierzchniową strukturę języka na wewnętrzne głębokie struktury, których rozumienie jest wrodzone. Ten hipotetyczny mechanizm mózgowy przypuszczalnie reaguje jedynie na strukturę, a nie na sens mowy. Dlatego uczenie języka jest z natury niezależne od rozwoju poznawczego dziecka. Rzecznicy teorii poznawczo-rozwojowych twierdzą, że w rozwoju języka zasadniczą rolę odgrywają wczesna wiedza i pojęcia ukształtowane przez dziecko. Zwolennicy Piageta usiłowali powiązać postępy w zakresie sensomotoryki i wczesnych zdolności przedoperacyjnych z odpowiednimi osiągnięciami w opanowywaniu języka. Inni badacze utrzymywali, że kiedy dziecko słyszy wypowiedź, analizuje ją zgodnie z jej treścią, zanim wydobędzie jej strukturę gramatyczną. Wyjaśnienia odwołujące się do roli środowiska i teorii uczenia się podkreślają znaczenie społecznych warunków, w których przebiega opanowywanie języka. Teorie odwołujące się do uczenia utrzymują, że środowisko może dostarczyć dziecku doświadczeń niezbędnych do opanowania języka, oraz że zasady uczenia społecznego stanowią część tego procesu. Funkcjoniści twierdzą, że pierwotną motywacją dziecka do opanowania języka jest potrzeba uzyskania narzędzia komunikacji. Rodzice ułatwiają ten proces dzięki systemowi wsparcia języ-

kowego, przez który dziecko opanowuje specyficzne elementy języka jako fragmenty gier, zabaw i piosenek¹.

1. Okres przedślowny

W większości innych sfer rozwój dziecka rozpoczyna się w momencie narodzin, a nawet jeszcze przed narodzinami. Jednakże na ogół aż do ukończenia pierwszego roku życia dziecko nie jest w stanie wypowiedzieć możliwego do rozpoznania słowa, a do wieku ok. 18 miesięcy nie zaczyna łączyć wyrazów. Większość badaczy utrzymuje, że nabywanie języka stanowi proces ciągły i że pewne zdolności lingwistyczne kształtują się w okresie niemowlęcym, kiedy to zaczyna się opanowywanie umiejętności budowania bloków językowych.

Zanim dziecko nauczy się mówić, uczy się rozumieć mowę. W procesie opanowywania mowy przez małe dziecko szczególnie ważne są jej właściwości fonemiczne. Istnieją między dźwiękami mowy takie kontrasty, które powodują zmianę znaczenia tego co słyszymy. Te odmiany są spowodowane różną artykulacją. Różnice między fonemami to zagadnienie bardzo istotne dla rozumienia rozwoju językowego. Jak wykazują badania, niemowlę zaskakująco szybko nabywa umiejętności różnicowania fonemów. Potrafi ono rozpoznać, kiedy dwa dźwięki reprezentują różne fonemy, a kiedy – przeciwnie – należą do tej samej kategorii. We wczesnej percepcji mowy rolę odgrywa doświadczenie. Przez kontakt z językiem dzieci ćwiczą swoje zdolności różnicowania fonetycznego. Dziecko jest również zdolne do wykorzystywania wskazówek wzrokowych, które ułatwiają mu percepcję języka. Badania nad spostrzeganiem mowy przez niemowlęta sugerują więc wpływ zarówno natury, jak wychowania (kultury). Nie można wykluczyć, że już od momentu urodzenia dziecko dysponuje wrodzoną zdolnością rozróżniania szerokiego zakresu dźwięków i kontrastów pojawiających się w mowie. Środowisko bardzo szybko jednak zaczyna przestrajać tę zdolność, eliminując różnicowanie tych dźwięków, które nie będą potrzebne,

¹ R. Vasta, M.M. Haith, S.A. Miller, *Psychologia dziecka*, Warszawa 1995, s. 406; por. także B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, Warszawa 1998, s. 201-203; M. Przetacznikowa-Gierowska, M. Tyszkowa, *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 1996, s. 124; Z. Włodarski, *Psychologia uczenia się*, Warszawa 1996, s. 15-22; M. Przetacznikowa-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994, s. 160-161.

a wzmacniając dziecięcą zdolność różnicowania dźwięków, z którymi dziecko będzie się stykać².

Niemowlęta nie tylko rozróżniają różne typy i właściwości mowy, ale ujawniają preferencje dotyczące słuchania. Nie jest niczym zaskakującym, że małe dziecko spośród różnego typu dźwięków preferuje głos swojej matki. Jak się można spodziewać, dziecko wybiera także słuchanie normalnej mowy zamiast zagmatwanej mieszanki słów lub muzyki. Wiedza o tym jaki rodzaj mowy dziecko preferuje, ma znaczenie nie tylko teoretyczne³.

Zanim dziecko zacznie wymawiać słowa, wymawia poszczególne dźwięki. Rozważając rolę pierwszych dźwięków uważa się, że wczesna lokalizacja dziecięca ma charakter zupełnie przypadkowy i nie ma żadnego związku z przypuszczalną umiejętnością wypowiedzania słów. Pierwsze dźwięki stanowią podstawę dla późniejszej mowy dziecka, a wyłaniające się z wcześniejszej wokalizacji słowa są kontynuacją procesów rozwojowych zaczynających się wkrótce po urodzeniu. W rzeczywistości wczesna wokalizacja dziecka nie jest wcale przypadkowa, ale stanowi dający się przewidzieć bieg wydarzeń. Najwcześniejsza wokalizacja zawiera dźwięki zupełnie nie przypominające dźwięków mowy – kwilenie, płacz, chrząkanie, pomrukiwanie i inne fizjologiczne odgłosy⁴. Około 2 miesiąca można zauważyć tzw. gruchanie. Charakteryzuje się ono wymawianiem dźwięków gardłowych (k,g) i samogłosek przednich (i,u). Gruchanie pojawia się w stanie nasycenia i zadowolenia⁵. W wieku około 5 miesięcy niemowlę zaczyna produkować jednosylabowe samogłoskowe dźwięki zwane gaworzeniem (np. aa, oo, uu, czasem także połączenia głosek i samogłosek w rodzaju guu). Podczas gdy najwcześniejsze dźwięki służą dziecku do sygnalizowania pewnych form niezadowolenia, nowym formom wokalizacji towarzyszą uśmiech lub śmiech, co pozwala zakładać sygnalizację pozytywnych odczuć. W wieku około 6 miesięcy pojawia się gaworzenie samonaśladowcze. Polega ono na łączeniu przez dziecko kilku identycznych dźwięków w rodzaju bababababa. Pod koniec 1 roku życia dziecka gaworzenie przestaje polegać na powtarzaniu jednej sylaby. Zaczyna się natomiast łączenie różnych dźwięków, takich jak da-duu lub buu-nii. Tę ostatnią fazę

² Tamże, s. 408.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 410.

⁵ M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1975, s. 322; por. także E. Hurkock, *Psychologia dziecka*, Warszawa 1981, s. 34.

gaworzenia charakteryzuje pojawienie się pewnych podstawowych form mowy. Wiele dźwięków które powstaną w tej fazie gaworzenia posłużą dziecku do tworzenia pierwszych wyrazów⁶.

W wieku około 12 miesięcy większość dzieci wydaje dźwięki, które ich rodzice skłonni są uważać za pierwsze słowa. W rzeczywistości wypowiedzianie słów odbywa się stopniowo i stanowi pewien proces. Pod koniec 1 roku życia dziecko zaczyna wymawiać kilka specyficznych dźwięków lub ich kombinacji. Rodzice często twierdzą, że dziecko lubi wymawiać te dźwięki. Następnie zaczyna ono wiązać te dźwięki z poszczególnymi przedmiotami, sytuacjami lub ludźmi. Rodzice często nie przywiązują wagi do tej fazy rozwoju mowy, ponieważ żadne ze słów mówionych przez dziecko nie ma odpowiednika wśród słów mówionych przez dorosłych. Wreszcie jednak dziecko zaczyna produkować wypowiedzi, które rodzice są w stanie rozpoznać, nawet jeśli są one niedoskonałe⁷.

2. Semantyka

Od momentu, kiedy dziecko zaczyna mówić, używanie przez nie mowy rozwija się bardzo szybko. Semantyka bada sposób przyswajania sobie przez dziecko słów i ich znaczenia. Opanowanie słów i ich znaczenia zaczyna się w 2 roku życia dziecka. Pierwszymi słowami są zazwyczaj nazwy przedmiotów znanych i ważnych dla dziecka, takie jak nazwa pożywienia, zabawek i słowa określające członków rodziny. Pierwsze słowa służą do zadawania pytań, wyrażania prośb, skarżenia się. W wieku 18 miesięcy przeciętne dziecko posiada słownik liczący około 50 słów, które umie wypowiedzieć, oraz około 100 słów, które rozumie. Mniej więcej w tym wieku u dzieci obserwujemy zjawisko określane jako eksplozja nazywania. Jest to okres w rozwoju mowy dziecka zaczynający się około 18 miesiąca życia, kiedy to ono zaczyna przyswajać sobie dużą liczbę słów, zwłaszcza nazw, i posługiwać się nimi. Uczenie się słów następuje szybko przez kilka następnych lat i w wieku 6 lat większość dzieci dysponuje słownikiem około 14 tysięcy słów. Można zaobserwować dwa typy rozwoju mowy:

1. Styl referencyjny – dzieci „produkują” bardzo dużo rzeczowników, zwłaszcza nazw przedmiotów, i używają języka głównie do etykietowania rzeczy.

⁶ R. Vasta, M.M. Haith, S.A. Miller, dz. cyt., s. 410.

⁷ Tamże, s. 412.

2. Styl ekspresyjny – cechuje się większym wymieszaniem różnych typów słów, a także większym naciskiem na pragmatyczny aspekt języka, traktowanego jako narzędzie służące do wyrażania potrzeb w interakcjach społecznych⁸.

Dziecko, które zaczyna wypowiadać frazy złożone z dwóch lub trzech słów, może używać tych samych wypowiedzi do wyrażania różnych znaczeń. Np. „tata kapelusz” może oznaczać nazwę części garderoby, prośbę, by tata zdjął kapelusz, lub opis czynności zakładania kapelusza przez ojca. Wczesne błędy językowe polegają na używaniu przez dziecko etykietek, które właśnie poznało, wobec rzeczy, których nazw jeszcze nie zna. Hipergeneralizacje torują drogę dla bardziej poprawnej klasyfikacji – przykład stanowi uczenie się przez dziecko, że słowo „auto” nie może być użyte jako etykieta ambulansu, mimo że oba te obiekty mają wiele cech wspólnych. Hipogeneralizacje są to wczesne błędy językowe polegające na tym, że dziecko nie stosuje znanych już sobie etykiet wobec rzeczy, dla których te etykiety są właściwe. Np. kiedy dziecku pokazuje się grupę różnych zwierząt, często –poproszone o pokazanie ptaka – nie wskazuje ono na strusia, ale zamiast jego wybiera przedmiot nie należący do kategorii ptaków, a mianowicie motyla. Pojawia się także wymyślanie słów, które jest tworzeniem nowych słów w celu nazywania przedmiotów lub zjawisk, których prawidłowe określenia nie są dziecku jeszcze znane. Tak więc widząc po raz pierwszy grabie, dziecko może nazwać je widelcem, jakkolwiek wie, że nie jest to etykieta poprawna. Niektórzy psychologowie sądzą, że dziecko tworzy kategorie przedmiotów na podstawie jednego wybranego kryterium. Jednym z pierwszych podejść do tego typu był model funkcjonalny. Jest to składnikowa teoria rozwoju semantycznego, zgodnie z którą pierwsze kategoryzowanie słów określających obiekty opiera się na funkcjach tych obiektów. Zgodnie z hipotezą cech semantycznych dziecko tworzy kategorie, uwzględniając percepcyjne cechy przedmiotów. Prototyp jest to ogólny model przedmiotu. Prototypowa teoria rozwoju języka utrzymuje, że dziecko tworzy prototypy jako podstawy dla pojęć semantycznych. Jeżeli dziecko zaczyna tworzyć kategorię dla określenia obiektu, to szybko tworzy prototyp tego obiektu. Spotkawszy nieznaną rzecz, dziecko przypuszczalnie porównuje go z prototypem⁹.

⁸ Tamże, s. 415.

⁹ Tamże, s. 422-432.

3. Gramatyka

Gramatyka jest dyscypliną badającą zasady struktur językowych. Rozwój dziecka w zakresie gramatyki językowej można stwierdzić na podstawie stopniowego powiększania się długości i złożoności wypowiedzi. Nawet w okresie używania przez dziecko struktur jednowyrazowych, to jest między 12 a 14 miesiącem życia, funkcje wypowiedzi stopniowo rozszerzają się. Dziecięce wypowiedzi dwuwyrazowe, które pojawiają się pod koniec 2 roku życia, często polegają na budowaniu wypowiedzi wokół wybranych słów. Wraz z wydłużaniem się zdań pojawia się mowa telegraficzna. Kiedy dziecko po raz pierwszy pozna reguły fleksyjne dokonuje hiperregularyzacji, prawdopodobnie dlatego, że nie rozumie, iż na przykład każdy czasownik ma tylko jedną formę czasu przeszłego. Naśladownictwo może przyjąć kilka form. Najważniejsze dla uczenia się języka okazały się 3 z nich: naśladownictwo rozszerzające, odroczone i wybiórcze. Służą one niekiedy dzieciom do wprowadzania nowych konstrukcji gramatycznych.

4. Pragmatyka

Pragmatyka jest dziedziną badającą społeczne użycie języka. Podstawą tej dyscypliny badań jest funkcjonalistyczne założenie, że dziecko jest motywowane do opanowywania mowy, ponieważ uzyskuje w ten sposób możliwość skutecznego komunikowania swoich pragnień i potrzeb. Zdolności skutecznego komunikowania obejmują umiejętności zarówno bycia mówcą jak i słuchaczem. Niemowlęciu do komunikacji z otoczeniem służą płacz i gesty. Z chwilą opanowania mowy dziecko dodaje akty mowy do swoich niewerbalnych umiejętności komunikacyjnych. Musi jednak nauczyć się rozumieć nie zawsze jednoznaczne akty mowy innych. Zdolność do skutecznego komunikowania się wymaga opanowania reguł dyskursu. Reguła naprzemienności jest jedną z najwcześniej opanowywanych przez dziecko. Inne reguły, takie jak reguła oczywistości odpowiedzi, są trudniejsze do opanowania i stają się wyraźne u dzieci starszych¹⁰.

¹⁰ Tamże, s. 433-439.

Sommario

L'Articolo tratta dello sviluppo delle capacità dei bambini di parlare. Caratterizza delle varie tappe come: il periodo precedente di avere le capacità di pronunciare delle parole, semantica, gramatica e prasseologia. L'Autore descrive pure lo sviluppo delle teorie riguardanti gli aspetti della conoscenza e lo sviluppo ed anche la teoria di Piaget.

Ks. RAFAŁ DETTLAFF
GDAŃSK

NAJNOWSZE KIERUNKI W DYSKUSJI WOKÓŁ MODELU ŻYCIA SEKSUALNEGO OSÓB Z GŁĘBSZĄ NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ

Wstęp

Temat życia seksualnego osób głębiej niepełnosprawnych intelektualnie wzbudza wiele pytań i jest przedmiotem dyskusji. Ludziom o ograniczonej sprawności intelektualnej w ogólnym odbiorze społecznym często przypisywane są takie cechy jak niesamodzielność, nieodpowiedzialność, zachowania agresywne, nieprzewidywalność... Takie nastawienie społeczne powoduje, iż tworzy się niejako mit upośledzonych umysłowo, którzy nie są w stanie prawidłowo funkcjonować w społeczeństwie. Niepełnosprawni umysłowo jako „nietwórczy”, „nieprzystosowani” i „wymagający stałej opieki” często stają się kłopotliwym ciężarem. Ogólne nastawienie tworzy pewną atmosferę niezrozumienia, które prowadzi do odrzucenia tych, z którymi są kłopoty.

Spółeczeństwo, jako pewien ogół ludzi, tworzy podział na jednostki pełnosprawne i niepełnosprawne intelektualnie. Oczywiście ci, którzy ów podział tworzą, zaliczają siebie do pierwszej z tych grup zapewniając sobie bezpieczny status osób twórczych, wnoszących cenny wkład w życie międzyludzkie. Takie uogólnienie, które jest pewnym zwyczajnym zjawiskiem społecznym, przynosi jednak niesamowitą szkodę każdemu z tych, którym nie było dane urodzić się bystrym i obdarzonym wysokim ilorazem inteligencji. Nieznajomość tematyki dotyczącej niepełnosprawnych intelektualnie sprzyja niekorzystnej generalizacji, a ponieważ grupa poszkodowanych nie jest w stanie podjąć się swojej obrony, niebezpieczne twierdzenia na temat upośledzeń szybko i trwale przyjmują się w opinii społecznej.

Jedną z takich opinii jest z pewnością temat życia seksualnego i małżeństw osób głębiej upośledzonych intelektualnie. Przed tym problemem

stają moralisci, pedagodzy specjaliści, osoby zajmujące się edukacją w temacie „przygotowanie do życia w rodzinie”, a także wszyscy ci, którzy sprawują opiekę nad ludźmi dorosłymi z niepełnosprawnością intelektualną. Na początku muszą oni zadać sobie bardzo zasadnicze pytanie: czy można osoby głębiej upośledzone intelektualnie przygotować do założenia rodziny i normalnego w niej funkcjonowania? Jeżeli zaś pytają o normalne funkcjonowanie w rodzinie, to trzeba też zapytać co stanowi ową „normę” funkcjonowania rodziny. W rozumieniu socjologii rodzina to wyodrębniona grupa społeczna złożona z małżeństwa i dzieci (także adoptowanych) oraz ogółu krewnych małżonków; występuje we wszystkich społeczeństwach i epokach, pełni ważne funkcje, do których zalicza się m.in.: prokreacja, socjalizacja, utrzymywanie ciągłości kulturowej, funkcja ekonomiczna i opiekuńcza. Pedagog specjalny podejmujący zadanie przygotowania dziecka do życia dorosłego w społeczeństwie musi zadać sobie pytanie o możliwości rozwojowe dziecka w tej dziedzinie. Powinien również ustalić, czy osoba upośledzona intelektualnie musi osiągnąć dojrzały rozwój społeczny we wszystkich zakresach życia społecznego rodziny, czy wystarczy by była dojrzała tylko w istotnych elementach tego życia. Jeżeli wystarczy tylko dojrzałość w tym, co jest najważniejszym elementem życia rodziny i małżeństwa, to jak określić elementy konstytutywne życia społecznego rodziny.

Oczywistym jest, iż każdy głos w dyskusji ma zabarwienie subiektywne. Różnice w spojrzeniu zawsze wynikają z wyznawanej filozofii życia, ze światopoglądu. Głos, jaki w tych rozważaniach ośmielałam się zabrać, nawiązuje do światopoglądu chrześcijańskiego, do filozofii personalistycznej¹. Filozofia, która w centrum swojego zainteresowania stawia człowieka podkreślając jego niezaprzeczalną wartość, która mówi o godności ludzkiej i szczególnym miejscu człowieka w świecie, zapewnia właściwe miejsce w strukturze społecznej² również ludziom z upośledzeniem intelektualnym. A światopogląd chrześcijański, który czerpie swoje źródło z tajemnicy mi-

¹ Na temat ujęcia personalizmu we współczesnej teologii zob. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 84-85. Współczesnym przedstawicielem tego kierunku filozofii jest Jan Paweł II, zob. Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986. Na temat godności człowieka zob. encykliki papieskie, Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Veritatis splendor* oraz *Evangelium vitae*.

² O godności osoby ludzkiej w nauczaniu Kościoła zob. *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 537-620.

łości aż po krzyż, zapewnia każdemu z tych ludzi odpowiednie dla niego miejsce w Bożym planie zbawienia³.

1. Głosy w dyskusji na temat potrzeb seksualnych ludzi z głębszą niepełnosprawnością intelektualną

Na gruncie polskim niewiele jest specjalistów zajmujących głos w rozważaniach na temat małżeństw i edukacji seksualnej osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną. Temat ten podejmuje m. in. Krzysztof M. Lausch⁴ z Poznania, długoletni i doświadczony pedagog specjalny oraz Kazimiera Nowak-Lipińska, pracownik naukowy Uniwersytetu Gdańskiego⁵. Kazimiera Nowak-Lipińska uważa, że trudności w tej tematyce wynikają z trzech zasadniczych powodów: z braku jakiegokolwiek tradycji zajmowania się sprawami erotyzmu w polskiej myśli oligofrenopedagogicznej, z braku badań nad seksualnością osób z głębszym upośledzeniem umysłowym, a także z odmiennych postaw wobec seksualności, wynikających z różnic światopoglądowych⁶. Kazimiera Nowak-Lipińska była promotorem dwóch prac magisterskich, których autorki podjęły się badań nad tematem seksualności osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną. Jednak temat wymaga znacznie większego pogłębienia i analizy oraz poprowadzenia obszerniejszych badań po to, by pospieszyć z pomocą dorosłym ludziom niepełnosprawnym intelektualnie. Dotychczasowe próby zgłębiania tego tematu i doświadczenia różnych krajów wskazują, że odnośnie do małżeństw osób niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu głębszym nie ma idealnego rozwiązania tego problemu. I to w moim odczuciu jest kolejnym ważnym elementem, który powoduje, że sprawa seksualności osób z upośledzeniem umysłowym jest tak słabo zbadana. W badaniu tego tematu trzeba nam pamiętać o istniejących potrzebach osób upośledzonych i ich

³ Por. R. Dettlaff, *O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 2001, s. 297-312.

⁴ Por. K. M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 205-229.

⁵ Tematyka edukacji seksualnej oraz małżeństw osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną została podjęta przez K. Nowak-Lipińską w kilku artykułach.

⁶ Por. K. Nowak-Lipińska, *Kontrowersje wokół edukacji seksualnej osób z głębszym upośledzeniem umysłowym*, w: *Problem podmiotowości człowieka w pedagogice specjalnej*, red. H. Machel, Toruń 1997, s. 75.

prawie do miłości. Musimy jednak zdawać sobie sprawę również z tego, że niepełnosprawność intelektualna najczęściej pociąga za sobą ograniczoną lub całkowitą niezdolność do pełnienia tych funkcji, które nierozdzielnie związane są z faktem bycia małżonkiem czy rodzicem.

2. Różne podejścia do edukacji seksualnej osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną

Kazimiera Nowak-Lipińska wśród aktualnie panujących sposobów patrzenia na płciowość ludzi głębiej niepełnosprawnych intelektualnie wyróżniła trzy orientacje:

- orientację deseksualistyczno-unikającą,
- orientację seksualno-totalnie-akceptującą,
- orientację seksualno-sublimacyjną.

U podstaw orientacji deseksualistyczno-unikającej leży mechaniczna filozofia Kartezjusza, który głosił „myślę, więc jestem”. Ten sposób patrzenia na człowieka największą wartość przypisuje ludzkiemu rozumowi. Filozofia ta głosi, że niedorozwój intelektu ludzkiego rzutuje na inne struktury osobowości, również na sferę płciową. Takie spojrzenie na człowieka niepełnosprawnego umysłowo prowadzi do uznania go za osobę aseksualną. A skoro, zgodnie z tym myśleniem, nie istnieje seksualność osób z głębszym upośledzeniem, to nie istnieje również problem małżeństw osób niepełnosprawnych intelektualnie⁷.

W orientacji seksualno-totalnie-akceptującej Kazimiera Nowak-Lipińska wyróżnia dwa nurty.

Według pierwszego, który nazywa totalnym hedonizmem seksualnym, przeżycia natury seksualnej rekompensują upośledzonym umysłowo ich braki w zakresie doświadczeń intelektualnych, estetycznych i emocjonalnych. Seksualność w tym nurcie traktowana jest w jej czystej formie, bez nadbudowy psychicznej. Zgodnie z nim, im większe jest upośledzenie intelektualne tym większe znaczenie ma sfera płciowa w życiu człowieka niepełnosprawnego. Należy zaspokajać się seksualnie we wszelki możliwy

⁷ Por. K. Nowak-Lipińska, *Pytania o miejsce edukacji seksualnej w systemie rehabilitacji osób z głębszym upośledzeniem umysłowym*, w: *Spółczesność wobec autonomii osób niepełnosprawnych*, red. W. Dykciak, Poznań 1996, s. 194-196.

sposób. Homoseksualizm czy masturbacja są tak samo wartościowe jak heteroseksualizm. Nurt ten nie uznaje prokreacji. Preferuje antykoncepcję, którą powinno się zająć otoczenie.

Nurt drugi w tej orientacji akceptuje to, co poprzedni. Zwraca on jednak uwagę na nadbudowę psychiczną związaną ze sferą ludzkiej seksualności. Przykładem takiego spojrzenia jest holenderski system rehabilitacji. Cele edukacji seksualnej osób z głębszym upośledzeniem w Holandii nie różnią się niczym od edukacji seksualnej osób pełnosprawnych. Mają za zadanie przygotować osoby niepełnosprawne intelektualnie do podejmowania normalnego życia płciowego w związkach przedmażeńskich i małżeńskich, tolerowany jest też inny sposób zaspokajania swoich potrzeb seksualnych, jak homoseksualizm, czy masturbacja. Prawodawstwo holenderskie pozwala na zawieranie związków małżeńskich osób z upośledzeniem umysłowym. Jeżeli istnieje więź uczuciowa między partnerami i zapewnione jest zabezpieczenie materialne, to nie widzi zasadniczych przeciwwskazań dla posiadania dzieci. Dopuszcza też antykoncepcję⁸.

Trzeci sposób spojrzenia na seksualność osób upośledzonych umysłowo to orientacja seksualno-sublimacyjna. Jej rodowód pochodzi z personalistycznej wizji człowieka, która głosi, że każda osoba ludzka stanowi niezaprzeczalną wartość. Przedstawicielami tego sposobu myślenia są Jean Vanier, Krzysztof M. Lausch i Katarzyna Lausch. Wedle tego poglądu osoby z niepełnosprawnością intelektualną rodzą się z taką samą sferą emocjonalną, jak człowiek pełnosprawny. Przedstawiciele tego sposobu myślenia uważają, że sfera płciowości stanowi integralną sferę ludzkiego życia, ale zachowania seksualne osób upośledzonych są odmienne od analogicznych u osób pełnosprawnych. J. Vanier uważa, że chociaż upośledzeni umysłowo mają zaburzoną sferę racjonalną, to podkreślić należy istniejącą u nich świadomość miłości. Ludzie z niepełnosprawnością intelektualną często skrzywdzeni brakiem miłości i ciepła w wyniku negatywnych doświadczeń, ujawniają swoje cierpienie i pragnienie tego typu uczuć. Potrzeby seksualne nie są u nich tak rozbudowane, jak pragnienie bliskości drugiego człowieka. U ludzi upośledzonych stają się one środkiem na zmniejszenie i rozładowanie napięć wywołanych deprivacją seksualną. Wszelkie indywidualne czy grupowe praktyki seksualne tych osób przynoszą im chwilowe tylko uspokojenie i na krótki czas dają poczucie odprężenia i szczęścia. Pozwala im to wyjść z osamotnienia i zaspokoić głód uczuć. Propagatorzy

⁸ Por. tamże, s. 197-199.

orientacji seksualno-sublimacyjnej podkreślają niebezpieczeństwo takich sytuacji, bo w umyśle osób upośledzonych tworzy się związek łączący nasilenie niepokoju wewnętrznego z rozładowującą go doraźnie praktyką seksualną⁹. Katarzyna Lausch uważa, że każdy człowiek ma prawo do odczuwania emocji i – jeśli poziom rozwoju mu na to pozwala – ma prawo do przyjaźni i miłości oraz do uzewnętrzniania tych uczuć. Leży to bowiem w naturze człowieka. Głosi ona jednocześnie pogląd, że niezgodne z naturą jest jednak przyzwolenie na pełne kontakty seksualne jako najpełniejszą, jedyną formę okazywania tych uczuć.

Orientacja deseksualistyczno-unikająca uznaje osoby niepełnosprawne intelektualnie za aseksualne ignorując zupełnie tę sferę ich życia. Poddając analizie taki sposób myślenia i zestawiając go z obserwacjami należy wysunąć wątpliwości co do słuszności tych przekonań. Obserwowana rzeczywistość przynosi inne doświadczenia. Jak przy traktowaniu aseksualnym osób upośledzonych wytłumaczyć zainteresowanie, jakie wykazują wobec siebie ludzie z niepełnosprawnością intelektualną obu płci? Jak wytłumaczyć zdarzające się praktyki masturbacji?¹⁰ Osoby niepełnosprawne intelektualnie rozwijają się fizycznie w sferze płciowej w sposób prawidłowy, mają wrodzony popęd seksualny, mają też hormony płciowe, ich narządy płciowe rozwijają się w taki sposób jak u osób pełnosprawnych. Jak biorąc pod uwagę te aspekty ich płciowości wynikające z doświadczeń obserwacyjnych można traktować je jako aseksualne? Orientacja deseksualizacyjno-unikająca stosowana w praktyce edukacyjnej prowadzi do zaburzeń w rozwoju osobowości osób upośledzonych. Utrzymywanie ich przez całe życie w pozycji bezpłciowych dzieci jest nadużyciem prowadzącym do skrzywienia ich osobowości. Bywa, że taki sposób postępowania połączony z istniejącą potrzebą popędową prowadzi do bezkrytycznego naśladowania zachowań seksualnych dostępnych ich obserwacji. Osoby upośledzone żyją w świecie zdominowanym przez erotyzm, płciowość, seks. Środki masowego przekazu zalewają strumieniem podnieć, obrazów i informacji o dużym ładunku erotyzmu. Nie sposób prawidłowo ukształtować osobowość człowieka odbierając mu naturalne prawo do rozwoju osobowości również w tym zakresie, który dotyczy sfery płciowej.

⁹ Por. tamże, s. 200-203.

¹⁰ Temat praktyk masturbacji wśród niepełnosprawnych intelektualnie podjęła K. Nowak-Lipińska, *Masturbacja osób z głębszym upośledzeniem umysłowym – próba interpretacji*, w: *Dylematy pedagogiczne w rewalidacji osób ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi*, red. W. Lobel, Gdańsk 1996, s. 27-50.

Orientacja seksualno-totalnie-akceptująca również budzi wiele zastrzeżeń. System edukacyjny, który opiera się na takim podejściu, głosi, że jego celem jest pomoc człowiekowi, również temu, który w jakiś sposób został pokrzywdzony przez los i dźwiga ciężar upośledzenia umysłowego. System ten głosi, że chce nieść pomoc jednostce niepełnosprawnej rekompensując mu brak doznań w innych dziedzinach poprzez wykorzystanie sfery seksualnej życia człowieka. Pomijając fakt, że w takiej sytuacji sprowadza się człowieka niepełnosprawnego intelektualnie do roli istoty, która w instynktowny sposób ma doznawać tylko prymitywnej rozkoszy cielesnej, jest wiele innych związanych z tym podejściem problemów, które pozostają bez odpowiedzi. Holenderski system prawny nie uznaje ludzkiego życia jako wartości bezwzględnej dopuszczając możliwość aborcji i eutanazji wówczas, gdy życie to staje się niepotrzebne lub przeszkadza innemu życiu. Już ten fakt wzbudza podejrzenie, czy rzeczywiście celem systemu holenderskiego jest pomoc ludziom niepełnosprawnym intelektualnie, którzy są w jakimś rozumieniu ciężarem dla społeczeństwa. Pojawiają się pytania o sposób ochrony przed chorobami przenoszonymi drogą płciową w orientacji, która uznaje wszelkie przejawy seksualności człowieka w hedonistyczny sposób. Czy propagowanie środków antykoncepcyjnych (które są nienaturalnymi, chemicznymi środkami pozostawiającymi ślad swojego działania), wprowadzanych do organizmu ludzi, którzy w pełni nie zdają sobie sprawy z działania tych środków, ani nie potrafią we właściwy sposób przewidzieć negatywnych ich skutków, jest pomocą ludziom upośledzonym, czy raczej ich zatrutowaniem? Czy sterylizacja osób w zakładach po to, by mogły dowolnie korzystać z przyjemności seksualnych bez zagrożenia poczęcia potomstwa, nie jest raczej dalszym okaleczaniem ludzi, którzy i tak w brutalny sposób już zostali przez naturę potraktowani? Czy możliwość pozbawiania poczętego dziecka przez aborcję prawnie dopuszczoną dla uniknięcia „problemu” związanego z wychowaniem potomstwa jest właściwym sposobem traktowania ludzkiego życia? Dlaczego zaniedbywać inne sfery rozwoju człowieka upośledzonego kładąc tak wielki akcent na sferę seksualną? Kazimiera Nowak-Lipińska zwraca uwagę, że w tej orientacji ujawnia się przedmiotowe, instrumentalne traktowanie osób z upośledzeniem¹¹. Propagatorzy takiego sposobu edukacji twierdzą, że praktykowana przez nich rehabilitacja ma pozytywny wpływ na związki małżeńskie lub konkubinaty upośledzonych. Uważają, że w sposób widoczny wy-

¹¹ Por. K. Nowak-Lipińska, *Pytania o miejsce edukacji seksualnej...*, art. cyt., s. 199.

gasza się w osobach upośledzonych agresja, stają się dużo miłsze dla otoczenia, gotowe do wzajemnej współpracy i pomocy. Wyraźnie zyskuje u nich wygląd zewnętrzny, lepiej się ubierają, są zadbane, dbają o higienę osobistą. Prawdopodobnie osoby te nie przywiązują dużej wagi do życia intymnego w małżeństwie, koncentrują się na czułości i byciu z drugim człowiekiem, w związku partnerskim poszukują przede wszystkim czyjegoś ciepła, fizycznej bliskości, poczucia przynależności, świadomości, że się komuś jest potrzebnym. Być może takie pozytywne zachowania osób niepełnosprawnych umyślowo można zaobserwować, ale nie znaczy to, że należy uznać system, który wzbudza tak wiele zastrzeżeń, za słuszny. Tym bardziej, że pozytywna ocena propagatorów wydaje się być jednostronna. Z innych doświadczeń wynika, że niekoniecznie związki osób z niepełnosprawnością intelektualną mają tak pozytywny wpływ na ich wzajemny rozwój. Stanisław Paździor badając przyczyny psychiczne niezdolności do zawarcia małżeństwa, podczas analizy dokumentów sądowych w procesach kocielnich o stwierdzenie nieważności związku małżeńskiego, doszedł do wniosku, że „mężczyźni z upośledzeniem umysłowym po zawarciu małżeństwa zupełnie nie są zainteresowani jego przyszłością oraz należyтым funkcjonowaniem rodziny. Na małżeństwo i żonę patrzą poprzez pryzmat seksu, wyłącznie poprzez swoją przyjemność. Takiemu podejściu do małżeństwa towarzyszą zdrady małżeńskie oraz brutalność wobec żony, zwłaszcza gdy dochodzi nadużywanie alkoholu. Mężczyzna z upośledzeniem umysłowym nie rozumie potrzeb i zachowań swojego dziecka. W związku z tym nie jest w stanie podjąć istotnych obowiązków wynikających z dobra potomstwa. Kobieta dotknięta upośledzeniem umysłowym przejawia rozwiążłość seksualną, nadużywa alkoholu, zauważa się jej uzależnienie od rodziny pochodzenia. Na skutek tak zaburzonych zachowań nie jest zdolna do nawiązania trwałej więzi z mężem, wzajemnego oddania się, świadczenia pomocy. Opieka nad dzieckiem przerasta jej możliwości psychiczne”¹². Można zarzucić, że i to spojrzenie jest jednostronne, gdyż dotyczy tylko tych związków, które swój finał znalazły przy ławie sędziowskiej. Ta uwaga z pewnością będzie słuszna, ale zanotowanie również negatywnych przy-

¹² S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności do zawarcia małżeństwa*, Lublin 1999, s. 222-223. W części pracy podejmującej przeszkodę do zawarcia małżeństwa wynikającą z upośledzenia umysłowego autor cytuje liczne wyjątki z akt różnych spraw sądowych potwierdzając swoją opinię na temat zaburzonej osobowości kobiet i mężczyzn niepełnosprawnych intelektualnie niezdolnych do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

padków związków osób z niepełnosprawnością intelektualną wskazuje na złożoność problemu i brak jasnych rozwiązań w dziedzinie małżeństw osób z upośledzeniem umysłowym.

Istnieje jeszcze trzeci pogląd na życie seksualne niepełnosprawnych intelektualnie nazwany przez Kazimierę Nowak-Lipińską orientacją seksualno-sublimacyjną. Wypływa on ze światopoglądu chrześcijańskiego głęboko związanego z personalistyczną wizją człowieka. Zanim podjęta zostanie refleksja dotycząca tego spojrzenia, aby lepiej zrozumieć podstawy takiego sposobu myślenia, zasadnym wydaje się zatrzymanie na chwilę nad tym, jak w ujęciu chrześcijańskim widziane jest małżeństwo i jego zadania.

3. Istotne przymioty małżeństwa w nauczaniu Kościoła katolickiego

Kościół katolicki naucza, że „przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonejmi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”¹³. Wśród wymagań, jakie stawia każdemu małżeństwu, są jedność i nierozzerwalność, wierność miłości małżeńskiej i otwartość na płodność¹⁴. Miłość małżeńska wymaga jedności i nierozzerwalności. Małżonkowie „powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii przez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru”¹⁵. Miłość małżeńska wymaga też ze swej natury od małżonków nienaruszalnej wierności. „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i nieprzerwanej jedności ich współżycia”¹⁶.

¹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1601.

¹⁴ Teologia małżeństwa w nauczaniu Kościoła katolickiego, prawa i obowiązki małżonków i rodziców chrześcijańskich zostały szczegółowo zgłębiane między innymi w pozycjach książkowych: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986; *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, tom I i II, Kraków 1999; *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999.

¹⁵ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 19, wyd. polskie, Wrocław 2000.

¹⁶ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 48, dz. cyt., s. 576-577.

Kodeks Prawa Kanonicznego podejmując się definicji małżeństwa do jego istoty zalicza trwałe przymierze, skierowane ze swej natury na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa¹⁷. Te konstytutywne elementy muszą być obecne w związku kobiety i mężczyzny, aby móc nazwać ów związek małżeństwem w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa. Jest też wiele innych obowiązków, jakie wynikają z faktu wejścia we wspólnotę małżeńską i założenia rodziny. Socjologia, jak zaznaczono na wstępie, oprócz prokreacji zwraca uwagę na zadania socjalizacji, ekonomiczne, ciągłość kulturową, zadania opiekuńcze. W jakimś sensie można chyba powiedzieć, że mieszczą się one w zadaniu wychowania potomstwa, na jakie zwraca uwagę nauka Kościoła.

Ludzie z niepełnosprawnością intelektualną są grupą społeczną, nad której celowością związków małżeńskich podejmowana jest dyskusja. Polskie prawo cywilne uznaje, że osoba z niedorozwojem umysłowym nie może zawrzeć małżeństwa. W *Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym* czytamy, iż „Nie może zawrzeć małżeństwa osoba ubezwłasnowolniona całkowicie. Nie może zawrzeć małżeństwa osoba dotknięta chorobą psychiczną albo niedorozwojem umysłowym. Jeżeli jednak stan zdrowia lub umysłu takiej osoby nie zagraża małżeństwu ani zdrowiu przyszłego potomstwa i jeżeli osoba ta nie została ubezwłasnowolniona całkowicie, sąd może jej zezwolić na zawarciu małżeństwa”¹⁸. Prawodawstwo Kościoła katolickiego również osobnym kanonem ujmuje osoby niepełnosprawne intelektualnie podając iż „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: 1^o są pozbawieni wystarczającego używania rozumu, 2^o mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, 3^o z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”¹⁹. Wydawać się może, że takie podejście jest najprostszym wyjściem z problemu dotyczącego małżeństw niepełnosprawnych umysłowo. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że

¹⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1055 § 1 podaje: „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta ustanawiają między sobą wspólnotę całego życia, skierowane ze swej natury na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa do godności sakramentu”.

¹⁸ *Kodeks Rodziny i opiekuńczy*, Art. 11. § 1; Art. 12. § 1, Ustawa z 25 lutego 1964 r., *Kodeks Rodziny i Opiekuńczy*, Dz. U. Nr 9, poz. 59, zm. Dz. U. z 1975 r., Nr 45 poz. 234.

¹⁹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1095.

oba kodeksy nie zamykają drogi do małżeństwa przez tymi, u których stwierdzono upośledzenie. Bowiern przeszkody do zawarcia małżeństwa nie stanowią w tych wypadkach sam fakt obniżonej inteligencji (która jest aktualnie obowiązującą normą klasyfikacji upośledzeń), ale niezrozumienie i niezdolność do podjęcia się praw i obowiązków małżeńskich. Wypada zadać pytanie, czy upośledzeni intelektualnie w stopniu głębszym rozumieją i są w stanie podjąć się tego, co należy do istoty małżeństwa: jedności, wierności i odpowiedzialnego rodzicielstwa, które zawiera w sobie nie tylko zdolność do poczęcia i zrodzenia potomstwa, ale również do jego wychowania? Praktyka pokazuje, że ludzie upośledzeni nie są w stanie podołać tak poważnym obowiązkom. Jednak być może źródło tej niesprawności nie tkwi w ich upośledzeniu, ale w całkowitym braku przygotowania do pełnienia takich zadań. Zauważyć należy, że na gruncie polskim istnieją poważne braki w edukacji prorodzinnej niepełnosprawnych intelektualnie.

4. Spojrzenie na seksualność osób niepełnosprawnych intelektualnie z perspektywy chrześcijańskiej

Po bardzo skrótowym zasygnalizowaniu najważniejszych treści nauki Kościoła katolickiego i możliwości zawarcia małżeństwa przez osoby niepełnosprawne intelektualnie warto teraz wrócić do sposobu widzenia wychowania seksualnego i tematu małżeństw osób niepełnosprawnych intelektualnie przez przedstawicieli orientacji seksualno-sublimacyjnej. Krzysztof Lausch uważa, że nie powinno się pozwalać na małżeństwa osób niepełnosprawnych umysłowo w stopniu głębszym, ponieważ osoby te nie pragną tego co jest istotą tego związku (trwała i zrjonalizowana więź emocjonalna między dwojgiem ludzi), ale raczej zewnętrznych atrakcyjnych wizualnie atrybutów tego związku. Innym przeciwwskazaniem w jego mniemaniu jest też brak możliwości osiągnięcia dojrzałości w aspekcie życia seksualnego, posiadanie błędnego obrazu siebie i swoich możliwości, brak podstawowej samodzielności, istotne zaburzenia podejmowanych decyzji, niemożność podjęcia się odpowiedzialności za drugą osobę, wielce problematyczna kwestia prokreacji, niemożność wywiązania się z rodzicielstwa²⁰. Przychylając się do wszystkich zastrzeżeń, jakie wysuwa Krzysztof Lausch, wypada jednak zwrócić uwagę, na fakt, że nie ma dwóch identycznych osób niepełnosprawnych intelektualnie i nie wszystkich można

²⁰ K. i M. Lausch, *Teoretyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 227-228.

traktować w sposób jednakowy. Sam Krzysztof Lausch w artykule, który powstał przy współpracy z jego małżonką Katarzyną Lausch pisze, że wśród niepełnosprawnych intelektualnie w stopniu umiarkowanym będą „zarówno tacy, których funkcjonowanie w zakresie związanym z seksem i erotyką będzie na bardzo niskim poziomie, ale znajdą się też tacy, którzy wręcz głośno będą domagać się zaakceptowania faktu „posiadania” swego partnera i chęci założenia rodziny”²¹. Jeżeli osoby upośledzone umysłowo aktualnie nie są przygotowywane do zrozumienia praw i obowiązków wynikających z faktu zawarcia małżeństwa, to cóż można od nich oczekiwać. Życie uczy, że nawet z pośród tych, których społeczeństwo zalicza do pełnosprawnych intelektualnie i którzy zostali wyedukowani w tej dziedzinie, można wyłonić obszerną grupę, która okazuje się nieprzygotowana do pełnienia roli rodzica czy współmałżonka. Czego więc oczekiwać od niepełnosprawnych intelektualnie, pozbawionych możliwości edukacji w tym zakresie. W momencie kiedy przeprowadzono tak mało badań nad dojrzałością społeczną do pełnienia obowiązków małżeńskich i tak słabo rozwinięta jest edukacja upośledzonych umysłowo w tej dziedzinie, nie można przekreślać całkowicie wszystkich tych, którzy naznaczeni zostali niepełnosprawnością. Jak wskazują doświadczenia innych krajów, których niesłuszność pewnych metod działania teraz pomijam, w niektórych, wyjątkowych przypadkach, uznać należałoby dopuszczalność takich małżeństw²². Problemem staje się z pewnością sposób prowadzenia badań nad dojrzałością małżeńską i rodzinną niepełnosprawnych, ale dopóki nie otworzy się możliwości zawarcia takich małżeństw, bezcelowa będzie wydawała się też potrzeba tworzenia nowych metod badawczych. Najpierw trzeba nam przyjąć możliwość zawarcia ważnego związku małżeńskiego przez niektóre osoby niepełnosprawne intelektualnie w stopniu głębszym i określić, w jakiej sytuacji małżeństwo takie mogłoby istnieć, a następnie podjąć próbę przygotowania ich do tej roli.

²¹ K. i K. Lausch, *Wychowanie seksualne uczniów z głębszą niepełnosprawnością intelektualną – wybrane zagadnienia*, w: *Przewodnik dla nauczycieli i uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, Warszawa 2002, s. 61.

²² Doświadczenia różnych krajów europejskich w tej dziedzinie referuje K. Nowak-Lipińska, *O kontrowersjach wokół małżeństw osób głębiej upośledzonych umysłowo*, w: *Trudne problemy dorastającego pokolenia. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Katedrę Pedagogiki Specjalnej WSP w Bydgoszczy, 21-22 października 1996*, red. T. Sołtysiak, I. Łabuć-Kryski, Bydgoszcz 1998, s. 141-152.

Słusznym w tej dyskusji nad małżeństwami osób upośledzonych umysłowo wydaje się być głos Jeana Vanier, założyciela wspólnoty *Arka*, człowieka, który posiada prawie czterdziestoletnie doświadczenie pracy z wieloma osobami upośledzonymi umysłowo. Jean Vanier uważa, że osoby niepełnosprawne intelektualnie mają dobrze ukształtowaną świadomość miłości. Ludzie ci, często skrzywdzeni i odrzuceni przez społeczeństwo, bardzo pragną bliskości drugiej osoby. Szukanie partnera czy partnerki, według Jeana Vanier, nie wynika z chęci zawarcia małżeństwa i w żadnym razie nie należy takich zachowań wiązać z potrzebami seksualnymi. Jean Vanier zakładając wspólnotę integrującą ludzi upośledzonych umysłowo od samego początku przyjął zasadę, że stosunki seksualne we wspólnocie były zabronione, natomiast niektóre osoby miały możliwość osiągania większej niezależności, a nawet zawierania związków małżeńskich²³. Celem edukacji seksualnej powinna być – według niego – pomoc osobom upośledzonym w przeżywaniu własnej płciowości, poprzez ukazanie wartości prawdziwej, czystej miłości. Według Jeana Vanier najważniejszym powołaniem człowieka niepełnosprawnego intelektualnie obok powołania do świętości jest wezwanie do czystości. W wielu dziedzinach ludzkiego życia pedagogika bardzo dobrze radzi sobie z wychowaniem osób upośledzonych w stopniu głębszym. Wychowanie zawsze wymaga umiejętności stawiania ograniczeń – niezależnie od tego jakiej dziedziny życia dotyczy. Jean Vanier uważa, że wychowanie do czystości jest możliwym i właściwym kierunkiem prowadzenia osób niepełnosprawnych. Wychowanie to zakorzenia się w rozwiniętej u nich potrzebie bycia kochanym, bliskości drugiego człowieka, przyjaźni, zaufania, dostrzeżenia, rozumienia innych i bycia rozumianym we wspólnocie integracyjnej, czy to jednorodnej czy koedukacyjnej. W wyjątkowych sytuacjach, kiedy osoby te wykazują również dojrzałość w zakresie przygotowania do życia w rodzinie i pragną takiego związku, mogą one zawrzeć małżeństwo. Zasadniczym jednak powołaniem pozostaje powołanie i wychowanie do czystości.

Do takiego spojrzenia na człowieczeństwo osób niepełnosprawnych też można kierować swoje zarzuty. Życie w czystości dla niektórych może być zachowaniem niezgodnym z potrzebami i naturalnymi uwarunkowaniami człowieka. Jak jednak wytłumaczyć wówczas istniejącą przecież w wielu kulturach praktykę życia w czystości czy celibacie osób pełno-

²³ J. Vanier, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków 1987, s. 14.

sprawnych intelektualnie? Można zarzucić, że koncepcja Jeana Vanier jest narzuceniem osobom upośledzonym pewnego modelu życia. Zapytajmy jednak, w jakiej dziedzinie życia nie kierujemy ich wychowaniem i postępowaniem? Niepełnosprawni potrzebują naszego towarzyszenia i taka postawa wspaniale uwidacznia się w praktyce Jeana Vanier. Praktyka ta opiera się na poszanowaniu godności każdej osoby, na pomocy odkrywania w ludziach upośledzonych tego co najpiękniejsze. Być może koncepcja Jeana Vanier nie jest rozwiązaniem doskonałym, ale traktuje człowieka indywidualnie i stara się zapewnić mu to co najważniejsze – dać miłość i odkryć własną wartość.

Przychylając się do poglądu, że zasadniczym powołaniem człowieka niepełnosprawnego intelektualnie w stopniu głębszym jest wezwanie do czystej miłości, trzeba jednak dopuścić, być może tylko w wyjątkowych sytuacjach, możliwość istnienia małżeństw osób niepełnosprawnych intelektualnie. Otwartość na ten problem może poszerzyć drogi rewalidacji upośledzonych umysłowo w stopniu głębszym i przynieść pozytywne rezultaty. Życie, które często w brutalny sposób poszerza wiedzę niepełnosprawnych na temat ich płciowości, nie zawsze jest najlepszym nauczycielem. Konieczne jest poszerzenie oddziaływań pedagogicznych w pracy z osobami upośledzonymi również w tak ważnej dziedzinie życia, jaką jest sfera ludzkiej płciowości. Temat wychowania seksualnego ludzi z głębszą niepełnosprawnością intelektualną jest jeszcze wciąż zbyt słabo opracowany. Z pewnością potrzeba czasu i solidnych, opartych na poszanowaniu godności drugiego człowieka opracowań naukowych dotyczących tego tematu. Na szczęście w ostatnim czasie pojawiają się takie opracowania, które połączone z doświadczeniem pracy z niepełnosprawnymi tworzą dobre podwaliny pod rozwój naszej wiedzy na temat seksualności ludzi upośledzonych umysłowo²⁴.

Zakończenie

Wiele pytań i problemów jawi się przed tymi, którzy pragną wspierać osoby niepełnosprawne intelektualnie w ich wszechstronnym rozwoju. Tylko rozmowa w atmosferze szacunku do drugiego człowieka i uznania jego niezaprzeczalnej godności może wnieść jakikolwiek wkład w rozwój

²⁴ Przykładem może być cytowany już artykuł K i K. Lausch, *Wychowanie seksualne uczniów...*, art. cyt., s. 56-76.

tego tematu. Aby rozmawiać o ludziach niepełnosprawnych intelektualnie trzeba nam pamiętać, że mówimy o drugim człowieku, który też ma serce, który też czuje, też ma swoje prawa i pragnienia, którego też można zranić. Ci ludzie także pragną być szczęśliwi, rozumiani, dostrzegani, potrzebni. Jean Vanier, który przez długie lata towarzyszył osobom z niepełnosprawnością intelektualną w ich drodze wzrostu i życia, rozpoczynając konferencję na temat rozwoju uczuć osoby upośledzonej umysłowo i problemów życia seksualnego powiedział, że czuje się bardzo niekompetentny, aby rozważać problemy rozwoju serca osoby z upośledzeniem. Mówił, że „serce każdego z nas jest czymś niezwykle tajemniczym i osobistym, czymś bardzo podatnym na zranienia (...) czymś bardzo świętym. Dlatego temat ten można rozważać tylko zachowując poczucie sacrum osoby (...) Nigdy nie stajemy przed problemami. Stajemy wobec osób”²⁵. Również w naszym rozważaniu niezbędna jest pamięć, że nie mówimy „o problemie”, ale „o ludziach”, którzy pragną szczęścia i miłości. Naszym zaś zadaniem jest pomoc ludziom upośledzonym umysłowo w szukaniu takich ścieżek życia, na których niepełnosprawność intelektualna nie będzie przeszkodą do spełnienia pragnień ich serca.

Trzeba zdać sobie sprawę, że w rozważanym temacie nie ma rozwiązań idealnych i nie wiadomo, czy kiedykolwiek do takich dojdziemy. Każdy głos w dyskusji jest kolejną próbą szukania nowych dróg, czy wzbogacania już istniejących. Dzięki postępom medycyny wiek życia ludzi niepełnosprawnych ciągle się przedłuża. Prowadzą oni dorosłe życie, jednak nатыkają się na wiele przeszkód i trudności, które rodzą cierpienie i odrzucenie. Społeczeństwo wciąż z trudem poszukuje dróg, jakimi mogliby podążać realizując swoje powołanie. Zadaniem wszystkich, którzy w jakiś sposób stykają się z upośledzonymi, jest życzliwe towarzyszenie im w ich drodze i dzielenie się sercem. Temat dorosłego życia niepełnosprawnych intelektualnie jest owiany złą złą milczenia. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że życie wielu z nich nie przypomina szczęśliwej sielanki ale roślinność pozbawioną codziennych drobnych radości życia. Wyrazy uznania skierować trzeba do wszystkich tych, którzy wkładają wiele trudu, aby walczyć o dobro ludzi niepełnosprawnych, a także do tych, którzy ofiarują im serce i wkładają swe siły w edukację niepełnosprawnych. Kto przebywa

²⁵ J. Vanier, *Rozwój uczuć osoby upośledzonej umysłowo i problemy życia seksualnego*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. Koronas-Biela, Lublin 1988, s. 35.

w bliskości niepełnosprawnych wie, że wzajemne stosunki są zawsze czerpaniem tego, co piękne z obu stron. Niech te postawy szerzą się w społeczeństwie, często głuchym i zamkniętym na wołanie drugiego człowieka.

Summary

The mentally handicapped are people whose mental development due to various impediments, has been hindered. Some of them, despite the difficulties they encounter in their development, are able, thanks to the properly conducted rehabilitative work and enormous effort, to adequately fulfill the functions which the society assigns to an average citizen. They graduate from schools, acquire professional skills, start families and to a certain extent efficiently function in the everyday life circumstances. But the group of mentally handicapped also comprises those whose mental development has been seriously retarded. They are not independent, they require specific rehabilitation methods, as well as help and care. Although their mental development is retarded, their physical side very often develops quite normally, which means attaining sexual maturity. Their sexual sphere, developed properly on the physical and psychical level, strives for fulfillment in contact with another person. On the other hand, their being mentally undeveloped, resulting in social immaturity and inability to face the responsibilities of being a parent or a spouse (e.g. raising children, maintaining the family, solving family problems) becomes a serious obstacle in establishing a family. It is difficult to unequivocally decide about the justification for the existence of families in the case of people with a profound mental retardation. However, nowadays it is being discussed more and more frequently. We can observe different kinds of approach to the seriously handicapped. In this article, the author tries to shed some light on the most recent opinions in the discussion on the model of living in the case of the seriously handicapped. The author also tries to evaluate the opinions on the ground of Christian philosophy and makes reference to the research of Kazimiera Nowak-Lipińska – a researcher at the Gdańsk University – published in some of her works. The article is intended as one more voice reminding us about the important subject of marriages between the seriously handicapped.

RECENZJE I OMÓWIENIA

P. Stefani, *Dies irae. Immagini della fine, il Mulino, Bologna 2001, ss. 220.*

Szeroko pojęta problematyka „końca” człowieka i świata zajmuje stosunkowo widoczne miejsce we współczesnej literaturze teologicznej. Jest to ponadto temat zawsze aktualny; każde pokolenie stawia sobie podobne pytania związane z „końcem”. Publikacja Piero Stefaniego, włoskiego hebraisty i biblisty, należy do pogranicza teologii i filozofii. Jest próbą spojrzenia na podjętą tematykę w dość oryginalny sposób – poprzez pryzmat idei sądu. Tytuł *Dies irae* jest nawiązaniem do wizji Dnia Pańskiego, który stanowi kres historii. Sąd oznacza dla Stefaniego przede wszystkim, że ostatnie słowo nie zostaje pozostawione wydarzeniom tego świata. Rodzi się przestrzeń na „wydarzenie ostatnie”, które jest podsumowaniem i oceną wszystkiego. Kategoria sądu oznacza, że prawa i mechanizmy działające w świecie nie są ze swej strony ani doskonałe ani ostateczne i że „koniec” wymaga czegoś więcej – zewnętrznej interwencji Boga. W swoje rozważania Stefani włącza jeszcze jeden wątek, blisko związany z ideą sądu – problem cierpienia człowieka niewinnego. Od początku ludzkości trwa pełna napięcia sytuacja polegająca na niemożności satysfakcjonującego pogodzenia cnoty i doznania szczęścia. Według częstej obserwacji dla wielu dobro opłaca się tylko do pewnego momentu. Statystycznie większe szczęście zewnętrzne można osiągnąć schodząc z drogi dobra. Rodzi się w związku z tym pytanie o wyjaśnienie takiego porządku rzeczy. I tutaj także zostaje włączona idea sądu. Sąd jest karą i nagrodą; oznacza rekompensatę i ostateczne przyznanie racji lub jej odebranie. Zakwestionowanie zasadności mechanizmu funkcjonowania świata w jego dzisiejszej postaci rodzi potrzebę rozwiązania kwestii cierpienia. Z powodu braku klarownego kryterium sytuacja ta nie może być przypisana doraźnej dyspozycji Boga. Byłoby to niezgodne z pojęciem Boga, jakie posiadamy. A jednocześnie od Boga oczekuje się ostatecznego rozwiązania problemu.

Pierwsza część książki poświęcona jest zagadnieniu końca z punktu widzenia cierpienia jednostki. Cierpienie to analizowane jest w oparciu o postać Koheleta, Hioba, Abrahama i wydarzenie uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej oraz babilońskiej.

Temat przemysłów opartych na postaci Koheleta jest związany z *vanitas* ludzkiego życia. Samo wejście na drogę mądrości, poszukiwanie mądrości czyli klucza do zrozumienia tajemnicy przemijania, ani nawet już jego posiadanie nie zmienia faktu, że człowiek i jego świat przemijają także dla mędrca. Mędrzec nie uwolni się od wszechogarniającego kręgu *vanitas*. Mądrość polega na świadomości, jest czymś wewnętrznym. To umiejętność patrzenia na rzeczywistość niejako „od końca”, z punktu widzenia przemijania wszystkiego i jako taka nie odmienia jednak losu zewnętrznego. Koheletowi brakuje jeszcze kategorii sądu, dzięki której można zróżnicować los mędrca i niesprawiedliwego. Nie istnieje także przeciwstawienie pomiędzy tym a „innym” światem, które, paradoksalnie przy powoływaniu się często na myślenie Koheleta, stało się jednym z dominujących nurtów chrześcijańskiej ascezy. Obce jest także Koheletowi połączenie pomiędzy nieszczęśliwym życiem a winą. Istnieje tylko refleksja nad rzeczywistością taką, jaką ona jest. Stefani podkreśla jednocześnie, że często zbytnio uwypukla się u Koheleta idee cykliczności w wizji świata. Nie takie przemijanie niepokoi myśliciela. To, co rzeczywiście jest przedmiotem refleksji, to przemijanie rzeczy bez możliwości ich powrotu. Także tutaj *vanitas* dosięga i mędrca i głupca w taki sam sposób. Refleksja nad przemijaniem samego człowieka oddala Koheleta od przypisywanej mu cykliczności czasu. Przemijanie jest jednorazowe i definitywne. Oddech stworzenia, który powraca do Boga, oznacza, że to nie cykliczność ogarnia całą egzystencję, ale przeznaczenie, które jest ostateczne. Sfera marności nie ogarnia jedynie nierozważnego działania, ale całą rzeczywistość.

Stefani zupełnie inaczej widzi już sytuację Hioba, u którego idea oceny Bożej, sądu, Bożej ingerencji w życie jednostki jest bardzo wyraźna. Hiob odwołuje się do Boga, pyta Go o uzasadnienie wydarzeń mających miejsce na ziemi. W tym kontekście pojawia się także problem cierpienia nie zawinionego. W związku z tym autor podkreśla, że tak naprawdę problemem Hioba nie jest sama kwestia niewinnego cierpienia, ale problem Boga. Hiob pyta o Boga. Szuka on prawidłowości, prawa, które rządzi ludzkim losem, a które jest związane z Bogiem. Bóg Hioba jest jednak tylko Bogiem-stworzycielem – ostatecznie zwraca On Hiobowi, choć w zwielokrotnionej mierze, jedynie dobra ziemskie. Pytanie o kryterium sądu nie znajduje odpowiedzi u Boga, który jest wyłącznie stworzycielem.

Na tym tle inna już jest sytuacja Abrahama proszącego o ocalenie niewinnych z Sodomy i Gomory. Autor widzi Abrahama jako rzecznika idei, dla której sprawiedliwy jest ratunkiem dla niesprawiedliwego. Logika zbawienia polega na niekaraniu niesprawiedliwego ze względu na sprawiedliwego. Jest to odwołanie do Bożego miłosierdzia. Jednocześnie prośba Abrahama jest wskazaniem na późniejsze ewangeliczne przenikanie się pszenicy i kłokolu, dobra i zła, aż do dnia sądu. Jednak z pewnego punktu widzenia nadal mamy do czynienia z sytuacją, w której wszystko biegnie swoim torem niezależnie od odniesienia do Boga. Rzeczywistość nie uległaby najmniejszej zmianie, gdybyśmy zamiast do Boga miłosiernego, uczynili odniesienie do ślepej natury. Według Stefania sytuacja ulega zmianie dopiero, gdy w grę wchodzi logika uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej i babilońskiej. Bóg okazuje się wrażliwy na cierpienie swojego ludu i wkracza w historię, a to oznacza, że dokonuje jednocześnie sądu, który wartościuje i separuje. Uwolnieniu Izraela towarzyszy jednak pytanie, po której stronie stoi Bóg i czy będąc Bogiem Jedynym, Bogiem wszystkich, w ogóle może być dla jakiegokolwiek strony „ich Bogiem”. Stefani odwołuje się do teologicznej koncepcji Boga ukrytego, który przez to właśnie, że jest Bogiem wszystkich, pozostaje w ukryciu. Ukrycie Boga chroni go przed byciem uznany stroną przez kogokolwiek.

Począwszy od Koheleta poprzez Hioba, Abrahama i refleksję nad bliskością Boga wobec swojego ludu w sytuacji uwalniania go z niewoli egipskiej i babilońskiej wzrasta świadomość zaangażowania Boga w historię. Nie rozwiązuje to jednak problemu cierpienia sprawiedliwego. Struktura świata wydaje się mało podatna na rozwiązanie tej kwestii. Spojrzenie nadziei kieruje się ku przyszłości eschatologicznej. Temu poświęcona jest druga część książki.

Stefani wybrał apokaliptykę jako ilustrację przeniesienia wyjaśnienia cierpienia i momentu rekompensaty w sytuację eschatonu. Punkt ciężkości przesuwają się na nowy eon, który nadejdzie. Także w tych rozważaniach obecna jest idea sądu. Stosunkowo dużo miejsca autor poświęcił symbolice z nią związanej. Za szczególnie cenne uważam jego pełne erudycji nawiązania do apokaliptycznej wizji sądu obecne w epokach późniejszych, szczególnie sztuce i literaturze średniowiecza. Należy tutaj przywołać liczne odniesienia do *Boskiej komedii* Dantego oraz do tytułowego hymnu książki – *Dies irae*.

Oddzielna partia została poświęcona zmartwychwstaniu umarłych. Stefani analizuje trzy obrazy związane ze zmartwychwstaniem: białą szatę, ból rodzenia oraz nasienie. Interesujące są rozważania na temat zmartwych-

wstania w kontekście zbawienia całego stworzenia. W przeciwieństwie do apokliptyki, gdzie oczekiwanie na nadejście nowego świata wyklucza jakąkolwiek nadzieję w odniesieniu do świata aktualnego, inne spojrzenie proponuje św. Paweł. To, czego oczekuje cały świat i stworzenie to przejście, choć bolesne, ze stanu upadku do chwały. W pewien sposób także kosmos żyje w stanie oczekiwania.

Książka Stefaniego jest okazją do przyjrzenia się idei końca i sądu w kontekście różnorodnej problematyki pojawiającej się w myśli biblijnej, a także w późniejszych pismach judaizmu, które autor cytuje bardzo obficie. To, co charakteryzuje ujęcie Stefaniego, to niewątpliwa świeżość spojrzenia wynikająca z osobistych przemyśleń opartych przede wszystkim na solidnej wiedzy rzeczowej. Choć w drugiej części rozważania tracą nieraz swoją spójność, bardziej charakterystyczną dla pierwszych partii, ogólnie jednak książka stanowi logiczną całość, w interesujący sposób prezentującą wybrany temat.

Ks. Andrzej Dańczak

M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?* Wydawnictwo eSPe, Kraków 2001, ss. 153.

Teologowie ostatnich kilku dziesięcioleci przyzwyczaili się być może zbyt daleko do do sytuacji, którą można nazwać pewnego rodzaju poczuciem wyłączności na mówienie o tym, co wiąże się z nadzieją sięgającą poza granicę śmierci. Stosunkowo duża część przemyśleń natury filozoficznej, która tradycyjnie towarzyszyła także teologicznemu spojrzeniu na tajemnicę śmierci, nie zajmuje już dzisiaj często tego samego miejsca co w przeszłości. Szukanie odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka nie może ograniczać się jednak wyłącznie do metody ściśle teologicznej, tj. do badania samego Objawienia. Także teolog powinien w swojej refleksji oprzeć się na przemyśleniach o charakterze filozoficznym. Świadomy tej sytuacji M.-D. Goutierre, francuski wykładowca filozofii i teologii, proponuje przybliżenie tajemnicy śmierci w oparciu o doświadczenia ludzkiego rozumu.

Pierwsza część rozważań Goutierre'a jest poświęcona postawie mądrości, która powinna cechować każdego człowieka. Mądrość stawia między innymi pytanie o cel i kres każdego człowieka. Przy czym autor podkreśla, że cel nie zawsze jest równoznaczny z kresem. Kres naszego życia ziemskiego, którym jest śmierć, nie jest celem ostatecznym. W tym kontekście pojawia się tematyka zbawienia, które będąc terminem teologicznym, nie jest obce filozofii dlatego, że przesuwając cel życia człowieka poza jego doczesny kres. Odkrycie tego, co znajduje się poza granicą śmierci, choć jest właściwe dla teologii, nie wymyka się całkowicie rozważaniom filozoficznym. Z punktu widzenia filozofii łączy się to z kwestią istnienia duchowej duszy i jej nieśmiertelności.

Od drugiego rozdziału przemyślenia stopniowo coraz bardziej skupiają się na wydarzeniu śmierci. Goutierre polemizuje z próbami definiowania człowieka poprzez zjawisko śmierci. Dla autora jest to przedkładaniem negacji ponad afirmację. Na podstawie śmierci nie można zrozumieć, czym jest żyjący człowiek. Śmierć jest przerwaniem łańcucha, który wyznacza rozwój człowieka. Jest ona jednocześnie wydarzeniem jednorazowym, wymykającym się osobistemu doświadczeniu, dlatego tym bardziej

nie może służyć do konstruowania definicji człowieka. Śmierć sama w sobie jest czymś niezrozumiałym. Dlatego refleksja nad człowiekiem musi rozpocząć się od życia. Dla filozofii będzie to przede wszystkim poznanie, dlaczego człowiek żyje, jak osiąga cel swojego życia i jak zdobywa szczęście. Autor włącza tutaj również rozważania na temat duszy. Zwraca uwagę, że filozofia nie stara się udowodnić istnienia duszy, podobnie jak nie stara się udowodnić istnienia Boga. Filozofia poznaje jedynie żyjącego człowieka i dociera do przyczyny wszystkich jego czynności życiowych. Poza tym samo pojęcie duszy zanim pojawiło się w filozofii, istniało w tradycjach religijnych. Podobnie w tradycjach religijnych istniało rozróżnienie pomiędzy duszą i ciałem. Goutierre, reprezentując tradycję tomistyczną, podkreśla rzeczywisty charakter rozróżnienia duszy i ciała, i jego implikacje dla tematu śmierci. Jeżeli chodzi o weryfikowalność twierdzeń filozofii w kwestii duszy autor jest zdania, że ich podstawą jest obserwacja, ludzkie doświadczenie czynności życiowych. W doświadczeniu człowieka pod tym względem istnieje coś, co wymyka się samej tylko biologii i psychologii.

Kolejny, trzeci rozdział stanowi kontynuację refleksji nad zagadnieniem duszy. Po przedstawieniu zasadniczej różnicy pomiędzy platońskim a arystotelesowskim ujęciem duszy, autor podkreśla, że dusza jest podstawowym źródłem osobistej autonomii w człowieku. Człowiek, mimo że stanowi jedność substancjalną duszy i ciała, nie utożsamia się całkowicie ze swoim ciałem. Istnieje pewien dystans, który odkrywa przed człowiekiem przestrzeń należącą do duszy. Dusza jest także doświadczana jako radykalna przyczyna jedności wszystkich czynności życiowych człowieka. Jest jednocześnie czymś innym od samej świadomości bycia podmiotem przeżywającym wszystkie czynności. Rozważania na temat duszy nie mogą ograniczyć się do opisu tylko świadomości.

Rozdział czwarty i piąty został poświęcony problemowi absurdu w wydarzeniu śmierci oraz próbie odpowiedzi na niego. Śmierć stanowi nie tylko przerwanie ludzkiego życia, ale rozerwanie tego, co jest jednością – rzeczywistości duchowej i zmysłowej. Rozdarcie to jest niewytłumaczalne i stanowi absurd. Śmierć dotyka osoby w jej najgłębszym wymiarze. Poczucie absurdu w kontekście śmierci wzbudza niekiedy różne postawy: strach, ucieczkę w świat iluzji oraz bunt wobec Boga. W związku z tym człowiek musi postawić sobie pytanie dotyczące nieśmiertelności. Nieśmiertelność, czyli w przypadku duszy niezniszczalność, nie jest cechą, która charakteryzować będzie jedynie życie w „przyszłym świecie”. Należy ona także do terażniejszości. To cecha, którą dusza posiada już teraz. Analizując kwestię nieśmiertelności Goutierre odwołuje się do relacji przyjaźni.

Śmierć przyjaciela skłania do pytania, co się z nim dzieje aktualnie. Jednocześnie człowiek ma świadomość, że choć śmierć przerywa dokonywanie się przyjaźni, to wierność w miłości przyjaciół trwa nadal poza granicę śmierci. Jeżeli chodzi o poznanie niezniszczalności duszy punktem wyjścia jest właśnie poznanie afektywne dotyczące więzi międzyosobowych. Intuicja afektywna, która z jednej strony doświadcza powszechnego przemijania, a z drugiej strony domaga się absolutu, choć nie jest dowodem nieśmiertelności, jest pewnym znakiem. Człowiek poprzez swoje pragnienia odkrywa coś głębokiego, co spoczywa w jego wnętrzu i jest w niego wpisane. Poprzez analizę poznania intelektualnego oraz osądów umysłu autor, podążając drogą tomizmu, dochodzi do twierdzenia o nieśmiertelności duszy. W tym miejscu jednak rozważania stają się mniej czytelne, a wyprowadzony z podkreślenia wniosek nie do końca wydaje się wynikać z poprzedzającego go toku rozumowania.

W ostatniej części książki autor skupia się na dwóch zagadnieniach. Po pierwsze, człowiek odkrywa, że jego ostatecznym celem jest kontemplacja Boga. Z drugiej strony analiza miłości pokazuje, że człowiek będąc w rękach Boga, posiadając duszę, która jest niematerialna, jest obiektem miłości swojego Stwórcy. Unicestwienie człowieka byłoby sprzeczne z mądrością Bożą. Mądrość filozoficzna pomaga odkryć w człowieku także naturalne pragnienie widzenia Boga. Twierdzenie o nieśmiertelności duszy nie jest zarezerwowane jedynie dla wiary chrześcijańskiej. Jest związane z mądrością filozoficzną, która ze swej strony dalsze rozważania pozostawia wierze. Chrześcijaństwo wkracza tutaj z konkretną treścią – wiarą w życie wieczne człowieka.

Książka M.-D. Goutierre'a jest opartą na tomizmie analizą zagadnienia ludzkiej śmierci i nieśmiertelności duszy. Myślę, że wypełnia ona pewną lukę istniejącą w tej kwestii wśród pozycji dostępnych w kraju. Szczególnie wartościowe jest włączenie w rozważania kategorii mądrości filozoficznej. Ukazuje ona wartość przemyśleń, które za punkt wyjścia przyjmują doświadczenie człowieka i skłania do rozważań na temat tego, co wymyka się temu doświadczeniu. Wartością książki są też liczne nawiązania do literatury tak starożytnej jak i współczesnej.

Ks. Andrzej Dańczak

T. Veijola, Moses Erben. *Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 149)*, Kohlhammer, Stuttgart 2000, ss. 284.

Już W.M.L. de Wette (1817 r.) zaczął mówić o deuteronomistycznym opracowaniu materiału zawartego w Biblii Hebrajskiej w księgach od Jozuego do Drugiej Królewskiej. Chodziło o opracowanie, które miało mieć związek z Księgą Powtórzonego Prawa (*Deuteronomium*) lub być pod jej wpływem. Jednak dopiero ponad sto lat później M. Noth opublikował swoją hipotezę na temat tzw. deuteronomistycznego dzieła historycznego (DtrG: Pwt 1 – 2Krl 25)¹. Od tego czasu badania nad tą częścią Biblii poszły zasadniczo w kierunku dwóch koncepcji. Pierwszą z nich, zwaną koncepcją „modelu blokowego” (*Blockmodell*), rozwinął Frank Moore Cross² i jego uczniowie. W DtrG Cross wyróżnił dwa wydania: przedwygnaniowe (Dtr¹), skomponowane jako dzieło propagandowe reformy Jozjasza i program militarny oraz – drugie – wygnaniowe (Dtr²), które stanowiło reinterpretację i uzupełnienie przedstawionej wcześniej historii w świetle katastrofy z 586 roku. Inną koncepcję, zwaną „modelem warstwowym” (*Schichtenmodell*), zaproponowała tzw. Szkoła z Getyngi, na czele z R. Smend’em³. Obok leżącego u podstaw dzieła deuteronomistycznego historyka (DtrH), Smend wyróżnił jeszcze dwa późniejsze przepracowania: jedno w duchu tradycji prorockiej (DtrP), drugie kładące nacisk na Prawo (DtrN). Do najbardziej znanych uczniów Smend’a należy Walter Dietrich i Timo Veijola, profesor nauk starotestamentalnych na uniwersytecie w Helsinkach.

Książka T. Veijoli *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* („Spadkobiercy Mojżesza. Stu-

¹ *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle 1943.

² *The Structure of the Deuteronomistic [stic] History, Perspectives in Jewish Learning* (ACJS 3), Chicago 1968, s. 9-24.

³ *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1978.

dia nad Dekalogiem, deuteronomizmem i instytucją uczonych w Piśmie”) jest zbiorem jego jedenastu artykułów, z których większość widziała już światło dzienne, jednak dla nowego wydania została gruntownie przepracowana tak pod względem treści, jak i formy. Po spisie treści i przedmowie autora następują poszczególne artykuły. Całość jest podzielona na cztery części. Na końcu znajduje się przejrzysty wykaz literatury i miejsc pierwszych publikacji oraz indeks miejsc biblijnych i indeks rzeczowy.

Pierwsza część książki, zatytułowana „Historia badań”, obejmuje jeden artykuł, dotyczący konkretnie recepcji hipotezy M. Notha w środowisku egzegetów oraz jej znaczenia dla współczesnej dyskusji nad teologią Starego Testamentu. Veijola ze słuszną zarzuca niektórym biblistom nieodróżnianie pojęć: „deuteronomiczny” i „deuteronomistyczny”. Jego zdaniem, w hipotezie Notha brakuje podkreślenia prorocstwa jako duchowego tła deuteronomistycznej teologii.

Drugą część swej książki Veijola dedykuje zagadnieniu Dekalogu. Tworzą ją trzy artykuły. Pierwszy z nich traktuje o Dekalogu w świetle egzegezy M. Lutra i dzisiejszej nauki. Z lekką przesadą chyba autor stwierdza, że dzisiejsi bibliści nie zajmują się bardzo egzegezą Lutra, ponieważ z jednej strony nie są w stanie ogarnąć wszystkich jego dzieł, a z drugiej strony zafascynowanie tymi dziełami nie pozwala dostrzec ich słabości. W odróżnieniu od M. Lutra, profesor z Helsinek uważa, że Dekalog nie jest w Starym Testamencie jedynym dominującym prawem, które miałyby wyrażać całe objawienie woli Bożej. Oprócz Dekalogu Stary Testament zawiera także inne zbiory praw (np. Księgę Przymierza, Kodeks Świętości). Sam Dekalog jest natomiast zbiorem względnie późnym (VII/VI w.). Mówiąc na temat roli, jaką w Dekalogu odgrywa prolog i pierwsze przykazanie (*conditio sine qua non*), profesor Veijola przypomina nieznaną lub przynajmniej zapomnianą Lutrową teorię alegorycznego rozumienia pierwszego przykazania: uczyniony i czczony obraz jest bogiem ukształtowanym przez człowieka, występującym w miejscu prawdziwego Boga. Luter upominał więc przeciwników obrazów, aby najpierw usunęli obrazy z własnego serca.

Kolejny artykuł w drugiej części autor poświęca interpretacji trzeciego przykazania w świetle egipskiej paraleli. Jest nią modlitwa Nefercabu, który zwraca się do boga Ptaha, interpretując swój aktualny nędzny los jako boską karę za krzywoprzysięstwo. Za dostrzeganiem w trzecim przykazaniu idei krzywoprzysięstwa przemawia, zdaniem Veijoli, także wypowiedź Jezusa z Mt 5,33-37.

W trzecim artykule drugiej części Veijola prezentuje studium wybranych tekstów prorockich w celu odtworzenia historii szabatu. Autor do-

chodzi do wniosku, że tradycyjny cotygodniowy szabaty jest rezultatem fuzji starego święta pełni księżyca z wymaganiem odpoczynku siódmego dnia. Samo przykazanie o szabatcie jawi mu się jako dzieło wczesnopowygnańskich kręgów kapłańskich.

Część trzecia książki obejmuje sześć artykułów dotyczących zagadnienia deuteronomizmu. Pierwszy z nich skupia się na wyznaniu Izraela z Pwt 6,4-9. Problematyczne dla niektórych egzegetów sformułowanie Pwt 6,4b, złożone z dwóch paralelnych zdań nominalnych, profesor Veijola odczytuje – i wydaje się, że słusznie – jako przyznanie się do JHWH jako jedyne Boga Izraela, ale nie w sensie absolutnego monoteizmu. Zdaniem Veijoli, w tej wypowiedzi mamy do czynienia z konkretnym programem „ruchu jedyne JHWH” (*Jahwe-alone-Bewegung*), który najprawdopodobniej – hipotetyzuje Veijola – istniał u początków ruchu deuteronomistycznego w VII wieku.

Drugi artykuł dotyczy Pwt 8. Autor widzi w nim ostrzeżenie przed klasycznie przedstawionym praktycznym ateizmem społeczności konsumpcyjnej i „produkcyjnej” (*Leistungsgesellschaft*), w której Bóg nie jest zwalczany, lecz zapominany. Spośród czterech warstw literackich wyróżnianych przez Veijolę w Pwt 8 trzecią przypisuje on, dokonanej po wygnaniu, przymierzowo-teologicznej redakcji deuteronomistycznej, która z wiernego zachowywania i wypełniania Prawa czyni podstawowy warunek życia i wzięcia w posiadanie ziemi przyobiecanej ojcom.

Następne studium jest zatytułowane: „Prawda i nietolerancja według Pwt 13”. Veijola uważa, że Pwt 13 nie jest obowiązującym prawem, ale religijną parenezą dla potrzeb wspólnoty wierzących, konsolidującej się po wygnaniu. Wobec uprawiania przez niektórych prozelityzmu na stronę innych religii i innych bogów tekst podaje kryterium rozpoznania prawdy. Jest nim pierwsze przykazanie.

W kolejnym artykule autor zastanawia się nad historią święta Paschy w świetle Pwt 16,1-8. Dające się wyróżnić w tekście cztery główne warstwy literackie przedstawiają, jego zdaniem, etapy rozwoju treści i rytuału tego święta. Veijola dochodzi do wniosku, że deuteronomiczny prawodawca zastąpił stare święto rolnicze – święto Maccot, świętem Paschy. W późniejszej redakcji kapłańskiej Maccot dołączono do Paschy, kładąc w ten sposób fundament pod nazywane Paschą złożone święto niekwaszonych chlebów.

W piątym artykule drugiej części helsiński profesor na podstawie precyzyjnej analizy dwóch tekstów (Pwt 7 i Pwt 15,1-11) naświetla swoją teorię teologiczno-przymierzowej deuteronomistycznej redakcji (DtrB)

Księgi Powtórzonego Prawa. Zdaniem Veijoli, warstwy przypisywane DtrB reprezentują względnie późne stadium w historii redakcji księgi (koniec VI w.). DtrB stworzyła kompozycje, zaopatrzone obramującymi i komentującymi uzupełnieniami, które z kolei posłużyły do wypowiedzenia własnych myśli teologicznych (np. Pwt 10,12-11,28; 13).

Ostatnim zagadnieniem trzeciej części jest modlitwa lamentacyjna w literaturze i w życiu pokolenia wygnaniowego na przykładzie tekstu – prozy. Autor omawia charakter wybranych tego typu modlitw na tle wygnaniowej praktyki lamentacyjnej. Analizowane modlitwy lamentacyjne, które nie są oryginalną częścią przekazu, lecz wynikiem wtórnego przepracowania lub fragmentem młodszej tradycji, można uznać – idąc za Veijolą – za środki pomagające Izraelowi w mocnym trwaniu przy Bogu bez zaprzeczania własnemu doświadczeniu cierpienia.

Ostatnią, czwartą część książki stanowi jej główny artykuł poświęcony zagadnieniu uczonych w Piśmie (*Schriftgelehrtentum*), a konkretnie historii ich powstania. Autor, na podstawie historyczno-literackiej analizy tekstów (1Krl 3,4-15; Pwt 1,9-18), trudnymi do odrzucenia argumentami uzasadnia swoją nowatorską tezę, iż nomistyczni deuteronomiści (grupa DtrN), jako znawcy, interpretatorzy i nauczyciele Prawa Bożego, byli prawdziwymi poprzednikami uczonych w Piśmie. Zdaniem Veijoli, uczeni w Piśmie z Ezdraszem na czele nie pojawili się w historii Izraela nagle, ale mają swoją prehistorię w istniejącym już na wygnaniu, a bazującym na Jozjaszowej Księdze Prawa, ruchu deuteronomistycznym. Wiodące idee deuteronomizmu znajdują swoje echo w judaizmie rabinicznym po katastrofie w roku 70 po Chr.

Oprócz jednej literówki (s. 16) i dwóch „wyrazówek” (ss. 137 i 166) publikacji *Moses Erben* autorstwa Timo Veijoli trudno cokolwiek zarzucić tak pod względem formalnym, jak i treściowym. Lektura książki nie należy do łatwych. Niezwykle precyzyjne i niekiedy drobiazgowo analizy wymagają wyjątkowej koncentracji. Temu jednak, komu uda się przejść przez gąszcz fachowych przemyśleń, książka profesora z Helsinek daje doświadczenie radości obcowania z nauką na wysokim poziomie. Przede wszystkim zaś pobudza do własnych analiz i poszukiwań w zakresie biblijnej egzegezy, a szczególnie koncepcji deuteronomistycznego dzieła historycznego.

Ks. Grzegorz Szamocki

William H. Shannon, *Milcząca lampa. Opowieść o Thomasie Mertonie*, tłum. z ang. A. Wojtasik, P. Ducher, „Homini” – „Gaudium”, Bydgoszcz-Lublin 2002, ss. 445.

10 grudnia 2003 roku minie trzydzieści pięć lat od śmierci ojca Ludwika, amerykańskiego trapisty, powszechnie znanego jako Thomas Merton. Rocznicą jego przedwczesnej śmierci stanie się zapewne szczególną okazją do wszechstronnego przypomnienia niezwyklej postaci mnichapisarza, którego Vivienne Faul określiła nieco patetycznie mianem „świętego naszych czasów”. Polski czytelnik, zainteresowany biografią i twórczością Mertona, zyskał, dzięki tłumaczeniu książki W. H. Shannona, nową możliwość wnikliwego zapoznania się z historią życia o. Ludwika. Jest to okazja tym bardziej warta wykorzystania, że biografia autorstwa Williama H. Shannona – jednego z najbardziej znanych badaczy twórczości T. Mertona – nie stanowi zwykłego zestawienia dat i omówienia wydarzeń z życia amerykańskiego trapisty. Sam autor określa ją jako „biografię refleksyjną” i stara się ukazać ewolucję duchowości Mertona, jego „podróż wewnętrzną” (s. 23).

Shannon, analizując dokładnie kolejne okresy w życiu Mertona, jego zewnętrzne i wewnętrzne zmagania, oraz cały szereg wypowiedzi zaczerpniętych z tekstów jego autorstwa, kreśli sylwetkę duchową człowieka, który został przez Boga poprowadzony w samotność szczególnego rodzaju. Była to najpierw samotność związana z wczesną utratą obojga rodziców, następnie samotność spowodowana zagubieniem sensu życia i wreszcie samotność klasztornej pustelni. Zdaniem Shannona, każdy „rodzaj” samotności, jakiej doświadczył Merton, stawał się kolejnym etapem drogi, która ostatecznie doprowadziła go do Boga i zarazem do serc wielu ludzi, których on sam nigdy osobiście nie spotkał ani nie zobaczył. W całym życiu Tomasza Mertona, pełnym „ostrych zakrętów” i zwrotów, wahań i słabości, autor dostrzega głęboki sens, wynikający ze zrealizowania się w nim racjonalnego, choć przewyższającego ludzkie pojmowanie, Bożego zamysłu. Shannon daleki jest jednak od idealizowania i patetyzowania osoby trapisty z Gethsemani, od czego nie stronią inni biografowie Mertona. Wyraźnie wskazuje na liczne niekonsekwencje i wady wynikające z jego ludzkiej słabości, nie tylko z okresu życia przed wstąpieniem do klasztoru, ale rów-

niez w trakcie realizowania drogi powołania monastycznego. Zdaniem Shannona były one wynikiem duchowych zmagania o. Ludwika, z których nie zawsze wychodził zwycięsko. Zmagania te pozwalały mu jednak poznać prawdę o sobie i dzięki temu realnie patrzeć na świat, w jakim żył. W owej „trzeźwości spojrzenia” na siebie i otaczającą go rzeczywistość dopatruje się autor źródła niezwykle trafnych ocen i postulatów, jakie formułował Merton pod adresem życia zakonnego, Kościoła i świata. W swoich licznych tekstach, które publikował w postaci artykułów, książek oraz rozsyłał w listach, wypowiadał się na temat problemów z pozoru obcych dla mnicha, żyjącego w oddaleniu fizycznym i medialnym od „spraw tego świata”. Mimo to, jego ocena ówczesnej sytuacji międzynarodowej, propozycje sposobu rozwiązywania konfliktów społecznych, analizy przemian w Kościele katolickim, czy korespondencyjny dialog, jaki prowadził z wieloma czołowymi intelektualistami lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, wyraźnie pokazują, że Merton nie tylko rozumiał problemy i zagrożenia ludzkości XX wieku, ale także potrafił wskazać konkretne, realne i – co najważniejsze – trafne sposoby ich skutecznego rozwiązywania. Wiele z nich znalazło swoje instytucjonalne potwierdzenie w oficjalnych dokumentach Kościoła (*Pacem in terris, Gaudium et spes, Vita consecrata* i in.).

William Shannon zwraca uwagę na harmonijne, choć nie bezbolesne, scalenie przez Mertona w czasie poszczególnych okresów życia wszystkich elementów jego osobowości. Scalenie to dokonywało się na drodze ewolucji duchowości trapisty z Kentucky. Towarzyszyły jej zmagania z własnym piarstwem, z pragnieniem przebywania w jak najgłębszej samotności, a także poszukiwanie nowych dróg doświadczania Boga. Thomas Merton, ukazany w pracy Shannona, to człowiek, który może stać się bliski wielu współczesnym ludziom, szczerze poszukującym Boga w osobistym doświadczeniu duchowym. Wydaje się, że także ludzie ugruntowani w swoich religijnych przekonaniach mogą znaleźć w historii życia tej postaci inspirację dla dalszego pogłębiania wiary i wskazówkę, w jaki sposób podejmować dialog z osobami niewierzącymi. W. Shannon prezentuje bowiem trapistę z Gethsemani jako człowieka niezwykle otwartego na ludzi odmiennie myślących i nie lękającego się kontaktu z nimi.

Z punktu widzenia polskiego czytelnika mniej interesujące mogą wydawać się rozdziały, w których autor omawia pisarskie zaangażowanie Mertona w kwestie dotyczące sytuacji społecznej i politycznej w Ameryce lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Niemniej, umożliwiają one wyobrażenie sobie skali zainteresowań mnicha z Gethsemani oraz ukazują jego głęboką wrażliwość na napięcia między „białymi” i „czarnymi” występujące w społeczeństwie amerykańskim.

Biografia autorstwa W. Shannona jest interesująca także dlatego, że autor wykorzystał w niej wiele nie opublikowanych tekstów i wypowiedzi Mertona. Dzięki temu wizerunek amerykańskiego trapisty został wzbogacony o nieuwzględnione dotąd elementy jego osobowości i, przynajmniej częściowo, oczyszczony ze zbyt uproszczonych, stereotypowych ocen jego osoby. Zaletą książki jest również kalendarium życia Mertona, w które autor wplótł krótkie notki dotyczące ówczesnych wydarzeń historycznych. Pozwala to na umiejscowienie zdarzeń z życia amerykańskiego trapisty w kontekście współczesnej mu sytuacji kulturalno-społeczno-politycznej panującej w Ameryce i świecie, oraz umożliwia pełniejsze zrozumienie inspiracji, uwarunkowań i ograniczeń jego myślenia. Dodatkowym walorem książki są fotografie umieszczone na końcach poszczególnych rozdziałów. Autor biografii nie uniknął kilku błędów rzeczowych, które zostały jednak zauważone przez tłumaczy wydania polskiego i opatrzone odpowiednim komentarzem.

Obecnie wielu ludzi kwestionuje sens i wartość życia monastycznego. W mentalności ludzi współczesnych, szukających jedynie wymiernej, materialnej efektywności swoich działań, człowiek, który zrezygnował z wielu możliwości, jakie daje nasza cywilizacja i żyje samotnie spędzając czas na kontemplacji tajemnicy Boga, jawi się jako ktoś, kto „marnuje samego siebie” i jest dodatkowo „obciążeniem dla innych”. Jednak w świetle lektury biografii Thomasa Mertona staje się jasne, że duchowa droga, jaką przebył o. Ludwik, jest zweryfikowanym przez życie konkretnego człowieka argumentem, który potwierdza i doskonale ilustruje przekonanie wyrażone przez Jana Pawła II: „Ludzie wybierający życie konsekrowane stają się (...) szczególnym punktem odniesienia dla owej tęsknoty za Bogiem, która zawsze nurtuje serce człowieka” (*Vita consecrata*, 103).

Ks. Adam Świeżyński

F. S. Oldenberg, *Przyczynki do poznania Mazur. Sprawozdanie dla Centralnego Komitetu do Spraw Misji Wewnętrznej*, przeł. M. Szymańska-Jasińska, oprac. G. Jasiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2000, ss. 156

W 1865 roku Friedrich Salomo Oldenberg – rodzony 21 października 1820 roku w Królewcu – jako pracownik Centralnego Komitetu do Spraw Misji Wewnętrznej Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego (Zentralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche) odbył podróż po Mazurach – południowych terenach Prus Wschodnich. Wróciwszy zaś do Berlina przygotował obszernie sprawozdanie przeznaczone dla protestanckich władz kościelnych.

Historycy Kościoła ewangelickiego drukowali później niektóre fragmenty sprawozdania Oldenberga, jednak nigdy nie opublikowali go w całości. Z uznaniem więc przyjmujemy wiadomość o pionierskiej próbie wydania dzieła niemieckiego teologa, próbie całkowicie udanej, z doskonałym tłumaczeniem Małgorzaty Szymańskiej-Jasińskiej, która tekst rozprawy Oldenberga oddaje w XIX-wiecznym języku polskim. Cenny jest także *Wstęp wydawcy* pióra Grzegorza Jasińskiego, wybitnego współczesnego historyka i pasjonata Warmii i Mazur, który ma świadomość tego, iż praca Oldenberga to „jeden z najpełniejszych opisów sytuacji kościelnej, kulturowej i gospodarczej Mazur, jakie powstały w XIX wieku” (s. 7).

Friedrich Salomo Oldenberg był synem żydowskiego kupca Heinricha Oldenberga i Helene Mathilde z domu Hertz. Najprawdopodobniej pod wpływem matki Friedrich i jego rodzeństwo przeszli na chrześcijaństwo. W 1836 roku Friedrich przyjął chrzest, a w 1840 roku rozpoczął studia na wydziale teologicznym Albertyny.

Podróż na Mazury odbył w okresie od 14 sierpnia do 4 października 1865 roku. Przez Bydgoszcz i Gdańsk przybył do Królewca, aby zorientować się w sytuacji Kościoła na Mazurach. Rozmawiając z wieloma osobami w Królewcu doszedł do przekonania, że właściwie nikomu nie zależało na życiu religijnym tamtejszych mieszkańców. Plan Oldenberga zakładał wizytację jedynie większych miast; w rzeczywistości jednak odwiedził tak-

że wiele mniejszych miejscowości, a najczęściej były to parafialne wsie. Tak sam o tym pisał: „W owe tygodnie przejechałem, po części tragicznymi drogami, ponad 90 mil wozem pocztowym i około 20 wynajętą furmanką”.

Zadaniem misji wewnętrznej była próba pozyskania wiernych dla Kościoła protestanckiego poprzez głoszenie Słowa Bożego. Szczególną uwagę przywiązywano do tych, którzy odeszli od Kościoła i pozostawali poza duszpasterską opieką. Wyzwaniem dla Oldenberga było więc utwierdzenie braci w wierze i zachęcanie ich do praktyk religijnych.

Sprawozdanie składa się z 33 obrazów ukazujących panoramę życia na Mazurach. Na początku autor opisuje krainę mazurską oraz przywołuje najważniejsze wydarzenia z jej przeszłości. Po takim wstępie przystępuje do opracowania tego, co zobaczył podczas swej podróży. Snując refleksje nad językiem Oldenberg stwierdza, że „ogólnie język mazurski jest bardzo ubogi (...). Pojęcia abstrakcyjne są dla Mazura obce, wypowiada się konkretnie i przepada za opisowymi, malowniczymi wyrażeniami. Nie lubi polskiej wymowy literackiej – a już najmniej w ustach duchownego – którą uważa za katolicką. Ten, kto tam nie wyrósł i nie żył z tym ludem, rzadko i z dużym trudem przyswoi sobie tę charakterystyczną naturalną prostotę. Nawet wielu duchownych, nauczycieli i urzędników, mówiących biegle po polsku, nie może przecież powiedzieć, że Mazur w pełni ich rozumie” (s. 60).

Interesujące są spostrzeżenia Oldenberga dotyczące charakterystyki ludu mazurskiego. Mazur nie zaprzecza, że w jego żyłach płynie polska krew. I „jak długo on nie przepije rozumu, jest dobroduszny i łatwo się rozczula, jest nieporządny i niestały, wesoły i leniwy, serdeczny i gościnnie, roztropny, nawet filuterny i sprytny (...). Jednak gdy gorzałka uderzy mu do głowy, wtedy nikt nie jest bardziej odrażający, brutalny i hałaśliwy niż Mazur. Niestety gorzałka często uderza do mazurskich głów” (s. 61).

Oldenberg opisuje także, skromny na ogół, sposób życia chłopów mazurskiego. Szczególnie „kobietom na Mazurach jest ciężko. Ani w czasie narzeczeństwa, ani małżeństwa nie ma miejsca dla czulszych tonów, które z reguły nie występują także u niemieckiego chłopca. Wszelako brak kultury czyni los kobiet mazurskich smutniejszym, niż jest to sądzone niewieście gdzie indziej. Jeszcze przed dwudziestoma laty w powiecie szczywieńskim, a z pewnością nie tylko tam, można było zobaczyć chłopca mazurskiego idącego z batem za pługiem, zaprzężonym w jego jedyne woły i żonę. Kobieta musi harować od świtu do nocy. Aż do rozwiązania pracuje w polu i nie raz zdarza się, że rodzi tam dziecko (...). Chłop mazurski nie zna lekarza. Jeśli kobieta umrze, to umrze. Już prędzej pośle po weteryna-

rza, gdy zachoruje wół albo koń. „Żonę – powiada chłop mazurski – mogę mieć znowu, wołu nie” (s. 65).

Przyczynki do poznania Mazur ukazują nam także miejscowe zwyczaje i obrzędy. I tak np. w wigilię Bożego Narodzenia chłopci nie pracowali już o piątej. W domostwach, gdzie pielęgnowane były zwyczaje ojców, rodzina zbierała się przy stole przykrytym lnianym obrusem. Przy blasku świecy gospodarz odczytywał z Biblii fragment o Bożym Narodzeniu. Choinki i prezenty, uchodzące za praktyki niemieckie, nie były obecne w domach Mazurów.

Przypatrując się życiu religijnemu ewangelicki duchowny stwierdza, że Mazur uważa się na ogół za dobrego protestanta. Jednakże nie do końca takim jest, gdyż jego prostota czyni go duchowo spokrewnionym z katolicyzmem. „On nim nie jest, bo brak mu protestanckiego wykształcenia. Nie potrafi odróżnić wiary chrześcijańskiej od niechrześcijańskiej, ani protestanckiej od katolickiej. Mieszając wszystkie te elementy, znajduje swoją kościelną egzystencję w formach protestantyzmu” (s. 72).

W rozważaniach dotyczących życia na Mazurach Oldenberg nie był wolny od spuścizny konfesyjnego środowiska, z którego się wywodził. I dlatego za przywarę, którą wielu ewangelickich duchownych usiłowało wypłenić, uważał zwyczaj kupowania świec w Świętej Lipce, które rzekomo miały zapobiec chorobom i nieszczęściom (s. 85). „Promieniujący bogactwem tamtejszy kościół i odznaczające się katolickim przepychem nabożeństwa przyciągają mieszkańców niemal całych Mazur (...). Święta Lipka jak magnes przyciąga ewangelickiego Mazura do katolickiej zdrożności (...). Księża katolicycy bez wątpienia wiedzą dobrze, jak wielką moc wywiera ich Kościół dzięki odpustom i formom kultu oddziałującym na zmysły podatnych na to Mazurów. W Olecku, Żądborku itd., tam gdzie są kościoły katolickie, na nabożeństwa bywa regularnie bardzo wielu ewangelików, zwłaszcza kobiet (...). Ostróda ma nowy i okazały kościół katolicki, położony na wzgórzu z wieżami dominującymi nad miastem. Oby to nie były zgubne znaki! (...) Na niektórych terenach dołącza się do tego urojenia obyczaj składania ofiar także w kościele katolickim (...). Warto przytoczyć, co odrzekł mazurski chłop, gdy zwrócono mu na to uwagę. 'Jest przecież zapisane – powiedział – że jeśli dwa albo trzy staje się jednością, to aż się prosi, że powinienem je nawiedzić'. Czy jest słuszne – odparł ewangelicki duchowny – że chodzisz do katolików, którzy odrzucają czyste słowo Boże i są wrogami naszego Kościoła? Księżę proboszczu – odpowiedział – właśnie dlatego. Jeśli bowiem nasi wrogowie pomodlą się za nas, wtedy przecież dobry Bóg wysłucha!” (s. 86-87).

Oldenberg w swoim sprawozdaniu zwraca także uwagę na plagę pijaństwa, która na dobre zadomowiła się na Mazurach; pisze o rolniczych stowarzyszeniach, o budowie nowych dróg, o podatkach, o ubóstwie Kościoła ewangelickiego, o małżeństwach mieszanych między katolikami i ewangelikami, także o niedostatecznej ochronie ewangelików przed Kościołem katolickim. Całość kończą wnioski, jakie dla centralnego Komitetu przygotował podróżny z Berlina. Do najważniejszych zaliczyć można: rozpowszechnianie Biblii (zarówno niemieckiej, jak i mazurskiej), stworzenie lokalnej literatury mazurskiej, która wspierałaby „obyczajowość ludu i Kościół ewangelicki” (s. 140) oraz zaopatrzenie w dobre książki i obraz (w tym oczywiście także wizerunek Lutra).

Relacja Friedricha Salomo Oldenberga – dobrego teologa, berlińskiego kaznodziei, a wreszcie ewangelickiego pastora – należy do jednych z najciekawszych, jakie powstały w XIX wieku na temat Mazur, choć nie pozostała wolna od typowych konfesyjnych obciążeń. Przejawiały się one w jednoznacznej postawie krytyki wobec wszystkiego, co związane było w jakikolwiek sposób z Kościołem katolickim oraz w próbach obarczania konkurencyjnego wyznania własnymi błędami. Czym było to spowodowane?

Wydaje się, iż w zasadzie Oldenberg nie chciał zaakceptować odmienności Kościoła na Mazurach i jego obyczajów. Sytuację tam zastań porównywał bowiem do tej, jaką znał z Królewca, Berlina czy Hamburga. Zastanawiający jest jednak fakt, że tak bystry i inteligentny obserwator, jakim był Friedrich Salomo, głównego wroga i sprawcę wszelkich niepowodzeń ewangelików widział w Kościele katolickim. Odmienne zwyczaje kościelne Mazurów, podkreślanie zewnętrznych aspektów religijności, wreszcie elementy liturgii katolickiej – to wszystko odbierał jako niebezpieczeństwo i zagrożenie dla wiary ewangelickiej. Dlatego też cała relacja ewangelickiego duchownego od początku do końca jest antykatolicka. Najprawdopodobniej postawa Oldenberga jest także pochodną zachowania władz kościelnych w Królewcu oraz części duchowieństwa mazurskiego, które nie potrafiły pogodzić się z faktem, jaki miał miejsce 31 stycznia 1850 roku w postaci tzw. konstytucji pruskiej, dającej równouprawnienie obu Kościołom.

Ks. Robert Kaczorowski

Św. Augustyna traktat „O muzyce”, wstęp i przeł. L. Witkowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1999, ss. 279

Polskiemu czytelnikowi udostępniono niedawno jedno z cenniejszych dzieł św. Augustyna – traktat *De musica*, w przekładzie wybitnego muzykologa i filologa klasycznego Leona Witkowskiego (1908-1992). I chociaż wydanie książki zapowiadano już na początku lat siedemdziesiątych, to jednak względy natury politycznej wstrzymały druk. Wydaje się, że nie mogło być inaczej, skoro św. Augustyn, wychodząc z założeń pitagorej-skiej teorii sztuk pięknych wykazuje, że recepcja prawdziwej muzyki, poprzez wartość oczyszczającą, otwiera drogę do kontemplowania Boga. Ta prawdziwa muzyka, której istotą są duchowe treści wykorzystujące harmonię liczb, odzwierciedla także nadprzyrodzone piękno, przywraca harmonię duszy człowieka i wyzwala w niej tęsknotę za Bogiem. Tak więc w czasach panującego oficjalnie w Polsce dialektycznego materializmu wydanie takiej pozycji drukiem było po prostu nierealne. W słowie *Od Wydawcy* dowiadujemy się ponadto, że Redakcja Wydawnictw KUL propozycję wydania książki (złożoną przez rodzinę tłumacza) otrzymała dopiero w 1994 roku – w dwa lata po śmierci Profesora.

Tłumacz dzieła, Leon Witkowski ukończył filologię klasyczną i filozofię w zakresie muzykologii. W swojej pracy naukowej łączył te dwie dziedziny. Zajmował się grecką i rzymską teorią muzyki, dziejami polskiego ruchu śpiewaczego, badał antyczne motywy w literackiej i ludowej bajce słowiańskiej, prowadził zajęcia m.in. z metryki starożytnej oraz z metodyki nauczania języka łacińskiego. Z dziełem *De musica* związany był od dawna. Tłumaczenie i opracowanie tego traktatu było bowiem przedmiotem jego dysertacji doktorskiej. Dlatego też książka zawiera obszerny *Wstęp* (70 stron), który jest świadectwem rzetelności warsztatu naukowego, ogromnej wiedzy autora dotyczącej czasów starożytności chrześcijańskiej, a jednocześnie ukazuje swoistą sytuację getta, w jakiej znalazł się Witkowski z powodu braku możliwości dotarcia do innych europejskich bibliotek.

De musica nie jest dziełem – jak sugeruje tytuł – traktującym tylko o muzyce. Znajduje się w nim także materiał źródłowy dotyczący estetyki, metryki poezji, prozy starożytności grecko-rzymskiej, teorii rytmu i liczb, a także historia starożytnej literatury helleńskiej i chrześcijańskiej. Św. Augustyn wykorzystał w ten sposób antyczny dorobek kultury pogańskiej i na jej bazie stworzył nową kulturę – chrześcijańską.

W swoim dziele autor nie przekazuje nam całościowego obrazu antycznego systemu muzycznego, który przez Lasosa z Hermiony (ok. 500 r. przed Chr.) i Arystoksenosa z Tarentu (ok. 320 r. przed Chr.) został opisany następująco:

I. Część spekulatywna (teoretyczna)	A. Dział fizyczny (przyrodniczy)	a) arytmetyka muzyczna (nauka o liczbach)
		b) fizyka (ontologia muzyczna)
	B. Dział techniczny (teoretyczna nauka o sztuce)	c) harmonia
		d) rytmika
		e) metryka
II. Część praktyczna (wychowawcza)	C. Dział kompozycji	f) kompozycja melodyczna
		g) kompozycja rytmiczna
		h) poezja
	D. Dział wykonawczy	i) gra na instrumentach
		j) śpiew
k) nauka sztuki dramatycznej		

Św. Augustyn w ogóle nie opisał części drugiej – praktycznej; natomiast z części pierwszej zajął się traktatami zaznaczonymi w tabeli kursywą.

Celem, dla którego autor napisał swe dzieło, była chęć ukazania starożytnemu chrześcijańskiemu społeczeństwu kompendium wiedzy o muzyce w takim zakresie, w jakim pozwalało na to studium „nauk wyzwolonych”. Dlatego też pogańskie ujęcie nauki o muzyce zastąpił ujęciem nowym, chrześcijańskim.

Traktat *De musica* jest podzielony na księgi. W księdze pierwszej Augustyn zamieszcza definicję muzyki: *Musica est scientia bene modulandi* (muzyka jest nauką dobrego modulowania, dobrego kształtowania). Porządkowanie dźwięków następuje bowiem dzięki ruchowi powietrza poruszanego oddechem. Rozum zaś umożliwia prawidłowe kształtowanie rytmiczne. Jego obecność sprawia, że muzyka staje się wiedzą.

Prawdziwa sztuka ma także wartość etyczną (*musica est ars bene modulandi*). Takiego podejścia do muzyki brakuje jednak zawodowym wirtuozom. Mają je natomiast muzycy wykształceni czyli teoretycy. Dla Augustyna więc „muzyka zwierząt” – np. śpiew słowika, jest tylko zjawiskiem natury, lecz nie muzyką, czyli wolną sztuką, gdyż powstaje poprzez zmysły, a nie rozum. Na marginesie naszych rozważań warto uświadomić sobie, jak wiele zmieniło się w rozumieniu muzyki od czasów Augustyna. Świadczy o tym chociażby twórczość współczesnego francuskiego kompozytora i organisty Oliviera Messiaen’a (1908-92), który w stworzonym przez siebie systemie melodyczno-harmonicznym opierającym się na tzw. modi o ograniczonej transpozycyjności, wykorzystywał także śpiew ptaków. Odkrywał w nich bogactwo nowych, nieuwzględnionych dotąd w muzyce wzorów motywicznych i rytmicznych. Jego ingerencja ograniczała się właściwie tylko do aranżacji instrumentalnej, gotowych motywów i nadania im formy. Niektóre programowe utwory Messiaen’a to: „Budzenie się ptaków” na fortepian i orkiestrę (swoisty muzyczny atlas ptaków Europy), „Ptaki egzotyczne” na fortepian, instrumenty dęte i perkusję, „Katalog ptaków” na fortepian (utwór jest ilustracją ptaków zamieszkujących Francję).

Rację ma jednak Augustyn, że to człowiek tworzy muzykę. W takim samym więc kontekście muzykę tworzył Olivier Messiaen, a nie ptaki, których trele kompozytor wykorzystał w swojej twórczości.

Kolejna księga traktatu *De musica* traktuje o prozodii i metryce. Augustyn ukazuje tu m.in. antyczne reguły rytmiczne. Księga trzecia przedstawia różnice między rytmem, metrum a wierszem; następna zaś – to dalszy ciąg rozważań o metrum. Księga piąta traktuje o wierszu – tu autor przedstawia jego różne rodzaje; zaś ostatnia, szósta część traktatu, zawiera rozważania dotyczące estetyki i etyki muzycznej, które – choć oparte na starogreckiej filozofii – ujęte są według zasad światopoglądu chrześcijańskiego. Augustyn poprzez naukę o liczbach przedstawia zdolność percepcyjną rozumu. W księdze tej liczby stają się „boskimi ideami, otrzymującymi własne życie i dzięki nim oraz dzięki mądrości i prawdzie dochodzi Augustyn do idei rozsądku, która daje możliwość osiągnięcia głównego celu tego rozumowania: poznania Boga za pośrednictwem sztuki muzycznej” (s. 50).

Leon Witkowski, tłumacz i komentator dzieła, kieruje naszą uwagę na fakt, że „obok tonu, porządkowania według miar czasowych oraz odległości tonów, rytmicznej formy dźwiękowej zgłoski, od prawdziwej muzyki św. Augustyn wymaga przede wszystkim harmonii z wieczną liczbą i na tym, a nie na proporcji samych dźwięków polega według niego najwyższe prawo piękna estetycznego i etycznego, a więc też właściwy cel muzyki.

Ma ona więc wznieść nas od spraw doczesnych i zmysłowych do owej harmonii, uwarunkowanej istnieniem miłości i piękna. Na tym też polega oczyszczający charakter muzyki: Muzyka, wychodząc z owej harmonii drogą miłości do liczby wiecznej, pobudza duszę słuchającego do dążenia ku tej samej harmonii, która prowadzi do miłości Boga (...). Muzyka ma być zarazem obrazem Boskiej Opatrzności, objawiającej się w porządku świata i mądrości. Ona nam wskazuje posiadanie Boga jako najwyższe doznanie, w którym panuje niezmienna równość, pozwalająca nam przeczuwać wspańiałość nieba w brzmieniu harmonii (...). Muzyka jest więc służba Bożą, odbłaskiem potęgi i jedności Bożej, rządzącej za pomocą wiecznej liczby, częstką wszechmocy Bożej” (s. 50-51).

Warto zapoznać się z dziełem *De musica* św. Augustyna, które choć ujęte w formę dialogu, poprzez gęstwinę myśli filozoficznych, teologicznych i związanych z teorią muzyki, nie jest łatwe w lekturze. Wymaga zatem skupienia i czasu. Jednakże zagadnienia poruszane w traktacie: dobro i piękno, estetyka i etyka, Bóg jako przyczyna i źródło wszelkiego ładu i harmonii, wydaje się, że powinny być fundamentem wszelkich intelektualnych poszukiwań, z mówieniem o muzyce włącznie.

Ks. Robert Kaczorowski

J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku. Wprowadzenie historyczne i przewodnik dla studentów i muzyków*, przełożyła Małgorzata Kowalska, Musica Iagellonica, Kraków 1997, ss. 338

Z pierwszych stron książki dowiadujemy się, jakie motywy skłoniły autora – obecnie profesora muzyki na Uniwersytecie Walijskim w Bangor – do napisania niniejszej pracy. Otóż gdy pod koniec lat 70. na uniwersytecie w Birmingham Harper podjął wykłady mające na celu wprowadzenie w problematykę muzyki średniowiecznej, bez skutku poszukiwał podręcznika na temat liturgii owego czasu.

W zdobywaniu wiedzy o liturgii chrześcijańskiej pomogła mu praktyka chórzysty, organisty, a także kierownika muzycznego w latach gwałtownie postępujących zmian w Kościele. Szczególną rolę, co podkreśla sam autor, odegrał m.in. coroczny festiwal w Wilthshire, w pobliżu Edington, poświęcony muzyce XIV-wiecznego Kościoła monastycznego, gdzie był chórzystą, a później dyrektorem, oraz Metropolitan Cathedral Church of St Chad w Birmingham, w którym piastował funkcję kierownika muzycznego i poznał współczesną liturgię rzymską.

W zamierzeniu autora książka – dzieło pionierskie w angielskim piśmiennictwie – została pomyślana jako pomoc w zrozumieniu oficjalnej liturgii chrześcijańskiej na Zachodzie, ze szczególnym podkreśleniem tych form kultu, które swymi korzeniami sięgają średniowiecza. Potrzeba taka, według Harpera, jest konieczna, gdyż zmiany w liturgii, jakie daje się zaobserwować w wielu współczesnych Kościołach chrześcijańskich, zaszły tak daleko, iż czasami trudno jest uchwycić ich powiązania z praktyką średniowiecznego Kościoła.

Autor książki pragnie, aby poprzez jej lekturę czytelnik był w stanie odtworzyć choćby w części średniowieczną liturgię Kościoła, aby mógł zrozumieć, jaki był zamysł w takim a nie innym wykorzystaniu przestrzeni sakralnej świątyń, a także gdzie i jak ocalałe teksty i muzyka stosowane były w liturgii.

Już na samym początku swej pracy John Harper uwrażliwia na kontekst historyczny, w jakim przyszło działać Kościołowi minionych wieków:

„Przywołując bogactwo liturgii średniowiecznej wraz z jej okazałym ceremoniałem, musimy ustrzec się przed romantyzowaniem. Średniowieczny Kościół miał swój udział w polityce, władzy, chciwości, skandalach, przesądach i słabościach, nie wspominając o takich ludzkich słabościach, jak brak kompetencji i lenistwo. Jednakże pozycja Kościoła, jego wpływ i znaczenie były bezsporne. Była to przede wszystkim jedyna w średniowiecznym świecie centralnie zorganizowana, wielonarodowościowa organizacja, mająca do swej dyspozycji znaczną część piśmiennej populacji Europy zachodniej. Podobnie jak wszystkie duże organizacje, Kościół potrzebował kodyfikacji swoich praktyk. Kodyfikacja taka była złożona i do dziś pozostaje niejasna. W ciągu stuleci była przedmiotem poprawek i interpretacji i – rzecz jasna (zwłaszcza w okresie przekazu ustnego i rękopiśmiennego) – ustalenia centralne i praktyka lokalna nie zawsze pozostawały ze sobą w zgodzie” (s. 21).

W odniesieniu do zachowanych materiałów omawiana praca ukazuje przeróżne aspekty praktyki liturgicznej. Zagadnienie to ujęte zostało w cztery główne części.

Pierwsza część książki traktuje o liturgii w Kościele zachodnim. Harper ukazuje tu etapy rozwoju różnorodnych form kultu, które kształtowały się w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Wyróżnia sześć zasadniczych faz:

a) okres kształtowania, rozpoczęty bezpośrednio po narodzeniu Chrystusa, trwający do około połowy pierwszego tysiąclecia. Najbardziej wpływowe ośrodki kultu mieściły się wówczas na obszarze śródziemnomorskim (Jerozolima, Antiochia, Konstantynopol, Rzym);

b) od IV wieku – ustalenie praktyk i obrządków lokalnych (np. w Europie zachodniej: ambrożyjański, benewentyński, celtycki, gallikański, mozarabski, rzymski);

c) próba kodyfikacji i przyjęcia jednolitego wzorca kultu i organizacji kościelnej w Europie zachodniej w VIII i IX wieku, tzw. obrządek średniowieczny;

d) obrządek późnośredniowieczny – od XIII wieku obrządek średniowieczny zaadoptowany dla potrzeb Kaplicy Papieskiej w Rzymie, skąd rozprzestrzenia się po całej Europie;

e) schyłek XVI wieku – późnośredniowieczny rzymski obrządek staje się pełnoprawną, normatywną i międzynarodową formą kultu w Kościele rzymskokatolickim.

W rozdziale *Liturgia i Kościół średniowieczny* autor przedstawia najważniejsze grupy duchowieństwa oraz ukazuje architektoniczne szcze-

góły dotyczące powstawania katedr, kolegiat i fundacji monastycznych. Zwraca także uwagę na fakt, iż w średniowiecznej liturgii znikome było zaangażowanie laikatu. Jego rolę można określić jako bierną i pobożną. Nawet w skromnych, małych kościołach parafialnych kapłan, znajdując się na wschodnim krańcu świątyni, był oddalony od wiernych. Zasadnicza celebracja dokonywała się za przegrodą chórową (tak było do XV wieku); była więc częściowo, jeśli nie całkowicie, niewidoczna. Dlatego wierni potrzebowali dzwonka, który informował ich o poszczególnych etapach sprawowanej Eucharystii.

Do XV wieku w Kościele były obecne interesujące zjawiska związane z próbą zaangażowania świeckich w akcję liturgiczną. Otóż w ramach tzw. zwyczaju salisburskiego przy końcu procesji poprzedzającej mszę odmawiano modlitwy w języku narodowym, a w niektórych kościołach modlitwy w języku narodowym odmawiano podczas ofiarowania.

Druga, najobszerniejsza część książki, w usystematyzowany sposób przedstawia główne cechy liturgii średniowiecznej. Swój wywód autor rozpoczyna od ukazania roku i kalendarza liturgicznego, w których codzienną liturgię regulowały cztery zachodzące i oddziałujące na siebie cykle: codzienny cykl oficjum i mszy, cykl tygodniowy, roczny cykl okresów liturgicznych (*temporale*) oraz roczny cykl dni świątecznych (*sanctorale*). Następnie przedstawione zostały i omówione księgi liturgiczne: średniowieczne, zawierające informacje i instrukcje oraz te używane w oficjum i podczas mszy; psalterz oraz godziny kanoniczne (*officium divinum*).

W kolejnym rozdziale autor omawia formę i znaczenie mszy. Dowiadujemy się tu, iż w średniowieczu msza i oficjum współistniały ze sobą; były częścią stałego cyklu wspólnej modlitwy tak we wspólnotach kolegiackich jak i monastycznych. Prawie do końca XV wieku msza i nieszpory celebrowane były w sposób bardziej wyszukany niż inne nabożeństwa. Stąd domniemywać można, iż zachowana muzyka wielogłosowa z pewnością została napisana na potrzeby takich właśnie uroczystości.

Celebracja mszy średniowiecznej koncentrowała się na osobie kapłana. W związku z tym omijano lub skracano zbiorowe elementy celebracji we wczesnym Kościele – oprócz Introitu, Offertorium i Communio, zanikały również homilia i modlitwy wstawiennicze. Także pocałunek pokoju, w którym pierwotnie brało udział całe zgromadzenie, został ograniczony do symbolicznego gestu oraz krótkiego, formalnego w swej wymowie wersetu i odpowiedzi. Tak więc w sytuacji, gdy praktycznie kapłan indywidualnie, niejako „prywatnie”, odprawiał mszę, przestało istnieć zgromadzenie eucharystyczne.

W rozdziale poświęconym procesjom Harper wskazuje trzy miejsca liturgii, w których one występowały: w zakończeniu Laudes, przed mszą oraz na zakończenie niesporów. Najczęstsze były jednak procesje przed mszą, gdyż odbywały się one w każdą niedzielę.

W trzeciej części książki autor omawia okres po reformacji. W tym czasie formy i układ liturgii zachodniej były w zasadzie średniowieczne (praktycznie do 1964 roku jej postać nie uległa zmianie). Harper opisuje także postawę Kościoła rzymskokatolickiego wobec reformacji. Sobór Trydencki (1545-63), który był odpowiedzią na wystąpienie Marcina Lutera, przyczynił się do wzrostu duchowości i gorliwości wśród laikatu, a także do misji na wszystkich kontynentach świata.

W wyniku reformacji nowopowstałe Kościoły chrześcijańskie stały się oddzielnymi wyznaniem z charakterystycznymi dla nich własnymi praktykami liturgicznymi. Jedynie Kościół anglikański – jak zauważa John Harper – stworzył wyczerpujący, ustalony porządek liturgiczny wywodzący się z rytu średniowiecznego. Przykładem jest *Book of Common Prayer*, która zawiera podstawowe nabożeństwa oraz pieśni.

Ostatnia, czwarta część pracy angielskiego profesora muzyki, zajmuje się korzystaniem ze źródeł liturgicznych; tych, które zachowały się i są dostępne we współczesnych wydaniach. Najpierw autor dokonał ustalenia układu łacińskiej celebracji liturgicznej. W tym celu zdefiniował normę i opisał, jakie środki mogą pomóc w jej ustaleniu. Następnie opisał wybrane źródła średniowieczne. Większość z nich jest pochodzenia angielskiego. Przeważnie są to angielskie przedmowy i komentarze, które odpowiadają głównemu nurtowi obrządku rzymskiego. Jako takie są jednocześnie przykładami wariantów lokalnych występujących w zwyczajach diecezjalnych i monastycznych. Wyjątkiem jest tu jedynie późnośredniowieczny zwyczaj Kurii Rzymskiej (Papieskiej), który należy do źródeł innego rodzaju. Odwoływanie się do niego było jednak uzasadnione z uwagi na fakt, iż zwyczaj ten wywarł duży wpływ na ukształtowanie się Breviarza i Mszału trydenckiego.

Wśród zwyczajów diecezjalnych wyróżnić można następujące: zwyczaj Salisbury: Breviarz, Mszał, Księga Zwyczajów i Zwyczajnik, Ordo, Tonariusz, Directorium, Antyfonarz, Graduał, Procesjonarz; zwyczaj Hereford: Breviarz, Mszał; zwyczaj Yorku: Breviarz, Mszał, Procesjonarz; zwyczaj Kurii Rzymskiej: Breviarz, Mszał.

Wśród zwyczajów monastycznych (benedyktyńskich) Harper wyróżnia: Breviarz (opactwo Hyde, Winchester), Mszał (opactwo Westminster), Ordo (opactwo St Mary, York), Zwyczajnik (przeorat katedralny w Nor-

wich), Ordo (opactwo Barking – mniszki), Antyfonarz (przeorat katedralny w Worcester), „Obrzędy Durham” (przeorat katedralny w Durham).

Książka kończy się tzw. sekcją praktyczną, na którą składają się trzy aneksy. Pierwszy z nich to *Istotne rysy kalendarza liturgicznego*: cykl *temporale* w obrządku średniowiecznym i trydenckim oraz główne święta *sanctorale* w obrządku średniowiecznym i trydenckim. Drugi aneks poświęcony jest Psalterzowi. Zawiera indeks numeryczny psalmów wraz z ich liturgicznym umiejscowieniem w psalterzu ferialnym, alfabetyczny spis psalmów, kantyki zmienne, cykl tygodniowy psalmów, wybór psalmów własnych dla dni świątecznych oraz rozdzielenie psalterza w angielskiej *Book of Common Prayer*. Ostatni aneks to *Najczęściej wykorzystywane teksty chorałowe po łacinie i w polskim tłumaczeniu: ordinarium missae*, teksty oficjum, *Pater noster* oraz antyfony ku czci Najświętszej Maryi Panny.

Oprócz powyższego w sekcji praktycznej zamieszczona jest *Wybrana bibliografia* w następującym porządku: słowniki, wydanie źródeł podstawowych i tekstów, studia źródłowe i katalogi, materiały dodatkowe, bibliografia polska. Książkę kończy *Słowniczek pojęć kościelnych i liturgicznych*.

Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku Johna Harpera to solidne kompendium wiedzy na temat liturgii czasów minionych. Warto w tym miejscu podkreślić, że wzory kultu chrześcijańskiego, które oficjalnie skodyfikowano na przełomie IX-X wieku w Kościele katolickim obowiązywały aż do czasów Soboru Watykańskiego II (1962-65) – od XVI wieku mówiono o tzw. rycie trydenckim ściśle spokrewnionym ze średniowiecznym układem liturgii. Natomiast okres posoborowy to już czas, gdy można zaobserwować rosnący dystans między liturgią średniowieczną a liturgią współczesną. Aby zatem dobrze poznać to minione dziedzictwo warto – po lekturze książki Harpera – „wyląpywać” to, co we współczesnej liturgii przetrwało z liturgii wcześniejszych.

Ks. Robert Kaczorowski

Warsztaty przyszłości, z. 1-7, red. D. Obidniak, Oficyna Wydawnicza „MH”, Warszawa 2002

Siedem zeszytów do nauczania przedsiębiorczości pt: Warsztaty przyszłości wydanych i opracowanych przez Związek Nauczycielstwa Polskiego Ośrodek Usług Pedagogicznych i Socjalnych stanowi bardzo dobre źródło przygotowania merytorycznego i dydaktycznego dla nauczycieli mających uczyć tego przedmiotu w szkołach. Na szczególną uwagę zasługuje układ konstrukcji tekstowej zeszytów. Pierwsza część zeszytu ma charakter teoretycznego wprowadzenia w temat całości zeszytu. Następną część stanowią arkusze ćwiczeń podzielone na konkretne zestawy tematyczne. Arkusze ćwiczeń są tak przygotowane, aby mogły stanowić gotowy zestaw pracy na lekcji. Wystarczy jedynie, aby nauczyciel odbił odpowiednią ich ilość (w zależności od ilości uczniów w klasie) na ksero. Umożliwia mu to pracę na gotowym tekście, który może wykorzystać w zależności od potrzeb.

Zeszyty są podzielone tematycznie. Zawierają wiele informacji i kształtują wiele czynności, jakie młody człowiek powinien posiadać, aby odnaleźć się w nowej i dojrzałej rzeczywistości, w jaką wkracza. Zdobyte informacje mają mu także pomóc w odnalezieniu się na rynku pracy. Natomiast umiejętność pisania podania, życiorysu czy listu motywacyjnego nie tylko dopomaga odnaleźć się w biurokratycznym świecie, lecz również nabrać pewności siebie. Rzeczy proste i prozaiczne dla dorosłych, są trudne i stanowią poważną barierę dla młodzieży. Dzięki tym ćwiczeniom młodzież nabiera wprawy w podstawowych czynnościach wkraczającego w dorosłe i zawodowe życie człowieka.

Zagadnienia poruszane w zeszytach do przedsiębiorczości mogą być także wykorzystane na lekcjach zawierających tę ścieżkę dydaktyczną tj. wiedza o społeczeństwie czy godzina wychowawcza. Stanowią doskonałe źródło merytoryczne jak i gotowe teksty ćwiczeń do wykorzystania na tych lekcjach.

Zeszyt 1 zatytułowany *Od marzeń do zawodu* zawiera wprowadzenie ucznia w świat różnorodności zawodów i zmiany obecnego stosunku do pełnienia ról zawodowych, zarówno przez kobiety jak i mężczyzn. Działalność zawodowa ma ogromne znaczenie w planowaniu życia.

Dlatego tak ważne jest rozeznanie przez młodego człowieka tego, co pragnie w życiu robić i jakie ma predyspozycje do pracy w wymarzonym zawodzie. Bardzo ważne wydaje się wdrożenie młodego człowieka do samodzielnych poszukiwań informacji na temat wybranych i wymarzonych zawodów. Zadania w ćwiczeniach inspirują go do wejścia w środowisko lokalne i samodzielnego rozeznania w nim, co do możliwości zatrudnienia czy zdobycia niezbędnych informacji potrzebnych do uzyskania zatrudnienia. W tym zeszycie są także wzory podań i życiorysu, które uczeń musi uzupełnić samodzielnie, nabierając jednocześnie wprawy w pisaniu pism urzędowych.

W zeszycie 2 *Podział pracy – dzielenie się pracą* punktem wyjścia do rozważań są społeczne i gospodarcze aspekty współczesnego rynku pracy. Młody człowiek musi zastanowić się nad tym, czy praca, którą wybierze, będzie dla niego satysfakcjonująca. Pojawia się tu także problem bezrobocia jako jedno z podstawowych zjawisk ostatnich lat. Ma ono i mieć powinno duży wpływ na wybór zawodu. Dlatego też tak ważne jest rozeznanie współczesnych trendów na rynku pracy. Dzięki tej orientacji młody człowiek może mieć poczucie bezpieczeństwa, że wybrał właściwy zawód i zamierza kroczyć dobrą drogą zawodową. Arkusze ćwiczeń pozwalają uczniowi zetknąć się z różnym podejściem do zawodu i czasu, jaki człowiek poświęca swojej pracy. Sięgają do danych statystycznych, porównawczych i zmuszają ucznia do wyciągania wniosków z zaobserwowanych zjawisk. Jednym z najciekawszych ćwiczeń w tym zeszycie jest zastosowanie drzewka decyzyjnego. Młody człowiek uczy się znajdować dzięki niemu różne rozwiązania problemu, analizować skutki tych rozwiązań, pozytywne jak i negatywne, oraz wyciągnąć najważniejsze wnioski w postaci wartości i celów.

W zeszycie 3 *Praca – pieniądze czy satysfakcja* uczeń stara się odpowiedzieć sobie na pytanie, czy praca służy jedynie zarabianiu pieniędzy. W odpowiedzi na to pytanie pomagają mu arkusze ćwiczeń celowo dobrane. Wynagrodzenie za pracę jest tu jednym z podstawowych aspektów, z którym musi zapoznać się uczeń. Ćwiczenia mają na celu uświadomienie mu, na co w dorosłym życiu musi przeznaczyć zarobione pieniądze: opłacenie czynszu, zakup jedzenia, inwestowanie w swój rozwój. Ta świadomość jest młodemu człowiekowi potrzebna, aby miał choć teoretyczne pojęcie o czekających go trudnościach.

Zeszyt 4 *Młodzi i starzy – wspólnota pokoleń* zawiera jeden z najciekawszych tematów z cyklu *Warsztaty przyszłości*. Wiadomo, że społeczeństwo starzeje się. Statystycznie jest więcej ludzi w podeszłym wieku

tw. nieprodukcyjnym niż ludzi młodych. Człowiek będący na początku swojej drogi zawodowej nie zastanawia się nad starością. Ćwiczenia znajdujące się w tym zeszycie zmuszają młodego człowieka do refleksji: co będzie, gdy będę już stary. W tym celu autorzy zeszytów proponują porównanie różnych danych statystycznych dotyczących liczebności i wynagrodzenia (emerytur) ludzi w starszym wieku. Uczeń znajduje informacje o świadczeniach emerytalnych, systemie ubezpieczeń emerytalnych oraz zasady obliczania świadczeń dla emerytów.

Zeszyt 5 Dom nauki – nowa szkoła stara się uświadomić młodemu człowiekowi jak zasadnicze znaczenie dla rozwoju indywidualnych zdolności oraz dla tworzenia szans na sukces w życiu osobistym i zawodowym ma wykształcenie. Osoba wykształcona łatwiej „wchodzi” w środowisko zawodowe i lepiej odnajduje się na rynku pracy. Autorzy zeszytu ukazują wybór przeróżnych możliwości, z jakich można dzisiaj skorzystać pragnąc kontynuować naukę na studiach wyższych lub rozwijając własne uzdolnienia. Arkusze ćwiczeń pozwalają na uświadomienie sobie przez młodego człowieka, czego tak naprawdę oczekuje od szkoły, nauczycieli i zgromadzonej wiedzy. Stara się sobie także uświadomić, na ile zdobyta wiedza przyda mu się w przyszłym życiu zawodowym.

Zeszyt 6 Telepraca – praca przyszłości stara się uzmysłwić młodemu człowiekowi, że w sferze pracy interesy ekonomiczne i technologiczne określają przemiany gospodarcze. Co za tym idzie nowe technologie wyznaczają nowe tereny pracy zawodowej. Świadomość tego jest bardzo ważna dla młodego człowieka wkraczającego w życie zawodowe. Arkusze ćwiczeń zaproponowane przez autorów zeszytu pozwalają uczniowi na zorientowanie się w nowych formach telepracy. Ćwiczenia te inspirować ucznia do przeprowadzenia sondażu we własnym środowisku na temat funkcjonowania telepracy na rynku pracy, a co za tym idzie zorientowania się w możliwościach i dziedzinach, z jakimi telepraca ma styczność.

Zeszyt 7 Czysta praca – jak produkować ekologicznie? przybliży młodzieży pojęcia ekologii i jej związku z pracą w przyszłości. Ukazuje wzajemne powiązania środowiska, gospodarki i mechanizmów społecznych. Arkusze ćwiczeń zaproponowane przez autorów zeszytu inspirować młodzież do głębszego zainteresowania się zagadnieniami ochrony środowiska. Młodzież zainspirowana ćwiczeniami powinna wchodzić w środowiska lokalne dowiadując się, jak one działają na rzecz ochrony środowiska i skąd czerpią na ten cel środki finansowe. Uczniowie starają się odpowiedzieć na pytanie, na ile jednostka jest w stanie chronić środowisko i zapobiegać jego degradacji.

Ciekawa treść merytoryczna i aktywny sposób proponowanych ćwiczeń mogą sprawić, że uczeń chętnie będzie stosował nabyte doświadczenia w swoim późniejszym życiu zawodowym. Jedynym mankamentem materiałów zawartych w zeszytach *Warsztaty przyszłości* jest fakt, iż w większości, zwłaszcza w pierwszych zeszytach, opierają się one na danych niemieckich, zarówno statystycznych jak i prawnych. Młody człowiek może nie odnaleźć korelacji do sytuacji znanej mu z własnego środowiska i życia społecznego w jego kraju. Dobry nauczyciel może jednak wykorzystać dane niemieckie jedynie jako materiał porównawczy z danymi dotyczącymi sytuacji polskiej. Dane niemieckie unaoczniają także sytuację dotyczącą całej Unii Europejskiej, co na progu wejścia Polski w jej szeregi jest bardzo cenne.

Sabina Zalewska

Ks. Grzegorz Szamocki, *Motyw bramy w Nowym Testamencie. Przyczynek do teologii biblijnej*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin 2001, ss. 272.

Współczesna literatura naukowa niejednokrotnie boryka się z trudnościami, gdy pojawiają się w niej próby całościowego i jednoznacznego odczytania bogactwa świata i jego kultury. Ciągłe powraca starożytna zasada: *Non omnia possumus omnes*, a jej praktyczne konsekwencje widoczne są niemal na każdym kroku. Na rynku wydawniczym nie brak książek, które swoim zasięgiem obejmują pewien wycinek rzeczywistości, problem, temat czy też motyw. Nie można bowiem, zgodnie z postulatami metodologicznymi, snuć całościowych i wyczerpujących projektów, nie czyniąc w nich tym samym daleko idących redukcji.

Cieszą zatem książki, których autorzy świadomi są powyższych postulatów. Na pewno należy do nich ks. dr Grzegorz Szamocki, autor rozprawy *Motyw bramy w Nowym Testamencie*. Wydawać by się mogło, iż ten wykładowca Starego Testamentu i języków biblijnych w Gdańskim Seminarium Duchownym przygotował kolejną – skądinąd, ze wszech miar potrzebną – egzegezę jednego z motywów Pisma Świętego. Niemniej jednak, sama lektura książki zmusza czytelnika do twierdzenia, iż należy ona do pozycji interdyscyplinarnych, choć nie ma charakteru, sensu stricte, komparatystycznego. Mamy tu bowiem do czynienia z ogromnym bogactwem tematów: bramy (*pyle*), drogi (*hodos*), zatracenia (*apoleia*) i życia (*dzoē*), które to tematy mogą być odczytywane i interpretowane w różnych znaczeniach, kontekstach i odniesieniach. Omawiając treść książki i sposób prezentacji tematu, poddamy ją „weryfikacji międzyprzedmiotowej” i postaramy się odnieść jej merytoryczną zawartość do wychowania chrześcijańskiego. Sam autor, choć ani razu nie użył takich terminów, jak: pedagogika, dydaktyka czy wychowanie, to jednak, wykorzystując proponowaną w książce metodę analizy, zauważamy, że po słowo uczeń sięgnął aż 42 razy; uczyony – 9 razy; nauczyciel – 2 razy, szkoła – 1 raz, a terminów suponujących pewien związek z pedagogiką używał wielokrotnie: pasterz – 201 razy, natomiast owca – 230 razy, umieszczając je w różnych kontekstach.

Ks. Grzegorz Szamocki przygotował dla czytelnika pewnego rodzaju przygodę poznawczą, zaprojektowaną na dwie części: w pierwszej, zgodnie z wymogiem *Sitz im Leben* hermeneutyki biblijnej, po bardzo erudycyjnej i wszechstronnej prezentacji etymologiczno-filologicznej (pochodzenie słów i ich historia) i semantyczno-syntaktycznej (znaczenie słów i ich miejsce w związkach międzywyrazowych) słowa brama, omawia jej miejsce i znaczenie w kulturze świata biblijnego. Nie pozostaje przy tym jedynie na płaszczyźnie (meta-) teoretycznych i teologicznych rozważań, ale – wykorzystując metodę diachroniczną i synchroniczną – podejmuje się zadania bardziej skomplikowanego, gdy w przyjętej optyce pracy daje czytelnikowi możliwość poznania bramy w jej całym kulturowym dziedzictwie i bogactwie. Mamy tu bowiem do czynienia zarówno z sensem dosłownym, jak i przerośnym, codziennym i kultowym, metaforycznym i symbolicznym. To wszystko sprawia, iż czytelnik, pochłonięty lekturą książki, odnosi wrażenie osobistego przekraczania bramy. Część druga to bezpośrednie nawiązanie do wybranych tekstów nowotestamentalnych z motywem bramy (Mt 7,13-14 – Wezwanie do wchodzenia przez ciasną bramę; J 10,7.9 – Perykopa o bramie i dobrym pasterzu; Ap 21,12-14.24-27 – Dwanaście bram nowej Jerozolimy). W prezentowanej analizie tekstu na pewno niezwykłym jej bogactwem jest imponująca ilość odniesień i przerośni w stosunku do rzeźbionego zagadnienia bramy. Obok szerokiego wachlarza motywu bramy, odnajdujemy bardzo kompetentne odniesienie treści i wpływających z niej sądów syntetycznych do świata uniwersalnego. Ks. Szamocki nie ogranicza się tylko do kręgu świata teologiczno-biblijnego, ale przekracza swój dyskurs uniwersalizmem społecznym, geograficznym, historycznym i etnicznym. To wszystko sprawia, że czytelnik widzi potrzebę jak najszerzego wypowiedzenia się przez autora książki na temat *Motywu bramy w Nowym Testamencie*.

Tak skonstruowana, notabene bardzo udanie, prezentacja zagadnienia staje się jednocześnie dobrą okazją, by czytelnika, z jednej strony, zainteresować osobistymi preferencjami autora, a z drugiej, pozostawić mu możliwość odniesienia treści książki do własnego świata nauki. Na przykład, mamy tu pełną korespondencję postawionego problemu ze współczesną teorią wychowania. Gdy pojawiają się obszernie analizy takich obrazów, jak: owca, zagroda, brama, odźwierny, pasterz i głos, złodziej, rozbójnik i obcy, to nie ma już żadnych wątpliwości, na jakim terenie nauki się poruszamy. W takim właśnie kontekście odnajdujemy, według mojej oceny, jedną z najbardziej udanych i właściwie wyeksponowanych myśli całej pracy, gdy autor książki pośrednio pisze o wychowaniu permanentnym, prowa-

dzącym do samowychowania. Mamy tu do czynienia z niezwykle zbieżnością egzegezy biblijnej i filozoficznej myśli egzystencjalizmu (*homo viator* Gabriela Marcela), aż do wychowania chrześcijańskiego włącznie. W książce czytamy: „Wiara obejmuje zarówno zjednoczenie z Jezusem, jak i ciągłe nowe szukanie Go i w tym sensie jest czymś żywotnym i dynamicznym, zasadą ciągłego bycia w drodze” (s. 74). Wyznaczone zadanie nie jest łatwe. Autor pisze o nim tak: „Przyjście Jezusa na świat i proklamacja ewangelii domaga się decyzji. Opowiedzenie się za Jezusem, wiara w Niego i kształtowanie swojego życia według zasad ewangelii jest właśnie przechodzeniem przez ciasną bramę i kroczeniem wąską drogą, które prowadzą do życia wiecznego. Ciasność bramy i wąskość drogi to trudności – wewnętrzne i zewnętrzne – oraz utrapienia, łącznie z prześladowaniami, z którymi wiąże się decyzja wiary w Chrystusa jak też życia w posłuszeństwie i wierności Jego nauczaniu” (s. 87). Niezwykłego i jakże harmonizującego znaczenia nabiera tu tryb rozkazujący słowa – wchodźcie (*eiselthate*), który jest odczytywany nie jako bezwzględny imperatyw, ale propozycja i oferta złożona człowiekowi. „Tryb rozkazujący (*eiselthate*) – pisze ks. Szamocki – wskazuje, że ostateczny los człowieka zależy od niego samego; od tego, czy wejdzie przez ciasną bramę czy też nie, a nie od rozmiarów bramy” (s. 87). Takie stwierdzenia nie tylko nie dziwią, ale cieszą, zwłaszcza dziś, gdy mówimy o różnorodności współczesnych nurtów pedagogicznych: pedagogika serca, chrześcijańska pedagogika personalno-egzystencjalna i społeczno-personalistyczna, duchowa pedagogika miłości, pedagogika niedyrektywna i nieautorytarna, pedagogika radykalnego humanizmu, pedagogika emancypacyjna czy wreszcie postpedagogika. Książka ks. Szamockiego może wiele „znieść”, łącznie ze skrajnymi postaciami liberalizmu i emancypacji: „Szeroka brama / przestronna droga jest wybierana przez większość. Wynika to z faktu, że jest łatwa. Przekroczenie jej nie wymaga trudu. Możliwe jest dla wszystkich, bez żadnych ograniczeń. Szeroka brama / przestronna droga, rozumiana w sensie metaforycznym w kontekście życia i sposobu postępowania była zawsze dla ludzi z pewnością wielką pokusą” (s. 79-80).

Widzimy zatem, że czytelnik odnajduje w książce bardzo precyzyjne określenie fundamentalnych założeń pedagogicznych. Ksiądz Grzegorz Szamocki dostarcza nauczycielom, zatroskanym o konstruowanie szkolnych programów dydaktyczno-wychowawczych, wspaniałą materiały. Umożliwia bowiem poznanie celów, ich zasadność, a co najważniejsze, metody, by wyznaczone cele urzeczywistnić. Ten wątek zostaje wzbogacony w późniejszej części książki przez wprowadzenie relacji personalnych: „Pasterz

zna swoje owce i woła je zatem po imieniu, to znaczy pojedynczo, osobiście” (s. 120). Zdaniem autora książki, celem priorytetowym kroczenia wąską drogą i przechodzenia przez ciasną bramę jest osiągnięcie życia. „Przejsięcie przez ciasną bramę jest konieczne, aby osiągnąć życie” (s. 71), a środkiem prowadzącym do tego celu jest:

1. nowa sprawiedliwość
2. znajomość prawa
3. zachowywanie przykazań
4. pomnażanie talentów
5. roztropność
6. odpowiedzialność.

Tak skonstruowany plan działania jest, z jednej strony, osadzony w osobowej kondycji człowieka: wolnym wyborze i jego permanentnej realizacji, a z drugiej, w chrystocentryzmie, gdy Jezus staje się zasadą uniwersalizmu, tzn. bramą, przez którą można wejść do nowej Jerozolimy (s. 187-241).

Jako czytelnik odczuwałem radość i przyjemność, że mogłem uczestniczyć w tak dobrze przygotowanej przygodzie poznawczej. Odczuwałem jednak pewien niedosyt, gdy autor odchodził od swej kuchni warsztatowej i wprowadzał czytelnika bezpośrednio do salonów intelektualnego poznania. I tak, dwa razy w książce spotykamy się z sensem – raz eksklamacyjnym (s. 65), a raz esklamacyjnym (s. 80), nie mając, w żadnym z tych przypadków, bliższych wskazówek i omówień, a szkoda! Co zrozumiałe, wielokrotnie pojawia się terminologia specjalistyczna, ale i ona miejscami zostaje potraktowana przez autora jako język dla wszystkich komunikatywny i ogólnodostępny (można było zatroszczyć się o małe omówienie chociażby w przypisie!). Wydaje się, że podobny zarzut można postawić niniejszej recenzji, niemniej jednak, książka, skierowana do szerokiego kręgu odbiorców ma zupełnie odmienny charakter, cel i metodę prezentacji. W kilku fragmentach książki mamy do czynienia z małym zachwianiem ogólnej teorii znaku; harmonii pomiędzy przekazywanymi treściami a ich odbiorem (znak > komunikat > desygnat). Podczas lektury czytelnik może spotkać się z trudnościami w zrozumieniu, gdy mowa np. o schemacie chiasmycznym, o paralelizmie antytetycznym, targumach czy innych... W jednym przypadku nie mogę zgodzić się ze sposobem definiowania przez autora niektórych terminów czy też zwrotów frazeologicznych. Na stronie 96 autor pisze tak: „Brama, przez którą należy wchodzić, jest definiowana jako ciasna”. W moim przekonaniu, to nie definiowanie, ale bliższe określenie bramy poprzez dodanie przydawki. W niektórych częściach książki można

spotkać się z przysłowiowym dzieleniem włosa na czworo (niewątpliwie ważne z uwagi na dokładne tłumaczenie!), na s. 135-136, gdy mowa o użyciu dopełniacza czy też zaimka nieokreślonego w celu bliższego poznania kluczowego słowa *brama*. Jeżeli ta kwestia wydaje się jeszcze zasadna, to na pewno nie widzę tej zasadności, by równie zdecydowanie utożsamiać się ze stanowiskiem, według którego, mówiąc o bramie i drodze, proponuje się rozwiązanie drogi bramowej, drogi w bramie. Autor oczywiście ma takie prawo, czytelnik również może tak uważać, ale czy jakkolwiek pogląd musi być aż tak imperatywny? Czyżby inne, równie zasadne interpretacje, o których zresztą autor pisze, nie wyjaśniały wystarczająco interesujących nas zagadnień i nie pozostawały w korelacji interdyscyplinarnej? Niemniej jednak, przyjęte rozwiązanie okazuje się bardzo interesujące i zachęcające do intelektualnego wysiłku.

Wskazane powyżej drobne uchybienia oraz kilka błędów redakcyjno-korekcyjnych (na s. 61 niezgodność nagłówka z tekstem – powinno być Mt 7,13-14) w żadnym stopniu nie obniżają wartości prezentowanej pozycji. Książę dr Grzegorz Szamocki, podejmując *Motyw bramy w Nowym Testamencie*, miał pewne oczekiwania: „Niniejsza pozycja książkowa nie ma być tylko przedstawieniem badań przeprowadzonych przez raczkującego biblistę i wzbogacić dyscyplinę teologii biblijnej o jedną monografię (...), ale ma służyć także czytelnikom w osobistym stopniowym zgłębianiu biblijnego orędzia” (s. 14). I ten cel został z pewnością osiągnięty. Ogromna erudycja autora, swobodny styl prezentacji problemu, wyczuwalny spokój, a przede wszystkim wartość treści, wzbogaconej indeksem autorów współczesnych i imponującym zestawem piśmiennictwa, w tym również obcojęzycznego – na czele z językiem Biblii: greckim i hebrajskim – oraz stosowne wprowadzenie i zakończenie, raz jeszcze przedstawiają ks. Grzegorza Szamockiego jako specjalistę w dziedzinie biblistyki i sugerują, iż można spodziewać się po nim kolejnych, równie ciekawych i udanych, pozycji książkowych.

Ks. Wojciech Cichosz

W. Dyk, W. Cichosz, *Śladami wielkich filozofów*, Drukarnia Naukowo-Techniczna SA, Warszawa 2002, ss. 456.

Ostatnimi czasy można zauważyć na rynku księgarskim kilka pozycji prezentujących historię filozofii w sposób raczej zwięzły. Zazwyczaj są to tłumaczenia książek zachodniojęzycznych, które starają się przeciętnemu czytelnikowi przybliżyć filozofię w sposób możliwie przystępny i ciekawy. Nie są to wielotomowe encyklopedie, ale pozycje lżejsze, dające jednak w miarę całościowy i reprezentatywny wgląd w dorobek filozoficzny na przestrzeni wieków.

Do takich jednotomowych opracowań można by zaliczyć pozycję rodzimą pt. *Śladami wielkich filozofów* autorstwa Wiesława Dyka i Wojciecha Cichosza. Jednak w porównaniu z innymi jest to wydanie dosyć bogate, zważywszy na to, że liczy sobie 456 stron. Z drugiej strony nie pretenduje ono do bycia wielotomowym dziełem w stylu F. Coplestona, G. Reale, czy nieśmiertelnego podręcznika W. Tatarkiewicza.

Napisanie dzieła, które miałoby skompensować ogromny dorobek filozoficzny kultury europejskiej w jednym tomie, zapewne jest zadaniem niełatwym. Wymaga ono kompromisu między zwartością a adekwatnością w przedstawianiu poglądów filozoficznych. Należy dokonać trudnego wyboru, który myśliciel jest na tyle znaczący, że należy go omówić, a którego można pominąć. Mimo że autorzy omawiają aż 83 filozofów, i tak z konieczności musieli ograniczyć się jedynie do najbardziej reprezentatywnych dla danej epoki.

Na ten przykład w Renesansie nie był omawiany Erazm z Rotterdamu zwany „księciem humanistów” Odrodzenia, czy też Giordano Bruno wraz ze swoją koncepcją filozofii przyrody, ale też ten okres, w przeciwieństwie do sztuki, ogólnie mówiąc, nie był znaczący dla rozwoju filozofii. Przy omawianiu filozofii współczesnej autorzy musieli iść na jeszcze większe ustępstwa z racji wielości nurtów, jakie są wtedy podejmowane. Tutaj szczególnie został wyakcentowany egzystencjalizm, najskromniej zostały omówione filozofia marksistowska i lingwistyczna. W ogóle pominięto pragmatyzm, neopozytywizm, hermeneutykę, czy teorię systemów, z drugiej strony bardziej całościowe omówienie filozofii współczesnej mogłoby szyb-

ko wypełnić kilka tomów, co miałyoby się ze zwięzłym charakterem prezentowanej książki. Większe zaakcentowanie personalizmu i egzystencjalizmu sprawia, że omawiana pozycja stanowi pewną przeciwwagę dla wydań, które szerzej omawiają myśl pozytywistyczną i filozofię analityczną, jak to na przykład czyni niedawno opublikowany *Atlas filozofii* P. Kunzmana, F. P. Burkarda i F. Wiedmanna.

Każdy z filozofów umieszczony jest w określonym nurcie filozoficznym, posiadającym krótkie omówienie. Prezentowane poglądy często wpadają w jasno zarysowane schematy, co z racji zwięzłości dzieła pewnie zdaje się nieuniknione, za to pozwalają one na bardziej wyraziste ujęcie omawianej myśli. Studium filozofa prawie zawsze ubarwione jest jakąś zabawną anegdotą, jak ta o Diogenesie, który zamieszkał w beczce, co sprawia, że dzieło nie jest jedynie suchą encyklopedyczną informacją. Można by się czasem zastanawiać, czy pewne komentarze takie, jak określenie św. Tomasza „tłustym mnichem”, czy Kierkegaarda „psychopatą”, są stosowne dla wielkich myślicieli, niemniej jednak ogólnie pozwalają uniknąć pewnej monotonii w czytaniu.

Pomimo wspomnianej wcześniej wybiórczości, książka jest na tyle pojemna, że z powodzeniem nadaje się na podręcznik akademicki historii filozofii. Jest napisana językiem bardziej współczesnym niż wydania starsze, a pojawiające się wypunktowania zasadniczych tez, a nawet schematyczne strzałki sprawiają, że prezentowane poglądy są bardziej przejrzyste. Dość przystępny styl, który wszelako nie boi się wprowadzania zasadniczych pojęć filozoficznych, czyni tę pozycję wartościową, jak sądzę, nie tylko dla studentów, ale także dla wszystkich, którzy szukają drogowskazu po filozofii dawnej i współczesnej.

Robert Więckowski

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Ks. Grzegorz Szamocki – „*Palec to Boży*” (Wj 8,15ab).
Dlaczego palec a nie ręka? 5
- Ks. Grzegorz Szamocki – „*W Betanii, po drugiej stronie
Jordanu*” (J 1,28): *Miejsce działalności
Jana Chrzciciela* 19
- Ks. Andrzej Kowalczyk – *Łukasz przededogował Mateuszowi
Kazanie na Górze* 27
- Ks. Robert Kaczorowski – *Śpiew i instrumentarium muzyczne
w Księdze Psalmów. Studium leksykograficzne* 41
- Ks. Adam Romejko – *Teoria mimetyczno-ofiarnicza
– wprowadzenie do antropologii René Girarda* 55
- Ks. Zdzisław Kropidłowski – *Taksa za posługi duszpasterskie
w archidiakonacie pomorskim w XVII - XVIII w.* 65
- Leszek Jażdżewski – *Aspekty wychowania według
I Synodu Gdańskiego* 75

Ks. Mirosław Paracki – <i>Sakrament namaszczenia chorych i troska o człowieka cierpiącego w diecezji gdańskiej</i>	85
Ks. Maciej Bała – <i>Spór o zasadę weryfikacji</i>	101
Ks. Maciej Bała – <i>Konflikt między rozumem a Objawieniem</i>	117
Ks. Maciej Bała – <i>Błędne koncepcje rozumu w świetle encykliki Fides et ratio Jana Pawła II</i>	141
Ks. Jacek Meller – <i>Dobro wspólne jako cel uniwersytetu</i>	153
Ks. Wojciech Cichosz – <i>Współczesne dylematy edukacyjne</i>	163
Sabina Zalewska – <i>Psychopedagogiczne uwarunkowania rozwoju mowy u dziecka</i>	173
Ks. Rafał Dettlaff – <i>Najnowsze kierunki w dyskusji wokół modelu życia seksualnego osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną</i>	181

RECENZJE I OMÓWIENIA

P. Stefani, <i>Dies irae. Immagini della fine,</i> i Mulino, Bologna 2001, ss. 220	197
M.-D. Goutierre, <i>Człowiek w obliczu własnej śmierci.</i> <i>Absurd czy zbawienie?</i> Wydawnictwo eSPe, Kraków 2001, ss. 153	201
T. Veijola, <i>Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum</i> (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 149), Kohlhammer, Stuttgart 2000, ss. 284.	204

- William H. Shannon, *Milcząca lampa*.
Opowieść o Thomasie Mertonie, tłum. z ang.
 A. Wojtasik, P. Ducher, „Homini” – „Gaudium”,
 Bydgoszcz-Lublin 2002, ss. 445. 208
- F. S. Oldenberg, *Przyczynki do poznania Mazur*
Sprawozdanie dla Centralnego Komitetu do Spraw
Misji Wewnętrznej, przełożyła Małgorzata Szymańska-Jasińska,
 opracował i wstępem poprzedził Grzegorz Jasiński,
 Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2000, ss. 156 211
- Św. Augustyna traktat „*O muzyce*”, wstęp i przekład
 Leon Witkowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego
 Uniwersytetu Lubelskiego 1999, ss. 279 215
- J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*.
Wprowadzenie historyczne i przewodnik dla studentów
i muzyków, przełożyła Małgorzata Kowalska, *Musica*
łagiellonica, Kraków 1997, ss. 338 219
- Warsztaty przyszłości*, z. 1-7, red. D. Obidniak,
 Oficyna Wydawnicza „MH”, Warszawa 2002 224
- Ks. Grzegorz Szamocki, *Motyw bramy w Nowym Testamencie*.
Przyczynek do teologii biblijnej, Wydawnictwo Diecezji
 Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin 2001, ss. 272. 228
- W. Dyk, W. Cichosz, *Śladami wielkich filozofów*, Drukarnia
 Naukowo-Techniczna SA, Warszawa 2002, ss. 456. 233