

52

2023



STUDIA GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

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

REDAKTOR NACZELNY

KS. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, PROF. UG

PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA

REDAKTORZY TEMATYCZNI

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

REDAKTORZY JĘZYKOWI

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

ADRES REDAKCJI

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

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

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

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

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

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

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

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 Przemysław Kubisiak
Śmierć Sary w świetle źródeł biblijnych i rabinicznych. Analiza Rdz 23,1-2
The Death of Sarah in the Light of Biblical and Rabbinic Sources. An Analysis of Gen 23,1-2
- 21 Ks. Andrzej Jacek Najda
(Nie) szata zdobi człowieka. O znaczeniu ubioru w podwójnym dziele św. Łukasza
(Not) Clothes Make a Man. On the Importance of Clothing in the Double Work of St. Luke
- 33 Dariusz Kowalczyk SJ
Il mistero della Trinità nell'ordine dei trascendentali secondo Hans Urs von Balthasar
The Mystery of the Trinity in the Order of the Transcendentals According to Hans Urs von Balthasar
Tajemnica Trójcy Świętej w porządku transcendentalistów według Hansa Ursa von Balthasara
- 46 Ivan Platovnjak, Erika Prijatelj, Vinko Zovko
The Understanding of Asceticism in Christianity
Rozumienie ascezy w chrześcijaństwie

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 60 Przemysław Wiszniewiecki
O prawdzie w życiu qumrańczyka na podstawie 1QS XI 4-5
About Truth in the Life of the Qumranite, Based on 1QS XI 4-5
- 70 ks. Robert Kaczorowski
Muzyczny portret braci ks. Jana (1870-1911) i Aleksandra (1879-1911) Żukowskich w świetle zachowanych pieśni religijnych
A Musical Portrait of the Brothers Fr. Jan (1870-1911) and Aleksander (1879-1911) Żukowski in the Light of the Surviving Religious Songs
- 83 Ks. Adam Romejko
Motyw irlandzkiego „homo viator” w twórczości zespołu muzycznego The Dubliners
The Theme of the Irish “Homo Viator” in the Work of the Musical Group The Dubliners
- 98 Tomasz Rembalski
Krąg rodzinny dziekana bytowskiego ks. kan. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego (1756-1813)
The Family Circle of the Dean of Bytow, Rev. Canon Jakub Antoni Chrabkowski, (1756-1813)

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 113 Marcelina Zdenkowska
Wartości i relacje międzyludzkie jako podstawa skutecznej ochrony środowiska: perspektywa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI
Values and Relationships Between People as the Basis for Successful Environmental Protection: The Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI
- 125 David Kraner
Critical Reading of Media News. Analysis of the Conflict between Media and Social Representations, Based on the Example of Slovenian Media
Krytyczne czytanie wiadomości medialnych. Napięcia między mediami a reprezentacjami społecznymi

RECENZJE / REVIEWS

- 139 Ks. Adam Jeszka
Piergiorgio Odifreddi, W poszukiwaniu prawdy, Esprit, Kraków 2023, s. 383.
- 143 Ks. Łukasz Koszałka
Michaël Girardin, L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 a.C. - 135 p.C.), Scripta antiqua 152, Ausonius Éditions: Bordeaux 2022, s. 541.

ARTYKUŁY
nauki teologiczne

Śmierć Sary w świetle źródeł biblijnych i rabinicznych. Analiza Rdz 23,1-2¹

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest przebadanie tradycji dotyczącej śmierci Sary, która została opisana w Rdz 23,1-2. Fundamentem są tu dwie informacje, które nadają tekstowi biblijnemu szczególnie ważnego i ciekawego charakteru. Mowa o wieku i miejscu śmierci żony Abrahama. Zarówno tradycja chrześcijańska jak i żydowska przedstawiają w tej materii dwa podejścia, które wzajemnie się uzupełniają. Choć na pierwszy rzut oka Rdz 23,1-2 nie wyróżnia się niczym od towarzyszących mu wersetów tekstu natchnionego, to jednak po głębszej analizie można dojść do intrygujących spostrzeżeń i ciekawych wniosków.

Słowa kluczowe: Sara, sto dwadzieścia siedem, Kiriath-Arba

The Death of Sarah in the Light of Biblical and Rabbinic Sources. An Analysis of Gen 23,1-2

Abstract: The purpose of this article is to examine the tradition concerning Sarah's death as described in Gen 23:1-2. The foundation for this is two pieces of information that give the biblical text a particularly important and interesting character. These are the age and place of death of Abraham's wife. Both Christian and Jewish traditions present two traditions on this matter that complement each other. Although at first glance Genesis 23:1-2 does not stand out from the accompanying verses of the inspired text, intriguing insights and interesting conclusions can be reached upon deeper analysis.

Keywords: Sarah, one hundred twenty seven, Kiriath-Arba

¹ „Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022 nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł”.

Wprowadzenie

Sara jest jedną z najważniejszych kobiet w Starym Testamencie. Jej niezwykła rola polega przede wszystkim na tym, że jest cichą towarzyszką protoplasty Izraela, która podążając za Abrahamem staje się również tą, która słucha i wypełnia polecenia samego Boga. Główną rolą żony Abrahama jest to, że stanie się matką narodu. Dzięki niej rozpocznie się wypełnienie obietnicy liczego potomstwa, z którego narodzi się lud Pana. Jej życie pozwala zrozumieć, że wszystko to, co spotkało Abrahama, musiało dotyczyć również jego żony. Rola matki narodu jest tym, co definiuje Sarę i przedstawia ją jako jedną z najważniejszych kobiet w Piśmie Świętym.

Należy zauważyć, że jeśli chodzi o pierwszą część artykułu, została ona oparta na wprowadzeniu dotyczącym krótkiej analizy Rdz 23,1-2. Trudno jest doszukać się w tej kwestii nowych opracowań, bowiem wydaje się, że powiedziano już wszystko. Wśród najczęściej przywoływanych w tym temacie autorów trzeba wymienić ks. Janusza Lemańskiego (2014), Johna Goldingaya (2020) oraz Victora Hamiltona (1995). Trzeba jednak zaznaczyć, że bez wątplenia swoistym *novum* w przedstawionym artykule jest jego druga część, która odnosi się do zagadnienia śmierci Sary z punktu widzenia literatury rabinicznej i tradycji, którą w tej kwestii wypracowała religia mojżeszowa. Poczynając od największego z opracowań żydowskich, Midrasza Rabba poprzez Rambana, Rasziego, midrasz Pirke de Rabbi Eliezer, Targumów, Księgi Zohar oraz Legend Żydowskich informacja o śmierci żony Abrahama daje czytelnikowi możliwość spojrzenia na Rdz 23,1-2 poprzez gamę symboli, które mają bardzo silny fundament w tradycji.

1. Analiza Rdz 23,1-2

Fragment Rdz 23,1-2 jest częścią większej perykopy, którą lokuje się w Rdz 23,1-20. Dwa pierwsze wiersze, które stanowią centrum podjętych w tym artykule badań, są podsumowaniem życia Sary oraz informacją o jej śmierci i żałobie Abrahama. Kolejne wiersze od 3 do 20 są opisem skupiającym się wokół procedury zakupu przez protoplastę Izraela ziemi oraz jaskini, w której będzie mógł godnie pochować Sarę, ale też, gdzie sam spocznie po swojej śmierci.

Teksty natchnione (BH i LXX) zgodnie przekazują informację, że Sara zmarła mając sto dwadzieścia siedem lat: מָאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעֵים שָׁנָה oraz ἑτὴ ἑκατὸν εἴκοσι ἐπτὰ. Podobnie rzecz ma się z miejscem śmierci żony Abrahama, czyli Kiriath-Arba (קִרְיַת אַרְבָּע; πόλις Ἀρβὸκ) tj. w Hebronie w ziemi Kanaan.

Jeśli chodzi o wiek Sary, to liczba sto dwadzieścia siedem jest wynikiem błogosławieństwa, które żona Abrahama otrzymała od Boga. Dowodem na takie stwierdzenie jest chociażby Ps 90,10, który mówi, że „miarą naszych dni jest lat siedemdziesiąt”

zaś osiemdziesiąt wówczas, „gdy jesteśmy mocni”. Błogosławieństwo to wynika również z faktu, że Bóg pozwolił Sarze żyć dłużej, niż założył to w Rdz 6,3 wspominając, że człowiek nie będzie żył dłużej niż sto dwadzieścia lat. Jest to niezwykle ciekawe, bowiem nawet Mojżesz, pomimo że był wybranym przez Pana przywódcą mającym wyprowadzić Naród Wybrany z niewoli egipskiej, nie przekroczył stu dwudziestu lat², choć „siły go nie opuszczały, zaś wzrok jego nie był jeszcze przyćmiony” (Pwt 34,7) (Lemański 2014, 522-523).

Warto również zauważyć, że Sara jest jedyną spośród żon patriarchów, której wiek zostaje odnotowany. Zarówno w przypadku Rebeki jak i Lei tekst biblijny wspomina jedynie o ich śmierci i miejscu pochówku nie podając wieku (Rdz 49,31). J. Wenham zauważa, że Sara została po raz ostatni wspomniana w Rdz 21,12, kiedy nakazała wypędzić Izmaela. Od Rdz 21,22 aż do Rdz 22,24 została ona pominięta, co zdaniem egzegety obejmuje wydarzenia mogące się rozgrywać w ciągu trzydziestu pięciu lat. Wszystko, co wiemy o żonie Abrahama pomiędzy dziewięćdziesiątym a sto dwudziestym siódmym rokiem życia to to, że urodziła Izaaka (Rdz 21,1-4) oraz że zmarła trzydzieści siedem lat później (Rdz 23,1). Informacja o jej śmierci i długości przeżytych lat pojawia się jakby niespodziewanie. Tego typu zabieg literacki nie jest jednak wyjątkiem. Z podobnym wycofywaniem postaci z narracji biblijnej mamy w przypadku Abrahama. Ostatnie trzydzieści osiem lat życia patriarchy to jedynie wybór żony dla Izaaka (Rdz 24) oraz małżeństwo z Keturą (Rdz 25,1) (Hamilton 1995, 128). Trudno jest zatem stwierdzić, czy wiek żony Abrahama należy potraktować dosłownie. Jeśli ma on charakter jedynie symboliczny, to z całą pewnością liczba sto oznacza tu pełnię życia, dwadzieścia jest symbolem piękna, zaś siedem odwołaniem do nieskazitelności (Wenham 1994, 125).

Nie ulega wątpliwości, że Sara jest bardzo ważną postacią dla genealogii biblijnej. Postrzega się ją jako matkę narodu, który został zapowiedziany i obiecany przez Boga. J. Lemański zauważa, że informacja o wieku Sary jest dość typowa dla redakcji kapłańskiej (P). Nie można jednak powiedzieć tego o liczbie „sto”, która nie wpisuje się w tę tradycję. Trzeba jednak zauważyć, że tego typu wyjątki można spotkać chociażby w Rdz 17,17, który należy do P i w którym jednocześnie wspomina się o stuletnim Abrahamie (Lemański 2009, 127-153).

Drugą i niezwykle frapującą informacją dotyczącą śmierci Sary jest miejsce, w którym dokonało się życie małżonki Abrahama. Można zauważyć, że o ile termin „Moria” został wyjaśniony w Rdz 22,2 i przetrwał w postaci określenia „Pan widzi (ukazał się)”³ (Rdz 22,14), o tyle Kiriat-Arba (Rdz 23,2) zostało w czasach narratora przemianowane na Hebron. Kiriat-Arba (קִרְיַת אַרְבֶּעַ) dosłownie oznacza „miasto czterech”. Nazwa ta pochodzi od czterech osad rodzinnych skupiających się wokół Hebronu. Według tekstu biblijnego było to miasto Anakitów (Joz 15,13). Nazwę tę można też rozumieć w inny sposób. Być może

² Oczywiście Sara nie jest jedyną spośród bohaterów ST, którzy żyli ponad sto dwadzieścia lat. Przykładem jest chociażby Hiob, który osiągnął sto czterdzieści lat (Hi 42,16).

³ Najbardziej prawdopodobnym rdzeniem, od którego mógłby pochodzić termin „Moria”, jest czasownik מָרָא, oznaczający *ukazywać się, pojawiać się*, (Kubisiak 2022, 5-27).

chodzi o cztery mniejsze miasteczka, które tworzyły jedno większe skupisko aglomeracyjne. Możliwe też, że chodzi o cztery drogi, które prowadziły do jednego miasta. Nie brak też opinii, że może chodzić o cztery klany zamieszkujące cztery części jednego miasta. Tego typu analogii można szukać w tekście 1Krn 2,43, która mówi o czterech synach Chebrona. Przypuszcza się, że Kiriat (קִרְיַת) to zwrot mogący pochodzić od lokalnego bóstwa lub też od imienia założyciela miasta, który mógł być protoplastą plemienia Anakitów. Księga Jozuego nazywa go Arba, który zyskał miano „największego męża spośród Anakitów” (Joz 14,15). Co ciekawe Kiriat-Arba, tj. Hebron jest zgodnie z treścią Księgi Liczb siedem lat starsze od Soanu w Egipcie (Lb 13,22) (Gunkel 1901, 275).

W kontekście miejsca śmierci Sary zastanawiające jest, w jaki sposób małżonkowie znaleźli się w Kiriat-Arba. Tekst biblijny jasno wspomina, że ostatnim miejscem pobytu Abrahama była Beer-Szeba (Rdz 22,19b). Biorąc jednak pod uwagę nomadyczny charakter życia Abrahama, który wcześniej wielokrotnie przybywał do Hebronu (Rdz 13,18; 14,13.24; 18,1), można przypuszczać, że Sara zmarła podczas jednej z takich podróży. Oczywiście Abraham jest świadomy tego, że pochówek Sary w ziemi Kanaan ma niezwykle ważne znaczenie dla przyszłych pokoleń. Stąd też autor biblijny pomija wszystkie rytuały związane z żałobą i towarzyszącymi jej czynnościami, gdyż ważniejsza jest informacja o zakupie grobu⁴ i pochówku matki narodu (Lemański 2014, 524).

2. Literatura rabiniczna

Tradycja o śmierci Sary jest w literaturze rabinicznej niezwykle bogata. Poczynając od ciekawej interpretacji dotyczącej wieku żony Abrahama, kończąc zaś na bogatej symbolice terminu Kiriat-Arba. Można zauważyć, że zarówno wiek jak i miejsce śmierci Sary nie były przypadkowe. Okazuje się, że egzegeza żydowska ma w tej kwestii dużo do powiedzenia.

a. Midrasz Genesis Rabba

Genesis Rabba (*GR*) (Scherman 2010, 3) jest częścią większego zbioru określanego jako Midrasz Rabba. Jest to najstarszy komentarz haggadyczny poświęcony Torze Mojżeszowej. Za autora tego monumentalnego dzieła uważa się rabina Hoszaję, który żył i działał w chrześcijańskiej Palestynie ok. III w. po Chr (Rosik i Rapaport 2009, 318).

Genesis Rabba, Chayei Sarah 58§1 mówi:

בַּיָּמִים שֶׁיָּרְדָה מֵאָה שָׁנָה

Sara żyła sto lat

⁴ Zakup Makpeli od Efrona Chetyty jest dobrym przykładem obowiązującego w czasach patriarchów zwyczaju handlu i targowania się. Zgodnie z myślą i tradycją żydowską, jaskinia Makpela jest pierwszym miejscem, które Abraham kupił na własność zyskując w ten sposób skrawek własnej ziemi w kraju Kanaan, (Kubisiak 2021, 61-77).

W pierwszym paragrafie tekst *GR* odwołuje się do Ps 37,18, który mówi, że Pan jest tym, który zna ludzi nienagannyh, dlatego ich dziedzictwo będzie trwać na wieki. Zatem wiersz ten odwołuje się do ludzi sprawiedliwych, którzy dzięki swemu postępowaniu stają się doskonali, a co za tym idzie, również lata ich życia stają się doskonałe. W związku z tym tekst midraszu stwierdza, że kiedy Sara miała dwadzieścia lat wyglądała jakby miała siedem, zachowując przy tym urodę siedmiolatki. Kiedy zaś miała sto lat, wyglądała jakby miała dwadzieścia⁵. Jej wygląd stał się doskonały ze względu na to, że była osobą sprawiedliwą. Warto w tym miejscu zauważyć, że choć *GR* wspomina jedynie o stu latach życia żony Abrahama, to porównanie siedmiolatki i dwudziestolatki jest nawiązaniem do stu dwudziestu siedmiu lat, o których wspomina tekst BH (מָאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעֵים שָׁנָה וְשְׁנַיִם שָׁנָה וְשְׁנַיִם שָׁנָה) (Rdz 23,1).

Po raz pierwszy pełny wiek Sary zostaje podany w *Genesis Rabba*, Chayei Sarah 58§3, gdzie napisano:

מָאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעֵים שָׁנָה

[Sara żyła] sto lat, dwadzieścia lat i siedem lat

W tym miejscu midrasz przytacza następującą historię. Rabi Akiwa usiadł i zaczął objaśniać słowa Tory. Zauważył jednak, że część jego słuchaczy popada w drzemkę. Rabi chcąc ich przebudzić nawiązał do biblijnej Księgi Estery. Zapytał, dlaczego Estera została uznana za właściwą, aby rządzić nad stu dwudziestoma siedmioma prowincjami? Jaka była jej zasługa? Zdaniem Rabiego Akiwy stała się godna ze względu na Sarę, której żywot trwał sto dwadzieścia siedem lat. Estera zaś była potomkinią Sary. Żona Abrahama prowadziła ją ze skromnością i prawością, dzięki czemu otrzymała władzę. Tak jak nagrodą dla Sary była długość życia, tak nagrodą dla Estery była funkcja zarządcy nad prowincjami (*GR*, Chayei Sarah 58§3, pkt. 17-18)⁶.

Bardzo ciekawą interpretację przedstawia midrasz wspominając o miejscu, w którym zmarła żona Abrahama. W traktacie Chayei Sarah 58§4 można przeczytać:

וְתַמַּת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע

I umarła Sara w Kiriat-Arba

Od samego początku tekst midraszu wychodzi od stwierdzenia, że Kiriat-Arba oznacza „miasto czterech”. Istnieją dwie interpretacje tego typu określenia. Pierwsza wywodzi się od nazw geograficznych, druga zaś jest związana z czterema mieszkańcami tych rejonów. Jeśli chodzi o pierwszy powód, to warto zacząć od terminu Eszkol (אֶשְׁכּוֹל), który wywodzi się od nazwy doliny, w której Izraelici odcieśli gałązkę winnego grona (Lb 13,22-24). Kolejna nazwa to Mamre (מַמְרֵי), w okolicach którego znajdowała się pieczara Makpela – miejsce pochówku Sary, pozostałych patriarchów i ich żon (Rdz 23,19) oraz miejsce, w którym

⁵ Tego typu interpretacja wynika z faktu, że według *GR* siedmioletnia dziewczynka jest bardziej piękna i nieskalana niż dwudziestolatka. Stąd Sara w dwudziestym roku życia zachowała urodę siedmiolatki nie potrzebując żadnych ozdób podkreślających wygląd. Pomimo dojrzewającego wieku uroda Sary nadal się poprawiała i udoskonalała. *MR*, Chayei Sarah 58§1, pkt. 4.

⁶ Tekst biblijny wspomina, że królem stu dwudziestu siedmiu państw był Aswerus (אַשְׁוֵרֻשׁ) (Est 1,1).

mieszkał Izaak wraz z rodziną (Rdz 35,27). Trzecia propozycja to nazwa Kiriath-Arba, zaś czwarta to Hebron. Jeśli zaś chodzi o drugą interpretację, to *GR* wspomina, że omawiana nazwa pochodzi od czterech sprawiedliwych mężów, którzy żyli w tych rejonach w epoce Abrahama. Byli to Aner, Eszkol, Mamre oraz oczywiście Abraham. Według midrasza sprawiedliwość tych mężów wiązała się z tym, że byli oni obrzezani jak Abraham (*GR*, *Chayei Sarah* 58§4, pkt. 19-23).

Innym nawiązaniem do nazwy „miasto czterech” jest odwołanie się do faktu, że czterema sprawiedliwymi mężami, którzy żyli na tej ziemi, byli zarazem czterej patriarchowie Izraela. W pierwszej kolejności Adam – pierwszy człowiek, potem Abraham, protoplasta Narodu Wybranego, następnie Izaak oraz ostatni z patriarchów - Jakub. Zgodnie z tą interpretacją nazwa ta ma również swoją genezę w postaciach czterech żon pierwszych patriarchów - Ewy, Sary, Rebeki oraz Lei. Na koniec tekst midraszu odwołuje się do właściciela Kiriath-Arba, Anaka – pochodzącego od gigantów oraz do jego trzech synów⁷ (*GR*, *Chayei Sarah* 58§4, pkt. 24).

Genesis Rabba stanowi niezwykle bogate źródło wyjaśniające tradycję śmierci Sary. Wyraźnie widać, że rabiniczne analizy są zakorzenione głęboko w tekście biblijnym. Zarówno wiek Sary jak i miejsce jej śmierci zostają dogłębnie przeanalizowane i poparte przykładami odwołującymi się do Tory. Większość żydowskich komentatorów opiera się na tekście Midrasza Rabba, dlatego też dość trudno jest w ich opracowaniach doszukać się czegoś nowego.

b. Raszi

Raszi to skrót od rabi Szlomo Iicchaki. Żył w latach 1080-1174. Był autorem najważniejszych komentarzy do Talmudu i Tanachu. Ciekawostką jest, że pierwszy komentarz do Talmudu, który wydano drukiem, był właśnie autorstwa Rasziego. Ukazał się w Rzymie ok. 1470 r. Rabi Szmuel był dyrektorem Jesziw w Niemczech oraz we Francji. Jego komentarze wyróżniają się tym, że dokładnie oddają główną ideę tekstu oraz są dość zwarte w treści (Pecaric 2003, 543).

W komentarzu do parasy *Chayei Sarah* Genesis 23,1 Raszi odwołuje się do tekstu biblijnego, który brzmi:

וַיְהִי חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וָשֵׁשֶׁסָּבַע שָׁנִים

I żyła Sara sto dwadzieścia siedem lat

Raszi zauważa, że tekst ten w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „I żyła Sara sto lat, dwadzieścia lat i siedem lat”. Słowo *שָׁנָה* zostało umieszczone po każdej części liczebnika, aby pokazać, że liczba sto dwadzieścia siedem nie może zostać potraktowana jako jedna

⁷ Raszi w swoim komentarzu do Rdz 23,2 wymienia trzech synów z imienia. Są to Achiman, Szeszaj i Talmaj, którzy byli Anakitami (Lb 13,22). W przeciwieństwie do *GR* nie podaje jednak imienia ich ojca, (Yisrael i Herczeg 1999, 242).

spójna całość, lecz trzeba ją podzielić na trzy oddzielne. Stąd liczba sto oznacza, że Sara była kobietą bezgrzeszną, bowiem jej dusza była w tym wieku czysta jak u dwudziestolatki. Raszi pyta jednak: w jaki sposób można dwudziestoletnią kobietę uważać za bezgrzeszną? Otóż można, ponieważ w tym wieku nie mogła jeszcze podlegać jakiegokolwiek karze. Tak też, gdy miała sto lat, była bezgrzeszna. Z kolei, gdy Sara miała lat dwadzieścia, wówczas była piękna i nieskalana jak siedmiolatka (Raszi, *Parashas Chayei Sarah* 23,1, pkt.1).

Na koniec swoich rozważań Raszi powołuje się na krótki fragment kończący Rdz 23,1, który brzmi:

שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה

lata życia Sary

Rzeczownik, który po raz kolejny został tutaj użyty, to „lata” (שְׁנָה). Zdaniem Rasziego nie sposób dopatrzeć się wyraźnego wskazania, które określałoby którąś z liczb. Zatem wszystkie lata życia Sary powinny zostać potraktowane równo (Herczeg 1999, 242; Yochanon 2018, 17-21) (Raszi, *Parashas Chayei Sarah* 23,1, pkt.1).

c. Ramban

Rabin Mosze ben Nachman określany jest często jako Nachmanides. Żył w latach 1194 - 1270. Uchodzi za jednego z najwybitniejszych komentatorów Tory. Napisał ponad pięćdziesiąt komentarzy na temat Taachu, Talmudu i prawa żydowskiego. Swoje dzieła poświęcał również na rozważania filozoficzne, medycynę i kabałę. Żył w Hiszpanii (Gerona), gdzie założył jeshiwę (Pecaric 2001, 381).

W komentarzu Rambana, *Parashas Chayei Sarah* 23,1 można przeczytać:

מֵאַה שְׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה

sto lat i dwadzieścia lat

Ramban twierdzi, że interpretacja wieku Sary zaproponowana przez Rasziego⁸ nie jest rozsądna. Powołuje się tutaj na Rdz 25,17, gdzie wspomina się o wieku Izmaela. Nachmanides zauważa, że Tora w stosunku do Izmaela używa tego samego wyrażenia co przy latach Abrahama. Istotna różnica polega jednak na tym, że lata życia pierwszego syna protoplasty Izraela nie były równe pod względem dobroci. Wynika to z faktu, że na początku był Izmael człowiekiem niegodziwym, zaś pokutę rozpoczął dopiero pod koniec swego życia. Zdaniem Rambana trzy składowe liczby wieku Sary nie mogą być ze sobą zrównane, lecz powinny być objaśniane jako odrębne jednostki liczbowe. Potraktowanie wieku Sary jako jednej spójnej liczby nie wynika z powtórzeń słowa שְׁנָה, lecz z obcego wyrażenia, które znalazło się na końcu omawianego wersetu⁹. Nachmanides zauważa również, że wiek Abrahama tłumaczy się w zupełnie inny sposób niż w przypadku Sary (Scherman i Zlotowitz 2004, 510-511).

⁸ Mówiąc o wieku żony Abrahama Raszi opiera się w pełni na tekście Genesis Rabba, Chayei Sarah 58§1-2.

⁹ Niestety Ramban nie przytacza wyrażenia, które określa jako obce.

Należy zauważyć, że komentarz Rambana wydaje się być niejasny. Opisując fragment Rdz 23,1 rabin podaje argumenty, które nie do końca znajdują odniesienie w tekście i tradycji biblijnej. Tora również nie jest w tym miejscu konsekwentna, ponieważ wychodzi z założenia, że jedynie osoby, które były sprawiedliwe, zasługują, aby podać wiek ich życia. Skoro więc Izmael nie został uznany za sprawiedliwego, dlaczego Tora wspomina o jego wieku, zaś Ramban porównuje opis Rdz 25,7 z wiekiem żony Abrahama? (Pecaric 2001, 156).

d. Radak

David Kimchi (Radak) był rabinem, komentatorem biblijnym, gramatykiem i filozofem. Żył w latach 1160-1235 we Francji. Często brał udział w dysputach w obronie judaizmu. Nie popierał działalności filozoficznej Rambana. Komentarze Radaka do Tanachu ukazują jego mistrzostwo zwłaszcza w kwestii gramatyki hebrajskiej, przez co należą do podstawowej literatury rabinicznej i są często przywoływane (Grunhaus 2003, 319-320).

Komentując Rdz 23,1 Radak przywołuje tekst biblijny nie używając przy tym wokalizacji:

יהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים

I umarła Sara w wieku stu dwudziestu siedmiu lat

Już na samym początku zwraca uwagę kunszt gramatyczny komentatora, który swoją uwagę w całości poświęca rzeczownikowi שָׁנָה. Zauważa, że w jednym zdaniu Rdz 23,1 słowo „rok” czy też „lata” zostało użyte aż trzykrotnie, podczas gdy wystarczyłoby wykorzystać je tylko raz. Radak twierdzi, że tego typu marnotrawstwo jest w Biblii dość powszechne. Dla przykładu odwołuje się do Rdz 6,9, gdzie imię Noe (נֹחַ) zostało użyte aż trzy razy w jednym wierszu. Podobna sytuacja ma miejsce w Lb 8,19, gdzie zwrot „synowie Izraela” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) zastosowano aż pięć razy w jednym wierszu. Analogiczna sytuacja ma miejsce również w Rdz 25,7, gdzie mowa jest o śmierci Abrahama oraz w przypadku śmierci Izmaela (Rdz 25,17), gdzie słowo שָׁנָה powtórzono aż trzy razy. Radak zdaje sobie sprawę z faktu, że święty język Biblii musi być precyzyjny i jednoznaczny. W związku z tym, gdy mowa jest o dużej liczbie lat, wówczas słowo שָׁנָה pojawia się w liczbie pojedynczej, z kolei gdy liczba lat jest mniejsza niż dziesięć, wówczas rzeczownik przyjmuje formę liczby mnogiej - שָׁנִים. Komentator zauważa również, że istnieje haggadyczne podejście do zbędnego używania słów, które bez wątplenia ma tutaj miejsce. Otóż chodzi o to, że w chwili swojej śmierci Sara była niewinna, czysta i piękna, co odpowiada kolejno liczbom siedem i dwadzieścia. Zatem ze względu na to, że שָׁנָה występuje na początku wiersza Rdz 23,1, tekst został podsumowany słowami שָׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה (lata życia Sary) (Radak on Genesis 23:1) (Munk 2006, 460-462).

Radak nie wspomina nic na temat miejsca śmierci żony Abrahama. Być może nie chciał on powielać tradycji identyfikującej Kiriath-Arba z „miastem czterech”.

e. Pirke de Rabbi Eliezer

Midrasz Pirke de Rabbi Eliezer (*PdRE*) jest bardzo ważnym dziełem rabinicznym pochodzącym ze szkoły tannaickiej¹⁰ z okresu ok. I wieku po Chr. Po raz pierwszy midrasz został opublikowany w Konstantynopolu, zaś jego autorstwo przypisuje się Eliezerowi ben Hyrkanusowi. Dzieło to jest bardzo często cytowane i wykorzystywane w nauce Tory, co świadczy o tym, że odgrywa ono ważną rolę w literaturze rabinicznej (Adelman 2009, 3).

W rozdziale trzydziestym trzecim, który został zatytułowany „Śmierć Sary i historia Izaaka oraz Rebeki”, midrasz prezentuje bardzo ciekawą historię związaną ze śmiercią Sary. Kiedy Abraham wracał z góry Moria¹¹ (Rdz 22,1-19), na której miał dokonać ofiary z Izaaka, Sammael¹² dowiedział się, że Bóg jedynie wystawił Abrahama na próbę i ostatecznie nie zażądał ofiary z Izaaka. W związku z tym Szatan zapłonął gniewem i postanowił udać się do Sary, by przedstawić jej nieprawdziwą informację o śmierci jej syna. Poszedł więc do żony Abrahama i zapytał ją: Czy słyszałaś co się wydarzyło? Kiedy Sara zaprzeczyła, wówczas Sammael poinformował ją, że Abraham wziął Izaaka i złożył go w ofierze na ołtarzu całopalnym. Kiedy Sara usłyszała te słowa, zaczęła głośno płakać i lamentować. Midrasz informuje, że uczyniła to trzy razy, co było odpowiednikiem trzech przedłużonych dźwięków wydobywających się z szofaru. Najpierw wydała z siebie trzy ciągłe nuty, potem zaś trzy przerywane. Następnie jej dusza „uciekła i umarła”. *PdRE* informuje, że gdy Abraham wrócił do domu, stwierdził, że Sara nie żyje. Skąd wrócił? Z góry Moria, bowiem Pismo Święte mówi, że: „Przyszedł Abraham, aby opłakiwać Sarę” (Rdz 23,2) (*PdRE* XXXII, 8-9) (Friedlander 2020, 233-234).

f. Targumy

Omawiając źródła żydowskie nie sposób pominąć targumów¹³. Choć do analizowanej kwestii nie wnoszą one nic nowego, to jednak warto zwrócić uwagę na treść Targumu Neofiti 1, który we fragmencie Rdz 23,2 mówi,

ומיתת שרה בקרתהות דארבעתי אבהתא היא חברון בארעא דצנען

Zmarła Sara w mieście czterech Patriarchów, czyli w Hebronie w kraju Kanaan

¹⁰ Na kartach pism rabinicznych tannaici określani są często jako „mędracy” (חכמים). Swoje nauki i poglądy prezentowali zazwyczaj w formie dysput i sporów. Ich wypowiedzi przybierały też formy opinii ewentualnie czynów, które powinny przemawiać do słuchacza jeszcze wyraźniej niż słowa. Tradycja wymienia sześć pokoleń tannaitów (Wróbel 2013, 47); (Wróbel 2017, 69-73).

¹¹ Literatura rabiniczna powszechnie nazywa Morię „górami”. Jest to związane z tradycją, która utożsamia miejsce ofiarowania Izaaka – kraj Moria (אֶרֶץ מוֹרְיָה) (Rdz 22,2) z górą Moria (הַר מוֹרְיָה) (2Krn 3,1) w Jerozolimie, na której Salomon rozpoczął budowę Świątyni dla Pana, (Kubisiak 2022, 5-27).

¹² Sammael (סמאל) jest odzwierciedleniem Szatana. Księga Jubileuszy nazywa go Matsemą. Według Jub. 17,15 to on miał namówić Boga, aby wystawił Abrahama na próbę. Czyni to stawiając protoplastę Izraela w niekorzystnym świetle. Twierdzi, że większą miłością darzy on Izaaka niż samego Boga, (VanderKam 2018, 562-563).

¹³ Targum Onkelosa jak i Targum Pseudo-Jonatana są zgodne z tekstem BH, (Drazin i Wagner 2006, 141); (Maher 1992, 82).

Miejsce, w którym zmarła Sara, jest określane mianem miasta „czterech patriarchów”. Związane jest to nie tylko z tradycją żydowską, ale i z wczesnochrześcijańską, która utożsamia Hebron z miejscem pochówku Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba. Warto wspomnieć, że niektóre manuskrypty¹⁴ biblijne zamiast określenia „miasto czterech patriarchów”, używają nazwy „miasto wojowników”, które również utożsamiają z Hebronem w kraju Kanaan (Wróbel 2014, 200-201). Dla odmiany Targum Jerozolimski mówiąc o śmierci Sary wspomina, że miało to miejsce w „mieście gigantów” (בְּקִרְיַתְהוֹן דְּגִיגָרִיאַ).

g. Księga Zohar

Wśród źródeł rabinicznych, które omawiają śmierć Sary, warto odwołać się do Księgi Zohar, która stanowi kabalistyczny komentarz do Pięcioksięgu Mojżeszowego. Kabała jest ważną gałęzią duchowości żydowskiej, która pozwala na nieco inną interpretację tekstu biblijnego poprzez zagadnienia dotyczące natury Boga, powstania i kształtu świata, natury, duszy, grzechu itp.

Traktat *Chayei Sarah* 3:13 wspomina:

וַיְהִי סֵי שָׂרָה

A życie Sary było

Księga Zohar zadaje pytanie, dlaczego Sara jest jedyną kobietą, której śmierć zostaje wspomniana w tekście biblijnym? Odpowiadając na to pytanie rabi Chiya słusznie zauważa, że to nieprawda, ponieważ Rdz 35,19 wspomina o śmierci Racheli, która została pochowana w drodze do Efrata, czyli Betlejem. Poza tym Lb 20,1 mówi o miejscu śmierci i pochówku Miriam, czyli Kadesz. Również Rdz 38,12 wspomina o śmierci Szui, żony Judy (Yochai 2003, 10).

W innym miejscu traktatu *Chayei Sarah* 11:62 komentuje:

וּמָתָה שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבֶּעַ

I umarła Sara w Kiriath-Arba

Odnosząc się do tego krótkiego fragmentu rabi Aba zauważa, że spośród wszystkich kobiet na świecie jedynie w przypadku Sary została podana liczba jej lat oraz miejsce, w którym została pochowana. Na kartach Pisma Świętego żadna inna kobieta nie została w taki sposób wyróżniona. To pokazuje, że Sara była wyjątkową kobietą, która zyskała sobie przychylność Boga (Yochai 2003, 44).

h. Legendy Żydowskie

Legendy Żydowskie (*LŻ*) są zbiorem mitów i legend, które ściśle wiążą się z tradycjami żydowskimi. Legendy te są osnute wokół tekstu biblijnego, nie mają jednak żadnego podłoża

¹⁴ Wśród nich należy wymienić: Manuskrypt Leipzig (MsL), Manuskrypt Nürnberg (MsN) oraz Manuskrypt Vatican (MsV).

teologicznego. Data powstania tego dzieła pozostaje nieznana. Nie zmienia to jednak faktu, że treść *LŻ* jest niezwykle ciekawa i ważna dla tradycji, co sprawia, że warto do nich sięgnąć przy badaniu omawianego fragmentu Rdz 23,1-2.

Rozdział piąty, w punktach od 261 do 264 został poświęcony śmierci żony Abrahama oraz przygotowaniom do pogrzebu. Treść dotycząca śmierci Sary bazuje w znacznej mierze na Midraszu Tanchuma, choć w niektórych fragmentach narracja jest nieco bardziej rozbudowana. *LŻ* wspominają, że podczas gdy Abraham składał Bogu ofiarę z Izaaka w kraju Moria, Szatan udał się do Sary przybierając postać pokornego i cichego starca. Zapytał ją: „Czy wiesz, co Abraham uczynił dziś twemu jednemu synowi? Wziął Izaaka, zbudował ołtarz i zabił go na tym ołtarzu składając w ofierze. Pomimo płaczu i zawrota głowy Izaaka, Abraham nawet nie spojrzał na syna i nie zlitował się nad nim”. Kiedy Szatan dokończył swoją mowę, pokłonił się Sarze i odszedł od niej. Żona Abrahama uznała go za mędrca, który był zarazem naocznym świadkiem tragicznego zdarzenia. Wówczas podniosła głos i zapłakała gorzko. Wykrzychała z żalu: „O mój synu, Izaaku, mój synu, gdybym tego dnia umarła zamiast ciebie, boleję nad tobą!”. Następnie Sara wyraziła żal wołając, że wychowywała swego jedynego syna jedynie po to, aby zginął od noża i ognia. W tak wielkim bólu wyraziła również swoją pokorę uwielbiając Boga, który obdarzył ją Izaakiem, chłopcem, który nie zawahał się przekroczyć polecenia Bożego. „Ty jesteś sprawiedliwy, Panie, Boże nasz, bo wszystkie Twoje dzieła są dobre i prawe, bo i ja raduję się słowem, które nakazałeś, i chociaż moje oko gorzko płacze, moje serce się raduje”. Po tych słowach Sara złożyła głowę na łonie jednej ze swych służących, po czym „zniecierpliwiała jak kamień” (*LŻ*, 1:5:261) (Ginzberg 1909, 1:5:261).

To jednak nie oznaczało, że Sara umarła. Tekst *LŻ* mówi dalej, że Sara podniosła głowę i udała się w drogę pytając o Izaaka. Krążyła tak po okolicy, aż dotarła do Hebronu. Nikt jednak nie był w stanie jej powiedzieć, co wydarzyło się z jej synem. Słudzy Sary dotarli nawet do domu Sema i Ebera¹⁵, lecz nie znaleźli Izaaka. Wówczas Szatan – ponownie w postaci starca – powrócił do Sary i oznajmił jej, że Abraham nie zabił Izaaka oraz że syn jej żyje. Gdy Sara usłyszała te słowa, wybuchła gwałtownym uniesieniem, zaś jej dusza „oszałała z radości” (*LŻ*, 1:5:262).

W tym czasie Abraham wraz z Izaakiem wrócili z kraju Moria¹⁶ do Beer-Szeby. Dostrzegając nieobecność Sary zaczęli jej szukać, lecz nie byli w stanie znaleźć. Kiedy o nią zapytali, powiedziano im, że Sara udała się do Hebronu, aby szukać męża i syna. Zatem Patriarcha wraz z synem udali się do Hebronu, gdzie zastali Sarę martwą. Izaak wpadł w rozpacz wołając: „O matko moja, matko moja, jakżeś mnie opuściła i dokąd poszłaś?”. Tekst legend zaznacza bardzo wyraźnie, że również Abraham oraz towarzyszący mu słudzy

¹⁵ Chodzi o Sema, syna Noego (Rdz 10,1) oraz o jego potomka Ebera, syna Szelacha (Rdz 11,14).

¹⁶ Treść legendy nie pokrywa się z tekstem biblijnym, ponieważ zgodnie z Rdz 22,19 Abraham powraca do Beer-Szeby bez Izaaka. Z Patriarchą wracają jedynie słudzy. Postać Izaaka znika z narracji biblijnej na trzy lata. Tekst biblijny wspomina o nim dopiero w Rdz 24,67, kiedy dochodzi do ślubu z Rebeką.

opłakiwali Sarę „żałobą wielką i ciężką”. Ojciec Izaaka nawet nie modlił się nad ciałem Sary, lecz opłakiwał żonę i spędzał czas na żałobie. *LŻ* zaznaczają, że Abraham miał powód do tego, aby opłakiwać swoją żonę, bowiem nawet w chwili śmierci zachowała ona „piękno swej młodości” oraz „niewinność swego dzieciństwa” (*LŻ*, 1:5:263).

Tekst *Legend Żydowskich* zaznacza, że śmierć Sary była nie tylko wielką stratą dla Abrahama i Izaaka, ale przede wszystkim dla całego kraju. Dopóki Sara żyła, w kraju panowały pomyślność i porządek, zaś po jej śmierci pojawiło się zamieszanie. Co ciekawe, płacz i lament były tak powszechne, że Abraham zamiast opłakiwać żonę musiał pocieszać innych. Przemówił zatem do pogroźonego w żałobie ludu: „Dzieci moje, nie bierzcie sobie zbyt do serca odejścia Sary. Proszę was, dajcie mi teraz miejsce pochówku [...] nie jako dar, lecz za pieniądze”. Zgodnie z tradycją Abraham zakupił jaskinię Makpela, w której złożył ciało swej żony. Było to to samo miejsce, w którym pochowano Adama i Ewę – pierwszych rodziców (*LŻ*, 1:5:264.267).

Jak już wspomniano, *Legendy Żydowskie* nie stanowią dzieła, które można potraktować jako opracowanie teologiczne. Dodatkowe wątki oraz ubogacająca je narracja sprawiają jednak, że opowieść o śmierci Sary zyskuje ciekawe dopełnienie pomagające zrozumieć tekst natchniony i ubogacić wyobraźnię czytelnika zaciekawionego narracją Rdz 23,1-2.

Podsumowanie

Tekst Rdz 23,1-2 jest jedynym biblijnym opisem, który wspomina o wieku i miejscu śmierci kobiety w Pięcioksięgu. Biorąc pod uwagę, że rola Sary w tradycji starotestamentalnej jest ogromna, nie powinno dziwić, że autor Księgi Rodzaju bardziej szczegółowo wspominał o ostatnich chwilach żony Abrahama. Liczba sto dwadzieścia siedem, czyli suma lat życia Sary zawiera w sobie wiele symboli, które egzegeza chrześcijańska odkrywa i poznaje dzięki szczegółowej analizie biorącej początek w tradycji rabinicznej. Podobnie jest w przypadku nazwy Kiriat-Arba – „miasto czterech”, którego odniesienie do czterech gigantów zamieszkujących niegdyś okolice Hebronu można również znaleźć w literaturze żydowskiej. Trzeba zatem zauważyć niezwykłą zależność pomiędzy dwoma religiami, które bazują na swoich tradycjach i wzajemnie się uzupełniają. Choć nie zawsze można dostrzec taki konsensus, to jednak w przypadku Rdz 23,1-2 wyraźnym spoiwem pozostaje osoba Sary. Jest ona bowiem bardzo ważną postacią dla obu tradycji, które upatrują w żonie Abrahama matkę narodu, oddaną służebnicę Boga oraz wzór kochającej i gotowej do poświęceń żony oraz matki. Niezwykła symbolika, która narosła wokół Rdz 23,1-2, jeszcze bardziej ubogaca tekst biblijny. Staje się on dla czytelnika bardziej zrozumiały i bez wątpienia jeszcze ciekawszy. Daje to możliwość dokładniejszego poznania żony Abrahama – kobiety, której cicha obecność w tekście biblijnym jest fundamentem rodzącego się państwa i narodu izraelskiego.

Literatura

- Adelman, R. 2009. *The Return of the Repressed: Pirke de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*. Leiden-Boston: Brill.
- bar Yochai, S. 2003. *The Zohar. Chayei Sarah – Toldot. Vol. IV*. New York, NY – Los Angeles: The Kabbalah Centre International Inc.
- Daniélou, J. 2022. Judeochrześcijaństwo heterodoksyjne. *Teologia judeochrześcijańska*. Kraków: WAM, 68-110.
- Drazin, I., Wagner, S. 2006. *Onkelos on the Torah. Understanding the Bible Text. Genesis*. Jerusalem: Grafen Publishing House.
- Friedlander, G. 2020. *Pirkê de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi the Great*. London-New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO.LTD, The Bloch Publishing Company.
- Ginzberg, L. 1909. *The Legends of the Jews*. New York: Public Domain.
- Goldingay, J. 2020. *Genesis*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Grunhaus, N. 2003. The commentary of Rabbi David Kimhi on proverbs: A case of mistaken attribution. *Journal of Jewish Studies* 54/2, 311-327.
- Gunkel, H. 1901. *Genesis*. Göttingen: Vandenhieck&Ruprecht.
- Hamilton, V. 1995. *The Book of Genesis. Chapters 18-50*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Herczeg, Y. I. Z. 1999. *Rashi. The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis*. New York: Mesorah Publications.
- Kubisiak, P. 2022. Czy Moria jest świętą górą Boga? Terminologia, dzieje i archeologia miejsca. *Collectanea Theologica* 92/1, 5-27.
- Kubisiak, P. 2021. Jaskinia Makpela (mi'arat hammakpelah). Tradycja żydowska i archeologia świętych grobów w Hebronie. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29/2, 61-77.
- Lemański, J. 2009. Grób jako znak prawa własności ziemi? Rdz 23 i jego przesłanie teologiczne. *Roczniki Biblijne* 1/56, 127-153.
- Lemański, J. 2014. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Maher, M. 1992. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Munk, É. 2006. *Hachut Hameshulash. Vol. II, Chayei Sarah-Vayechi: Mikraot Gedolot, multicommentary on Torah/ Chananel Rabbeinu; Samel ben Meir (Rashbam); Kimchi David; Seforno Ovadiah; Munk Élie (Eliyahu)*. New York – Yerusalem: Lambda Publisher.
- Pecaric, S. 2001. *Tora Pardes Lauder. Księga Rodzaju*. Kraków: Stowarzyszenie Pardes Lauder.
- Pecaric, S. 2003. *Tora Pardes Lauder. Księga Wyjścia*. Kraków: Stowarzyszenie Pardes.
- Rosik, M., Rapapor, I. 2009. *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Scherman, N., Zlotowitz, M. 2004. *Ramban. The Torah: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated*. New York: Mesorah Publications.
- Scherman, N., Zlotowitz, M. 2010. *The Midrash Wasserman Edition of Bereishis/Genesis. Vol. II: Lech Lecha-Toldos*. New York: The ArtScroll Series/Kleinman Edition Midrash Rabbah.
- VanderKam, J. C. 2018. *Jubilees 1-50. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wenham, G. 1994. *Genesis 16-50*. Dallas: Word Books Publisher.

- Wróbel, M. 2013. *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wróbel, M. 2014. *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*. Lublin: Gaudium.
- Wróbel, M. 2017. *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin: Gaudium.
- Yochanon, J. 2018. *Directions in Rashi. The Technique, Content, and Principles of Rashi's Commentary on the Chumasch*. Jerusalem: Feldheim Publishers.

 **(Nie) szata zdobi człowieka.
O znaczeniu ubioru w podwójnym dziele
św. Łukasza**

Streszczenie: Ubranie odgrywa znaczącą rolę w życiu człowieka. Jego zapewnienie należy do podstawowych potrzeb ludzkich, ochrania ono ciało, zdobi człowieka, niekiedy wskazuje na jakieś szczególne wykonywane przez kogoś zadanie lub piastowany przez niego urząd. *Łukasz, który jest doskonałym obserwatorem i narratorem, poświęca wiele uwagi ubraniom, ich rodzajom, używaniu i znaczeniu, i to w różnych momentach życia. Poprzez ukazywanie sposobu ubierania się poszczególnych osób dokonuje swoistej charakterystyki postaci, a zwłaszcza Jezusa i Jana Chrzciciela. W ten sposób buduje paradygmaty życia rodzinnego, ubioru czy stylu życia. Jego postępowanie z pewnością nie stoi w sprzeczności ze słowami Jezusa: „życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie” (Łk 12,23).*

Słowa kluczowe: ubiór, Ewangelia wg św. Łukasza, Dzieje Apostolskie

(Not) Clothes Make a Man. On the Importance of Clothing in the Double Work of St. Luke

Abstract: Clothing plays a significant role in a person's life. To be clothed is one of the basic human needs; clothing protects the body, adorns the wearer, and sometimes indicates a special task performed by someone or an office held by him. Luke, who is an excellent observer and narrator, draws a lot of attention to clothes, their types, use and meaning, at various moments in life. By showing the way individual people dress, he characterizes these figures, especially Jesus and John the Baptist, in a particular manner. In this way he builds paradigms of family life, clothing and lifestyle. Luke's course of action certainly does not contradict the words of Jesus: "life is more than food, and the body than clothing" (Luke 12:23).

Keywords: clothing, Gospel according to St. Luke, Acts of the Apostles

Ubranie odgrywa znaczącą rolę w życiu człowieka. Jego zapewnienie należy do podstawowych potrzeb ludzkich, ochrania ono ciało, zdobi człowieka, niekiedy wskazuje na jakieś szczególne wykonywane przez kogoś zadanie lub piastowany przez niego urząd oraz może podkreślać bądź wyrażać jego indywidualny charakter (Müller 2012, 133-134). Już filozof Platon (427-347 p. Chr.) w swoim słynnym dziele „Państwo” stwierdza, „że pierwsza i największa z potrzeb to wytwarzanie pożywienia, aby istnieć i żyć [...] Druga, to potrzeba mieszkania, trzecia ubrania i tym podobnych rzeczy” (369B) (Platon 2003, 63)¹. W podobnym duchu pisze starotestamentalny mędrzec Syrach: „*Pierwsze potrzeby życia: woda, chleb, odzienie i dom, by osłonić nagość*” (29,21). Nie dziwi więc fakt, że Łukasz, który „bada dokładnie wszystko” (por. Łk 1,3), kreśląc w Ewangelii „holistyczny obraz życia rodzinnego” (Najda 2019, 75), zwraca również uwagę na ubiór.

1. Potrzeba ubrania

W Dziejach Apostolskich, drugiej księdze podwójnego dzieła ewangelisty, znajdujemy opowiadanie o cudownym wskrzeszeniu Tabity (Dz 9,36-43), „pewnej uczennicy” mieszkającej w Jafie, która miała przydomek Gazela (Dz 9,36). „Czyniła ona dużo dobrego i dawała hojne jałmużny” (Dz 9,36) – tak zostaje zaprezentowana. Zrozumiałym jest, że mieszkańcy Jafy po jej śmierci są poruszeni i przeżywają żałobę. Posyłają po Piotra, który przebywał w Liddzie, niedaleko Jafy. Gdy przybywa Apostoł, otaczają go zebrane przy zmarłej Tabicie wdowy i pokazują mu „chitony i płaszcze” (Dz 9,39), które zmarła zrobiła im za życia. Wśród skąpych danych o życiu i osobie Tabity, nie mamy informacji o jej chorobie czy też o przyczynie jej śmierci, a mocno zaznaczona została jej działalność zawodowa ukierunkowana na wytwarzanie ubrań, z których cieszą się ludzie także po jej śmierci. Łukasz ukazuje Tabitę jako sumienną kobietę, paradygmat osoby otwartej na potrzeby innych, która wychodzi naprzeciw podstawowym potrzebom ludzkim dotyczącym zapewnienia ubrania (Müller 2012, 135-136). Jej cudowne wskrzeszenie przez Piotra sprawia z pewnością wielką radość chrześcijanom z Jafy (Jervell 1998, 197).

Opowiadanie to świadczy jednoznacznie, że Łukasz interesuje się ubiorami, ponieważ rozróżnia tu między chitonami² a płaszczami (Dz 9,39), czyli między koszulami a ubraniami wierzchnimi. Podobnie rozróżnienie spotykamy też w Łk 6,29, gdy Jezus poucza, jak zachować się w sytuacji napaści przez zbójców: „Jeśli zabiera ci płaszcz, nie broń mu

¹ Wśród „zdawałoby się drobnych zasad prawa”, „które poprzednie pokolenie zatraciło całkiem” filozof wymienia „Ano takie, żeby młodszy milczeli przy starszych, jak wypada, i nie siadali wyżej od nich, i wstawali, jak mówią, i objawiali szacunek rodzicom, i strzygli się przyzwoicie, i na ubranie uważali, i na obuwie, i w ogóle na cały wygląd zewnętrzny i inne rzeczy w tym rodzaju” (425B) (Platon 2003, 123).

² Chiton to „szata bez rękawów, spinana na ramionach, noszona w starożytnej Grecji”, tak „Słownik języka polskiego”. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/chiton.html>; dostęp: 18.09.2023.

i szaty”³. W tym kontekście wnioskować można, że jeżeli chodzi o ubrania to przeciętny obywatel nie posiadał ich wiele więcej niż te, które właśnie miał na sobie (Weippert 1995, 498). Dlatego też Prawo żydowskie stanowi: „*Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu*” (Wj 22,25-26)⁴.

2. Troska o ubiór

Troska o ubranie jako podstawowa potrzeba człowieka przejawia się w trzeciej Ewangelii także wówczas, gdy Jezus przestrzega przed zbyt wielką troską o ubiór (Łk 12,22-38; por. 6,29; 9,3; 10,4). Powie wtedy: „*Nie troszczcie się zbyt o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodzierać. Życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie*” (Łk 12,22-23). Dzielenie się posiadanymi ubraniami z innymi jawi się już w nauczaniu Jana Chrzciciela jako wyraz wymaganej troski o biednych. W tekście Łk 3,11: „*Kto ma dwie suknie, niech [jedną] da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni*” znajdujemy wyraźne nawiązania do klasycznych wezwań z ksiąg Starego Testamentu (Pwt 10,18; Tb 1,17;4,6; Hi 31,17.19.20; Iz 58,7; Ez 18,7).

O istotnym i niezastąpionym znaczeniu ubrania dla normalnej sytuacji życiowej człowieka i rodziny mówi też Łukasz w perykopie o uzdrowieniu opętanego Gerazeńczyka (Łk 8,26-39). Brak ubrania opętanego człowieka lub być może jego porzucenie czy porwanie staje się wyrazem niezdrowej, nienaturalnej sytuacji. Nagość czy pozbawienie ubrania uchodziły w Izraelu i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie jako hańba (por. Rdz 3,7.10-11; 9,22-23), którą musiał znieść pokonany (uwięziony: 2 Sm 10,4; Iz 20,4 albo uciekinier: Am 2,16; Mk 14,52). W kraju Gerazeńczyków spotyka Jezusa opętany przez złe duchy mężczyzna, który „*był opętany przez złe duchy. Już od dłuższego czasu nie nosił ubrania i nie mieszkał w domu, lecz w grobach*” (Łk 8,27). Po uwolnieniu go przez Jezusa od złych duchów, które weszły w świnie i po urwistym zboczach ruszyły do jeziora, topiąc się w nim (Łk 8,33), ludzie widzą owego Gerazeńczyka „*ubranego i przy zdrowych zmysłach, siedzącego u nóg Jezusa*” (Łk 8,35) (Schürmann 1984, 482).

³ W Mt 5,40 występuje odwrotna kolejność ubrań: „*Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz!*”

⁴ Podobne słowa znajdujemy też Pwt 24,10-13: „*Jeśli bliźniemu swemu udzieliłś pożyczki z zabezpieczeniem, nie wejdiesz do jego domu, by zabrać cośkolwiek w zastaw. Na dworze będziesz stał, a człowiek, któremu pożyczyleś, wyniesie ci ten zastaw na zewnątrz. Wszakże jeśli to jest człowiek ubogi, nie położysz się spać [nakryty] tym zastawem, lecz zwrócisz mu zastaw przed zachodem słońca, aby mógł spać pod swym płaszczem, błogosławiąc cię, a Pan, Bóg twój, policzy ci to za dobry czyn*”.

3. Wartość ubioru

Ubranie stanowi też element, którym człowiek chce siebie i innych przyozdobić czy wyróżnić. I tak już w historii Józefa czytamy, że przed udaniem się na spotkanie z faraonem ogolił się i zmienił szaty (Rdz 41,14). Po wyjaśnieniu władcy znaczenia snu faraon powiedział Józefowi: „*Oto ustanawiam cię rządcą całego Egiptu!*» *Po czym faraon zdjął swój pierścień z palca i włożył go na palec Józefa, i kazał go oblec w szatę z najczystszo lnu, a potem zawiesił mu na szyi złoty łańcuch*” (Rdz 41,41-42). Ubranie i biżuteria służą tu do wyrażenia zmienionej czy dokładniej podniesionej sytuacji społecznej oraz do spełnienia życzenia bądź woli człowieka, aby siebie lub kogoś przyozdobić czy wyróżnić.

Części garderoby czy biżuterii stanowią ciągle częste i pożądane prezenty⁵. Wedle tekstu Iz 3,18-23 do ulubionych, modnych elementów stroju zaliczano: ozdoby „*brząkadel u trzewików, słoneczka i półksiężycy, kolczyki, bransolety i welony, diademy, łańcuszki u nóg i wstążki, flaszeczki na wonności i amulety, pierścionki i kółka do nosa, drogie suknie, narzutki i szale, torebki i zwierciadelka, cienką bieliznę, zawoje i letnie sukienki*”. A w Ez 16,10-14 sam Bóg mówi do swojego ludu: „*Następnie przydziałem cię wyszywaną szatą, obulem cię w trzewiki z miękkiej skórki, opasałem bisiosem i okryłem cię jedwabiem. Ozdobiłem cię klejnotami, włożyłem bransolety na twoje ręce i naszyjnik na twoją szyję. Włożyłem też pierścień w twój nos, kolczyki w twoje uszy i wspaniałą diadem na twoją głowę. Zostałaś ozdobiona złotem i srebrem, przyodziana w bisior oraz w szaty jedwabne i wyszywane. Jadłaś najczystsza mąkę, miód i oliwę. Stawałaś się z dnia na dzień piękniejsza i doszłaś aż do godności królewskiej. Rozeszła się twoja sława między narodami dzięki twojej piękności, bo była ona doskonała z powodu ozdób, którymi cię wyposażylem*”. W tekstach tych ubiór jawi się jako dobro luksusowe (Pekridou-Gorecki 1989, 109), które pokazuje też, jak bardzo ludzie zabiegali o piękno i nim się fascynowali⁶.

Malując na kartach Ewangelii obraz życia rodzinnego, Łukasz zdradza, że doskonale zna wartość i znaczenie ubioru i zewnętrznego wyglądu. Daje temu wyraz w przypowieści o bogaczu i biednym Łazarzu (Łk 16,19-31) i to już w pierwszym zdaniu: „*Żył pewien człowiek bogaty, który ubierał się w purpurę i bisior*” (Łk 16,19). Luksusowe i dostatnie życie przejawia się tu w drogim i wykwintnym ubiorze (Stegemann, Stegemann 1995, 80)⁷. Ewangelista wzywa jednak do umiaru bądź ograniczenia w noszeniu luksusowych ubiorów

⁵ Znaczenie prezentów z ubrań jako formy praktykowania gościnności przedstawia B. Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, Campus Historische Studien 28, Frankfurt am Main – New-York 2000, s. 112-117.

⁶ O traktowaniu ubrań jako dóbr luksusowych świadczy też tekst 1 Tm 2,9: „*Podobnie kobiety - w skromnie zdobnym odzieniu, niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami, albo kosztownym strojem*”.

⁷ Świadczy o tym także Jk 2,2-3: „*Bo gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek przystrojony w złote pierścienie i bogatą szatę i przybył także człowiek ubogi w zabrudzonej szacie, a wy spojrzycie na bogato odzianego i powiecie: «Usiądź na zaszczytnym miejscu!», do ubożego zaś powiecie: «Stań sobie tam albo usiądź u podnóżka mego!»*”.

i odpowiedzialnego obcowania z bogactwami oraz do prostego stylu życia. Świadoma rezygnacja z wyszukanego i drogiego ubioru charakteryzuje osobę, jest przejawem jej prostego stylu życia, skromności, bezpretensjonalności i niewielkich potrzeb (Vischer 1965, 66-67).

Ukazany przez Łukasza w Dziejach Apostolskich Paweł, żegnając się w Milecie ze starszymi Kościoła z Efezu, stwierdzi w swojej mowie (Dz 20,18-35): „*Nie pożądałem srebra ani złota, ani szaty niczyjej. Sami wiecie, że te ręce zarabiały na potrzeby moje i moich towarzyszy*” (Dz 20,33-34). W tym samym tonie rozumieć należy wspomniane już Jezusowe ostrzeżenia i przestrogi przed zbyt wielką troską o ubiór (Łk 12,22-38; por. 6,29; 10,4) oraz polecenie skierowane do Apostołów: „*Nie bierzcie nic na drogę: ani laski, ani torby podróźnej, ani chleba, ani pieniędzy; nie miejcie też po dwie suknie!*” (Łk 9,3), gdy po raz pierwszy posyła ich, aby głosili Ewangelię (Łk 9,1-6) (Najda 2019, 125-126).\

4. Ubiór jako forma eksponowania pozycji osoby

W wielu kulturach i tradycjach ubiór, często w jego specyficznej formie, służy wyeksponowaniu pewnych osób w społeczeństwie. Może chodzić przy tym o rozpoznawalność piastowanych przez nich funkcji czy urzędów, takich jak np.: kapłan lub urzędnik, albo o zaznaczenie społecznej pozycji czy godności pewnych osób⁸. Obok wspomnianego już wprowadzenia Józefa na urząd przez egipskiego faraona, gdy otrzymuje pierścień, szatę z najczystszeo lnu i złoty łańcuch na szyję (Rdz 41,42) dobrym przykładem jest ubiór kapłański: „*I sprawisz szaty święte Aaronowi, bratu twemu, na cześć i ku ozdobie*” (Wj 28,2)⁹. Niektóre części ubioru mogą też profilować noszących je ludzi, jak np. płaszcz proroka (1 Krl 19,13-19; 2 Krl 2,8.13-14; Za 13,4; por. Mt 3,4; Mk 1,6), greckiego czy rzymskiego filozofa bądź mówcy (Müller 2012, 147).

Do zasady tej nawiązuje też Łukasz, gdy w Dziejach Apostolskich prezentuje króla Heroda Agryppę I (Dz 12,1-4.18-23) jako bluźniącego Bogu prześladowcę chrześcijan¹⁰. Prawdopodobnie na skutek żądań faryzeuszy i dla zaskarżenia sobie względów ludu, wszczyna Herod prześladowania niektórych chrześcijan z Kościoła jerozolimskiego (Dz 12,1). Zapewne byli to stojący na czele wspólnoty lub apostołowie, których wtrącano

⁸ Syr 6,29-31 wspomina o zaszczytnym stroju mędrca: „*Dyby jej będą ci walną obroną, a obroza jej strojem zaszczytnym. Złota bowiem jest na niej szata, a więzy jej są z nici purpurowych. Jak strój wspaniały ją przywdziejiesz, jak wieniec radosnego uniesienia włożysz na siebie*”.

⁹ Wj 39,1-31 szczegółowo opisuje szaty arcykapłańskie.

¹⁰ Inaczej przedstawia Heroda Agryppę I Józef Flawiusz. Píše on: „*Agryppa... usposobienie miał łagodne i okazywał jednakołą dobroczynność względem wszystkich. Obcych traktował z wielką łaskawością i świadczył im dobrodziejstwa, ale i względem swoich rodaków był tak samo szczodroliwy i jeszcze więcej współczujący ich dołi. Dlatego też chętnie i stale przebywał w Jerozolimie, a ojczystych obyczajów przestrzegał z wielką sumienniością. Sam życie wiódł w nieskazitelnej czystości i ani jeden dzień nie przeszedł, aby nie złożył Prawem przepisanych ofiar*” (*Ant. XIX, 7,3*) (Józef Flawiusz 1962, 932).

do więzienia i biczowano (Zmijewski 1994, 460). Herod kazał ściąć mieczem Jakuba Starszego, brata Jana (Dz 12,2), a widząc, że to podoba się Żydom, uwięził też Piotra (Dz 12,3), z zamiarem wydania go ludowi (Dz 12,4). Piotr zostaje jednak cudownie uwolniony z więzienia (Dz 12,5-11). Herod szukał go. Ukarzał śmiercią strażników więzienia, którzy tej nocy pełnili służbę (Dz 12,19). Udał się z Jerozolimy do Cezarei Nadmorskiej. „*W oznaczonym dniu Herod ubrany w szaty królewskie zasiadł na tronie i miał do nich mowę*” (12,21). Przemawiał tam do mieszkańców Tyru i Sydonu, którzy wołali, że to głos boga (12,22). Herod został porażony przez anioła Pańskiego „za to, że nie oddał czci Bogu. I wyzionął ducha, stoczony przez robactwo” (12,23)¹¹. Agryppa I poniósł typową śmierć prześladowcy. Szaty królewskie stały się dla niego „koszulą śmierci” (Müller 2012, 148).

Życie rodzinne, którego obraz szkicuje Łukasz toczy się nie tylko w pałacach, na dworach królewskich czy w miejscach publicznych, gdzie jest wielu świadków i nie dotyczy tylko władców i znanych ludzi. Ewangelista bacznie obserwuje też codzienność. Potrafi odróżnić ubiór codzienny od ubioru świątecznego czy też na szczególne, wyjątkowe okazje. Świadczy o tym przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). Miłosierny ojciec każe ubrać powracającego do domu młodszego syna w „najlepszą szatę”, daje mu też „pierścień na rękę i sandały na nogi” (Łk 15,22). W opisanym przez Łukasza zachowaniu ojca dostrzec możemy wyraźne nawiązanie do historii Józefa w Egipcie (Rdz 41,42). Nie chodzi tu bowiem jedynie o zaspokojenie najbardziej podstawowej ludzkiej potrzeby czy o życzenie ojca, aby odświętnie ubrać „odzyskanego” syna, ale bardziej o oficjalne okazanie przebaczenia i przywrócenie do godności syna (Heininger 1991, 160).

5. Ubiór jako forma wyrazu

Ubiór i postępowanie z nim może być też sposobem komunikowania pewnych treści czy wyrażania emocji. Ilustruje to Łukasz w Dz 18,6, gdy przedstawia Pawła otrząsającego w Koryncie swe szaty na znak zerwania relacji (Jervell 1998, 459) (por. Neh 5,13; Dz 13,51). Uczynił to, gdy w korynckiej synagodze „udowadniał Żydom, że Jezus jest Mesjaszem” (Dz 18,5) i spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem słuchaczy. Swoje słowa „wzmocnił” wymownym gestem: „*A kiedy się sprzeciwiali i bluźnili, otrząsnął swe szaty i powiedział do nich: «Krew wasza na waszą głowę, jam nie winien. Od tej chwili pójdę do pogan»*” (Dz 18,6). W Dz 22,23 wspomina Łukasz o zrzuceniu szat na znak złości (Zmijewski 1994, 782). Słuchający wystąpienia Pawła Żydzi denerwują się do tego stopnia, że krzyczą: „Precz z ziemi z takim, nie godzi się bowiem, aby on żył” (Dz 22,22) oraz zrzucają swoje szaty

¹¹ Józef Flawiusz (*Ant.* XIX, 8,2) pisze o śmierci Heroda I Agryppy jako następstwie kilkudniowych „boleści w brzuchu”. Popenił on błąd, nie reagując na pochlebstwa ludu, który wołał: „Uważamy cię za istotę wyższą od śmiertelników”. Wkrótce potem ujrzał sowę, zwiastującą mu nieszczęście. Sowa ta, nazwana aniołem, może wskazywać na interwencję Boga (Linke 2008, 175).

i ciskają piaskiem w powietrze (Dz 22,23). Zrzucenie szat – jak pokazuje ewangelista – może też wyrażać zupełnie coś innego. Tak jest w przypadku uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Wysłani przez Niego uczniowie przyprowadzają osła do Jezusa. Kładą na niego swe płaszcze (Łk 19,35) i wsadzają na niego Jezusa. „Gdy jechał, słali swe płaszcze na drodze” (Łk 19,36).

6. Ubiór jako element charakterystyki osoby

Jeżeli chodzi o konkretne osoby i sposób ich ubierania się, to na myśl przychodzi od razu Jan Chrzciciel, który wedle relacji ewangelisty Marka „nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, a żywił się szarańczą i miodem leśnym” (1,6)¹². Łukasz rezygnuje z takiej prezentacji Jana, choć nie pomija milczeniem jego ubioru. W Łk 7,25 Jezus stawia odnoszące się do Jana Chrzciciela pytanie: „Ale coście wyszli zobaczyć? Człowieka w miękkie szaty ubranego?” i natychmiast dodaje: „Oto w pałacach królewskich przebywają ci, którzy noszą okazałe stroje i żyją w zbytkach” (Łk 7,25). Oczekiwana odpowiedź negatywna na pytanie Jezusa jest tym bardziej łatwa, gdy przeciwstawi się Janowi „noszących okazałe stroje”, którzy przebywają w królewskich pałacach. Do postawionych pytań Jezus dodaje kolejne, które zawiera decydującą odpowiedź: „Ale coście wyszli zobaczyć? Proroka? Tak, mówię wam, nawet więcej niż proroka” (Łk 7,26). Jan Chrzciciel jest bowiem nie tylko prorokiem, ale kimś „więcej niż prorok” (Müller 2001, 231.238-240).

Łukasz przedstawia Jana jako paradygmat ascety. Poprzez umiejscowienie działalności Chrzciciela na pustyni zaznacza jego prosty styl życia (Łk 1,80; 3.2.4; 7,24). Dodaje do tego informację o jego praktykach pokutnych, które podejmowali także uczniowie Jana (Łk 5,33). Obserwowanie naznaczonego postami stylu życia uczniów Jana skłania faryzeuszów i uczonych w Piśmie do postawienia Jezusowi pytania o post (Łk 5,33-39). Łukasz charakteryzuje ascetyczne życie Jana przez pryzmat jego ubioru, którego – w przeciwieństwie do pozostałych synoptyków – dokładniej nie opisuje¹³. Tekst Łk 7,25-26 pozwala przyjąć, że Jan nie nosił drogich i wykwintnych rzeczy, a raczej był skromnie ubrany.

¹² Tak samo podaje ewangelista Mateusz: „Sam zaś Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, a jego pokarmem była szarańcza i miód leśny” (Mt 3,4).

¹³ Przykład charakterystyki osoby przez opis jego ubioru daje np. Józef Flawiusz w swojej „Autobiografii”: „A gdy już miałem około szesnastu lat, postanowiłem bezpośrednio zapoznać się z istniejącymi u nas sektami. Są zaś trzy: pierwszą stanowią faryzeusze, drugą — saduceusze, a trzecią — esseńczycy, jak o tym nieraz już mówiłem. Sądziłem bowiem, że jeśli gruntownie poznam wszystkie, będę mógł tym sposobem wybrać spośród nich najlepszą. Doświadczyłem więc wszystkich trzech, przechodząc przez twardą szkołę i odbywając trudne ćwiczenia. Uznałem jednak, że nie wystarczy mi nawet tak zdobyte doświadczenie i kiedy posłyszałem, że na pustyni przebywa pewien mąż, imieniem Bannus, nosząc takie odzienie, jakiego dostarczały drzewa, żywiąc się tym, co samorzutnie dawała natura, i obmywając się wielokrotnie dla czystości zimną wodą w ciągu dni i nocy, poszedłem w jego ślady. Po spędzeniu z nim trzech lat i osiągnięciu tego, czego pragnąłem, powróciłem do miasta” (*Vita 2*) (Józef Flawiusz 1986, 96).

Natomiast uwaga w Łk 7,33: „Przyszedł bowiem Jan Chrzciciel: nie jadł chleba i nie pił wina” świadczy o jego prostym, ascetycznym stylu życia. W ujęciu Łukasza ubranie i jedzenie Jana Chrzciciela należy rozumieć „jako rezygnację z luksusu dotyczącego ubrań i potraw” (Böcher 1979, 35). Jest to zgodne z nauczaniem Chrzciciela, który na pytanie słuchaczy: „Cóż więc mamy czynić?” (Łk 3,10) odpowiadał: „Kto ma dwie suknie, niech [jedną] da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni” (3,11).

7. Ubrania Jezusa

Oczywiście głównym bohaterem Ewangelii Łukaszej jest Jezus Chrystus i w Ewangelii Łukasz nie mógł pominąć informacji o jego ubiorze. Te pojawiają się zarówno na początku (Łk 2,7.12), w środku (Łk 8,44; 9,29), jak i przy końcu dzieła (Łk 23,34; 23,53; 24,12). Już w „Ewangelii Dzieciństwa” (Łk 1–2) czytamy o pieluszkach. Przebywający w polu i trzymający straż nocną nad trzodami pasterze z Betlejem słyszą z ust anioła: „Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan. A to będzie znakiem dla was: Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie” (Łk 2,10-12). Pasterze poszli do Betlejem, aby zobaczyć, „co się tam zdarzyło” (2,15). Znaleźli „Maryję, Józefa i Niemowlę, leżące w żłobie. Gdy Je ujrzeli, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu” (Łk 2,16-17). Z ust anioła pasterze otrzymują jasne wskazanie związane z ubiorem Jezusa: „to będzie znakiem dla was: Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki” (Łk 2,12; por. 2,7: „owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie”). Pieluszki Jezusa stanowią znak (Bovon 1989, 126-127) – pasterze mają szukać niemowlęcia, nowo narodzonego dziecka w pieluszkach. To owinięte w pieluszki dzieciątko, które leży w żłobie ma być dla pasterzy znakiem tego, który w 2,11 nazwany został Zbawicielem, Mesjaszem i Panem.

W trakcie publicznej działalności Jezusa, w opowiadaniu o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok (Łk 8,40-56) czytamy najpierw o Jego płaszczu. Na prośbę przełożonego synagogi Jaira, którego jedyna córka „była bliska śmierci” (Łk 8,42), Jezus udał się do jego domu. Gdy tam wchodził, wśród tłumu ludzi, była pewna kobieta od dwunastu lat cierpiąca na upływ krwi (Łk 8,43). „Podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza, a natychmiast ustał jej upływ krwi” (Łk 8,44)¹⁴. Łukasz zaznacza tu, że Jezus nosił strój żydowski. Mowa jest bowiem o frędzlach Jego płaszcza. Frędzli używano powszechnie na starożytnym Bliskim Wschodzie jako ozdób do ubrań, a u Żydów posiadały one ponadto wymiar religijny

¹⁴ Należy zauważyć, że u Łukasza płaszcz nie odgrywa już więcej decydującej roli. Inaczej jest w relacji ewangelisty Marka, który trzy razy wspomina o płaszczu (Mk 5,27.28.30).

– miały przypominać o wierności przepisom Prawa¹⁵. Nakazywało ono wręcz: „Zrobisz sobie frędzle na czterech rogach płaszcza, którym się okrywasz” (Pwt 22,12), precyzowało też, aby były sporządzone ze „sznurka z fioletowej purpury” (Lb 15,38)¹⁶.

Kobieta w stanie upływu krwi, która zbliża się od tyłu do Jezusa, aby się Go dotknąć, uczyniłaby Go w ten sposób nieczystym na jeden dzień (por. Kpł 15,25-27). Jezus jednak zupełnie inaczej ocenia jej czyn – jako wyraz jej głębokiej wiary (Łk 8,48: „Córko, twoja wiara Cię ocaliła, idź w pokoju”). Jezus bowiem jest „nośnikiem szczególnej mocy Bożej” (Schürmann 1984, 491). „Natychniast” (Łk 8,44) doświadczyła jej owa kobieta, a jej pełna ufności wiara w cudotwórczą moc Jezusa prowadzi do jej uzdrowienia. Łukasz podkreśla tu, że owa uzdrawiająca moc wychodzi z Jezusa (Łk 8,46: „Kto się Mnie dotknął, bo poznałem, że moc wyszła ode Mnie”), a nie z Jego płaszcza (Müller 2012, 159).

W perykopie o Przemienieniu Jezusa (Łk 9,28-36) dowiadujemy się, że „Jego odzienie stało się lśniące białe” (Łk 9,29). Bardziej niż pozostali synoptycy Łukasz prezentuje to wydarzenie jako wizję, w której zmieniony wygląd twarzy Jezusa i lśniące białe ubranie odgrywają znaczącą rolę. W tradycji biblijnej i żydowskiej lśniące białe to kolor ubioru świata niebiańskiego, sam Bóg i aniołowie noszą białe szaty, które obiecane są też w przyszłości sprawiedliwym. Blask Boga przechodzi, „koloruje” wszystkich, którzy znajdują się w Jego bliskości (Standhartinger 2003, 77-78.84). Lśniące biała szata Jezusa to znak Jego tożsamości, Boskiej godności i „okno do relacji Ojciec-Syn” (Bovon 1989, 495), na którą wskazuje głos z nieba (Łk 9,35).

O lśniącym płaszczu Jezusa pisze Łukasz również w scenie spotkania pojmanego Jezusa z Herodem Antypasem (Łk 23,6-12). Gdy Piłat dowiedział się, że Jezus jest Galilejczykiem, „odesłał Go do Heroda, który w tych dniach również przebywał w Jerozolimie” (Łk 23,7). Ten chciał koniecznie zobaczyć jakiś znak zdziałany przez Jezusa i stawiał wiele pytań (Łk 23,8). Zapewne zdziwiony, być może zawiedziony i zdenerwowany milczeniem Jezusa oraz podjudzany gwałtownymi oskarżeniami ze strony arcykapłanów i uczonych w Piśmie, „wzgardził Nim Herod wraz ze swoją strażą; na pośmiewisko kazał ubrać Go w lśniący płaszcz i odesłał do Piłata” (Łk 23,11). Opisane jedynie przez Łukasza przesłuchanie Jezusa przed Herodem podkreśla jego autorytet jako instancji odwoławczej, do której w trakcie procesu zwraca się urzędnik rzymski Piłat, aby rozpatrzyła i oceniła oskarżenie najwyższego

¹⁵ O znaczeniu frędzli przy szatach czytamy w Lb 15,37-41: „I mówił znowu Pan do Mojżesza: «Powiedz Izraelitom, niech sobie zrobią frędzle na krajach swoich szat, oni i ich potomstwo, i do każdej frędzli użyją sznurka z fioletowej purpury. Dla was będą te frędzle, a gdy na nie spojrzycie, przypomnicie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić - a nie pójdziecie za żądzami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością - byście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga. Jam jest Pan, Bóg wasz, który was wyprowadził z ziemi egipskiej, aby być waszym Bogiem. Jam jest Pan, wasz Bóg»”.

¹⁶ „Jako ozdobne przedłużenie płaszcza są one, spośród wszystkich elementów ubrania, najbardziej oddalone od ludzkiego ciała i mają z nim najmniej związek. Mimo to dotknięcie ich sprawiło, że – jak pisze ewangelista – *krwotok natychniast ustal*. To, czego przez 12 lat nie był w stanie uczynić żaden z lekarzy, dokonał dyskretny kontakt kobiety z Jezusem, i to z natychniastowym skutkiem” (Mickiewicz 2011, 451).

urzędu żydowskiego (Müller 1979, 130). U Heroda ma miejsce nie normalny proces sądowy, a odrażające wyszydzenie Jezusa. Lśniący płaszcz, który nakazuje herod założyć Jezusowi, to nie purpura z Mk 15,17. Należy go rozumieć w sensie okazałego płaszcza, który implikuje „szlachetną i wyśmienitą interpretację” (Müller 1979, 135) – nakładając ten płaszcz Herod potwierdza, że on – a dokładniej powiedziawszy nawet on (por. Łk 13,31-32) – uważa Jezusa za niewinnego (Łk 23,15).

Jezusowi zabrano też jego ostatnią tunikę. Gdy przyprowadzono Go „na miejsce, zwane «Czaszką», ukrzyżowali tam Jego i zлочyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie” (Łk 23,33). Z reguły ubranie skazańca przechodziło na własność tego, kto z urzędu odpowiadał za wykonanie wyroku. Żołnierze, którzy krzyżowali Jezusa, mieli więc prawo wziąć sobie na własność Jego tunikę¹⁷. Oni „rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając losy” (Łk 23,34). Z tekstu J 19,23 wiemy, że tunika Jezusa „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu”, to znaczy sporządzona z delikatnego lnu. Żołnierze nie chcieli zniszczyć drogiego ubrania i dlatego nie podzielili tuniki, a rzucili o nią losy. Łukasz, przedstawiając te dramatyczne wydarzenia, przywołuje słowa Ps 22: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”. Podkreśla w ten sposób, że Jezus umiera jako cierpiący Sprawiedliwy (Müller 2012, 159). Zabrano mu ubrania. Odchodzi tak, jak przyszedł (por. Łk 2,7.12) – *nagi umiera na krzyżu* (Bösen 1995, 288)¹⁸.

Dzięki Józefowi z Arymatei Jezus miał przynajmniej godny pogrzeb i nie został złożony jak inni ukrzyżowani z zbiorowym grobie dla przestępców. Ten Józef, członek Wysokiej Rady, był – jak charakteryzuje go ewangelista – „człowiekiem dobrym i sprawiedliwym” (Łk 23,50), który „nie przystał na ich uchwałę i postępowanie” (Łk 23,51). Udał się on do Piłata z prośbą o ciało Jezusa. „Zdjął je z krzyża, owinął w płótno i złożył w grobie, wykutym w skale, w którym nikt jeszcze nie był pochowany” (Łk 23,53). Postępując w ten sposób, Józef wypełnia klasyczne żydowskie dzieło miłości (por. Tb 1,16-19) – owija ciało Jezusa w lniane płótno i składa do grobu. Nowy grób, w którym złożono Jezusa, podkreśla godność Jego pogrzebu (Fitzmyer 1986, 1587).

Malując integralny obraz życia rodzinnego i tworząc jego paradygmaty, Łukasz jest doskonałym obserwatorem i narratorem. Ubraniom, ich rodzajom, używaniu i znaczeniu, i to w różnych momentach życia, poświęca w Ewangelii wiele uwagi. Poprzez ukazywanie sposobu ubierania się poszczególnych osób dokonuje swoistej charakterystyki postaci, a zwłaszcza Jezusa i Jana Chrzciciela. W ten sposób buduje paradygmaty życia rodzinnego, ubioru czy stylu życia. Jego postępowanie z pewnością nie stoi w sprzeczności ze słowami Jezusa: „*życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie*” (Łk 12,23).

¹⁷ Taki był zwyczaj i powszechna praktyka. Od czasów cesarza Hadriana (117-138) stało się to regułą prawną (Mickiewicz 2012, 542).

¹⁸ Skazańcy „byli normalnie krzyżowani nago, jeśli jednak Rzymianie szanowali wrażliwość Żydów, mogli im pozostawiać przepaskę na biodrach” (Mickiewicz 2012, 542).

Bibliografia

- Böcher, O. 1979. *Lukas und Johannes der Täufer. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 4, 27-44.
- Bösen, W. 1995. *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*. Freiburg in Breisgau – Basel – Wien 1995: Verlag Herder.
- Bovon, F. 1989. *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1 – 9,50* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/1). Zürich-Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag, Neukirchener Verlag.
- Doroszewski, W. (red.). 1996. *Słownik języka polskiego*. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/chiton.html>; (dostęp: 18.09.2023).
- Fitzmyer, J. A., 1986. *The Gospel According to Luke, II: X-XXVI* (Anchor Bible 28A). New York – London: Doubleday Dell Publishing Group.
- Heininger, B. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 24). Münster: Verlag Aschendorff.
- Jervell, J. 1998. *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-Exegetischer Kommentar III¹⁷). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Flawiusz, J. 1962. *Dawne dzieje Izraela. »Antiquitates Judaicae«*. Przekład polski z języka greckiego E. Dąbrowski. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Flawiusz, J. 1986. *Przeciw Apionowi (Contra Apionem). Autobiografia (Vita)*. Z oryginału greckiego przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył J. Radożycki. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Linke, W. 2008. *Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy. Biblica et Patristica Thoruniensia* 1, 163-179.
- Mickiewicz, F. 2011. *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/1). Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Mickiewicz, F. 2012. *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12 – 24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/2). Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Müller, C. G. 2001. *Mehr als Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (Herders Biblische Studien 31). Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York: Verlag Herder.
- Müller, C. G. 2012. *Kleidung als Element der Charakterzeichnung im Neuen Testament und seiner Umwelt. Ein Streifzug durch das lukanische Erzählwerk*. W: Tenze, *Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk* (Herders Biblische Studien 69). Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder, 133-169.
- Müller, K. 1979. *Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 26,6-12*. W: G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller (red.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (Questiones Disputatae 87). Freiburg in Breisgau – Basel -Wien: Verlag Herder, 111-141.
- Najda, A. J. 2019. *Paradygmaty życia rodzinnego w Ewangelii wg św. Łukasza*, Warszawa: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Pekridou-Gorecki, A. 1989. *Mode im antiken Griechenland. Textile Fertigung und Kleidung*. München: C. H. Beck Verlag.

- Platon, 2003. *Państwo*. Przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Schürmann, H. 1984. *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament III/1). Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder.
- Standhartinger, A. 2003. *Jesus, Elija und Mose auf dem Berg. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-8)*. *Biblische Zeitschrift* 47, 66-85.
- Stegemann, E. W., Stegemann, W. 1995. *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart – Berlin – Köln 1995: Kohlhammer Verlag.
- Vischer, R. 1965. *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Wagner-Hasel, B. 2000. *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland* (Campus Historische Studien 28). Frankfurt am Main – New-York: Campus Verlag.
- Weippert, H. 1995. *Kleidung*. W: M. Görg B. Lang (red.), *Neues BibelLexikon*. Zürich – Düsseldorf: Benziger Verlag, 495-499.
- Zmijewski, J. 1994. *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.



Il mistero della Trinità nell'ordine dei trascendentali secondo Hans Urs von Balthasar

Sommario: Nella sua teologia, H.U. von Balthasar è particolarmente critico nei confronti di un discorso sulla realtà di Dio in prospettiva cosmologica e antropologica. Egli propone una terza prospettiva che si concentra, fin dall'inizio, sulla drammatica storia d'amore rivelata in Gesù, sviluppando la sua teologia trinitaria in relazione ai tre trascendentali dell'Essere: Bellezza, Bontà e Verità. Difatti, l'amore è bello, buono e vero. In un primo momento, nell'aspetto bello di Gesù, vediamo la bellezza della Trinità. In secondo luogo, abbiamo a che fare con il dramma che si delinea tra la libertà infinita (il Dio Uno e Trino) e la libertà finita (l'uomo). Infine, è attraverso la nozione di bellezza e la storia drammatica del bene, che discerniamo la verità, che è in definitiva la verità trinitaria. La visione di Balthasar merita, senz'altro, di essere conosciuta e apprezzata, tuttavia, solleva la questione se il teologo non ecceda troppo i limiti, quando discute appassionatamente della vita interiore della Trinità.

Parole chiave: Balthasar, Trinità, amore, bellezza, bontà, verità

The Mystery of the Trinity in the Order of the Transcendentals According to Hans Urs von Balthasar

Abstract: H.U. von Balthasar is critical of presenting God in cosmological and anthropological perspectives. He proposes a third perspective that focuses from the very beginning on the dramatic story of love revealed in Jesus. Balthasar develops his Trinitarian theology in relation to the three transcendentals of Being: Beauty, Goodness and Truth. After all, love is beautiful, good and true. First of all, in the beautiful aspect of Jesus we see the beauty of the Trinity. Secondly, there is drama between infinite freedom (Triune God) and finite freedom (man). Finally, it is through the notion of beauty and the dramatic history of goodness that we discern truth, which is ultimately Trinitarian truth. Balthasar's vision is dazzling in its scope, yet it raises the question of whether the theologian exceeds the limits in his passionate discussion of the inner life of the Trinity.

Keywords: Balthasar, Trinity, love, beauty, goodness, truth

Tajemnica Trójcy Świętej w porządku transcendentaliów według Hansa Ursa von Balthasara

Streszczenie: H.U. von Balthasar krytycznie odnosi się do kosmologicznej i antropologicznej perspektywy mówienia o Bogu. Proponuje trzecią perspektywę, która od początku stawia w centrum dramatyczną historię miłości objawionej w Jezusie. Swą teologiczno-trynitarną refleksję Balthasar rozwija w odniesieniu do trzech transcendentaliów bycia: piękna, dobra i prawdy. Wszak miłość jest piękna, dobra i prawdziwa. Najpierw w pięknie Jezusa widzimy piękno Trójcy. Drugi moment to dramat, jaki toczy się między wolnością nieskończoną (Bóg w Trójcy Jedyny), a wolnością skończoną (człowiek). Wreszcie, poprzez piękno i dramatyczną historię dobra dostrzegamy prawdę, która ostatecznie jest prawdą trynitarną. Wizja Balthasara oszałamia swym rozmachem, ale – z drugiej strony – nasuwa pytanie, czy teolog nie przekracza granic rozprawiając z pasją o życiu wewnętrznym Trójcy.

Słowa kluczowe: Balthasar, Trójca, miłość, piękno, dobro, prawda

Hans Urs von Balthasar ha strutturato tutta la sua teologia trinitariamente. Al centro del suo pensiero sta il dramma che si svolge tra il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e le persone umane. Il teologo svizzero non vede nessun motivo per teologare, come han fatto altri teologi, a partire dall'uomo (via antropologica) oppure dal cosmo (via cosmologica). Il suo approccio è, dall'inizio, ispirato e improntato sulla drammatica storia dell'amore rivelato nel Figlio incarnato (Balthasar 2006). Infatti, Dio si manifesta come amore trinitario eterno, in modo libero e sorprendente, nella persona e nelle opere di Gesù di Nazareth. Per parlare del Dio uno e trino, Balthasar si riferisce all'ordine dei trascendentali classici: il bello, il buono e il vero. Nel nostro studio, vogliamo proporre una sintesi di tale approccio balthasariano e formularne, al termine, una breve valutazione critica.

A partire dall'evento Cristo-amore

Dio si fa trovare nel cosmo, da Lui creato *ex nihilo*, e nell'uomo che creò a sua immagine e somiglianza (cf. Gn 1,26). Ciò nonostante, la rivelazione che ci è stata data nel Figlio incarnato offre una prospettiva decisamente migliore per conoscere Dio, rispetto a quella del mondo o dell'uomo. Tale via rivelativa ci dice che il Creatore stesso, uno della Trinità eterna, si è fatto uomo e ci ha parlato con amore. Anzi, nella persona e nella storia del Figlio incarnato, Dio si è rivelato come amore per noi ed amore in se stesso. Balthasar scrive: "Un amore che mi è donato, posso «intenderlo» sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppur conoscendo il carattere comune

della natura umana: perché il tu resta sempre l'alterità a me contrapposta" (Balthasar 2006, 42). Per questa intuizione, il nostro autore pone come punto di partenza, al centro della sua riflessione, l'amore che risplende nella persona e nelle opere di Gesù. L'incontro sorprendente con l'evento Cristo-Amore è fondamentale per la fede e la teologia cristiana; come tale, infatti, ci porta al di là di qualsiasi approccio, sia esso cosmologico o antropologico, poiché *solo l'amore è credibile*.

I filosofi si sono posti a lungo la domanda sul fenomeno primo, cioè sull'ovvietà basilare della realtà e della conoscenza della realtà. In altre parole, hanno cercato il *tòpos* dal quale cominciare la speculazione filosofica. I risultati di tale ricerca sono stati diversi, p.es.: l'essere e l'esperienza ontologica, il logos e l'esperienza matematico-logica, le cose, i fenomeni e l'esperienza sensibile. Antoni Jarnuszkiewicz, filosofo e gesuita polacco, non negando la validità di queste prospettive, opta per una filosofia in cui "l'opzione fondamentale a proposito del luogo della filosofia prima è una contemplazione della persona nell'amore, nell'ethos dell'amore che un'intuizione indica come decisiva e come *primum cognitum*" (Jarnuszkiewicz 1982, 23-25). Dunque, l'esperienza originaria dell'uomo, senza la quale le altre esperienze e le stesse conoscenze, prima o poi, "crollano" o "si pervertono", è l'amore, cioè l'esser amato da un tu e il voler amare un tu. L'amore costituisce il fenomeno primo. Queste intuizioni filosofiche trovano una conferma teologica nella rivelazione: "Dio è amore" (1Gv 4,8.16).

Su questa pista si muove Balthasar. Il bambino diviene un io nell'esperienza originaria dell'amore, cioè del tu. Scoprirà solo dopo che l'amore materno, anche se grande, è limitato. Tale iniziale esperienza non deve essere considerata una delusione ma la possibilità di una apertura "religiosa" all'amore infinito, cioè un orientamento verso la realtà che chiamiamo "Dio". Esiste, dunque, una correlazione tra l'amore dei genitori che risveglia l'esser persona del bambino e l'amore di Dio che risveglia la coscienza delle dimensioni infinite dell'esser persona umana (*analogia caritatis*) (Lochbrunner 2007, 123-124). Ovviamente, l'amore assoluto può essere scoperto non semplicemente attraverso un'analisi del dinamismo antropologico o delle leggi del cosmo ma soltanto in quanto ci viene manifestato, così come si è realizzato unicamente nella persona e nella storia di Gesù di Nazareth. Infatti, non sarebbe possibile sperimentare l'amore di un Assoluto senza conoscerne il volto. In questa riflessione, a Balthasar piace riferirsi alla prima prefazione della liturgia del Natale: "Nel mistero del Verbo incarnato è apparsa agli occhi della nostra mente la luce nuova del tuo fulgore, perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle realtà invisibili". Ecco, il Dio invisibile si fa visibile a Bethleem per rivelare e suscitare in noi l'amore. Quest'evento porta, in se stesso, la verità e la credibilità, e non necessita di essere giustificato dall'esterno, con l'intervento di un qualche sistema di pensiero. L'amore, infatti, non fa parte né dell'approccio cosmologico né di quello antropologico, anzi, esso costituisce il fondamento di ogni sistema. La novità dell'evento Cristo colpisce e sorprende l'uomo con la sua bellezza, bontà e verità, perché l'amore è bello, buono e vero.

La bellezza dei Tre – l'estetica teologica

La prima parte della trilogia balthasariana, intitolata “Gloria”, costituisce un'estetica teologica che non deve essere confusa con una teologia estetica, cioè con un approccio estetico o estetizzante. In Balthasar, l'estetica riguarda l'oggetto e la forma della rivelazione stessa. Non si tratta, dunque, di criteri culturali e nemmeno di quelli ontologici, bensì teologici. Nel percorso di riflessione del nostro autore la bellezza viene messa al primo posto, mentre, nell'ordine tradizionale dei trascendentali, al primo posto era collocata la verità e all'ultimo veniva nominata la bellezza. Inoltre, il concetto di bellezza era trattato, in teologia, con una certa diffidenza, come se potesse mettere a rischio il discorso sul vero e sul buono. Per Balthasar le cose stanno diversamente. “La nostra parola iniziale si chiama bellezza” (Balthasar 1994a, 10) – leggiamo all'inizio del primo volume della “Gloria”. In un mondo che, forse, non è privo di bellezza “ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione” (Balthasar 1994a, 11). Il nostro teologo svizzero, allora, facendo notare che la teologia ha, ormai, perso lo sguardo dell'estetica, postula la possibilità di ritrovare “l'incontro originario tra Rivelazione e bellezza” (Balthasar 1991b, 68). La prima cosa che l'uomo percepisce all'apice della rivelazione, cioè nella persona di Gesù, è la gloria, la bellezza: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità” (Gv 1,14). Nella Sacra Scrittura, “gloria” (*kābôd, dóxa*) è uno dei concetti teologici fondamentali che evoca i momenti di epifania della grandezza e della bellezza di Dio. Cristo compie molti segni e miracoli, ma la cosa più importante risiede nella forma (*Gestalt*) del Figlio incarnato, la cui bellezza è “letteralmente trascendente” (Balthasar 1994a, 205). Essa raggiunge il suo culmine nel mistero pasquale, inteso non soltanto nell'atto di risurrezione di Gesù ma anche nella sua morte. Infatti, come abbiamo notato, l'estetica teologica va oltre i criteri mondani della gloria e della bellezza. Si tratta di rispecchiare la bellezza multiforme dell'amore trinitario. Pertanto, pure il volto del Crocifisso può essere bello, e lo è veramente.

La bellezza di Cristo si rispecchia nel mondo attraverso la sua incarnazione e la sua vita terrena, caratterizzate dall'obbedienza al Padre. È proprio l'obbedienza che – come sottolinea Balthasar – costituisce l'elemento fondamentale dell'identità e della missione di Cristo: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mia ha mandato” (Gv 6,38). Nell'obbedienza al Padre si rivela, dunque, la bellezza di Gesù, cioè la gloria del suo amore verso il Padre. In tale missione di obbedienza è presente lo Spirito Santo che manifesta al Figlio incarnato la volontà del Padre. Così nella forma (*Gestalt*) di Cristo si rivela tutta la gloria (*dóxa*) del Dio uno e trino. Infatti, la forma di Gesù, cioè la sua bellezza, è un mistero che rimanda alla sovra-forma (*Übergestalt*) di Dio in se stesso, cioè alla Trinità eterna. Questo avviene, paradossalmente, soprattutto nel mistero pasquale di Cristo. “Paradossalmente”, perché sembra che il Figlio morente sulla croce non abbia niente a che fare con la bellezza. Balthasar stesso dice che nella *kenosi* della croce Gesù

abbandona la “forma divina” (Balthasar 1991a, 195). Considerando, però, che il nostro teologo pone l'estetica nella prospettiva teologica, sottolineando che non accade il contrario, diventa chiaro come nel volto del Crocifisso appare la bellezza di Dio-Amore. Infatti, tutta la Trinità è impegnata nell'evento della croce: il Padre invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, soffrendo, però, Egli stesso tale abbandono; lo Spirito, invece, entra in questa separazione e li unisce entrambi (Balthasar 1991a, 195). Il volto massacrato di Gesù, dunque, è bello in quanto esprime l'amore crocifisso di tutta la Trinità. Il Figlio rivela la gloria del Padre, ma quella gloria “non è tanto – precisa Balthasar – un *kabod*-gloria che riposi in se stesso, ma è essenzialmente Colui che si esterna (si «svuota») amorevolmente nel Figlio, che si rappresenta in lui, che annuncia la sua autoesternazione [«autosvuotamento»] al mondo nella donazione del Figlio al mondo” (Balthasar 1991a, 338).

L'abbandono della “forma divina” diventa una realtà ancora più profonda con la discesa agli inferi. Il nostro teologo non considera tale evento secondo la concezione tradizionale in linea con l'opera del Cristo trionfante, ma ispirato da Nicolò Cusano e, soprattutto, dalla sua collaboratrice, la mistica Adrienne von Speyr, interpreta la discesa agli inferi come la più radicale *kenosi* del Figlio. Infatti, Cristo crocifisso non si presenta nel “regno dei morti” con la pienezza del suo potere, ma come uno che fino in fondo sperimenta *poena damni*. In questo modo, Cristo è solidale con l'uomo peccatore non soltanto nella morte, ma anche dopo la morte, sperimentando la solitudine del condannato. A questa visione originale della discesa agli inferi torneremo quando parleremo della “teodrammatica” balthasariana. Qui, intanto, vogliamo sottolineare che anche in tale svuotamento totale negli inferi, essendo immerso nell'anti-divino, Gesù dimostra paradossalmente la gloria trinitaria dell'obbedienza al Padre nello Spirito. Il nostro autore scrive: “È «gloria» all'opposto estremo di «gloria», poiché è al tempo stesso obbedienza cieca: dover ubbidire al Padre là dove (nel puro peccato) sembra cancellata ogni minima traccia di Dio ed ogni qualsiasi altra comunione (nella pura solitudine)” (Balthasar 1991a, 212). Gesù Cristo scendendo agli inferi non abbaglia i morti peccatori con il suo splendore trionfante, ma disturba la loro solitudine infernale con la sua solitudine, divenendo, così, solidale fino alla fine con il peccatore. Si può sperare che il peccatore più accanito si senta attratto da tale “gloria” opposta alla “gloria” da lasciarsi condurre verso la misericordia divina.

Dopo l'abbassamento profondissimo di Cristo avviene la sua esaltazione altissima con la risurrezione e l'ascensione alla destra del Padre. Senza la gloria dell'esaltazione non si potrebbe percepire la gloria della *kenosi* della croce. Possiamo vedere la gloria sul volto del Cristo crocifisso, poiché c'è gloria sul volto di Cristo risorto. Ambedue i momenti trovano – come fa notare Balthasar – un'immagine unitaria nell'agnello sgozzato sul trono (Balthasar 2017, 224). Sia nella morte che nella risurrezione si tratta “dell'obbedienza del Figlio come rappresentazione dell'amore trinitario in sé e per il mondo” (Balthasar 2017, 224). Il Figlio glorifica il Padre e il Padre glorifica il Figlio che – a sua volta – glorifica tutti coloro che credono nel Padre. Il nostro autore fa notare come il passaggio dall'abisso dell'abbandono del Figlio alla gioiosa comunione della reciproca glorificazione esiga la presenza del Terzo,

cioè dello Spirito Santo. La diastasi tra l'obbedienza della morte e la gloria dell'amore non viene risolta dal Figlio o dal Padre. "È piuttosto l'amore comune a entrambi, che è in entrambi come «esaurito», a doversi ora – sottolinea Balthasar – presentare e dimostrarsi come l'istanza assolutamente vivente, creativa capace di imporsi da sé" (Balthasar 1991a, 228). Perciò, Gesù dice: "Egli [lo Spirito] mi glorificherà" (Gv 16,14). In conclusione, possiamo sintetizzare il pensiero-chiave dell'estetica teologica balthasariana dicendo che lo splendore del Crocifisso-Risorto rispecchia lo splendore dell'amore trinitario, cioè la bellezza dei rapporti tra i Tre: il Padre, il Figlio e lo Spirito.

Il dramma trinitario del bene

La rivelazione che in un primo momento si fa percepire come la gloria (bellezza) di Dio, nel secondo atto si presenta come il dramma che si svolge tra la libertà infinita (la Trinità) e la libertà finita (l'uomo). Balthasar spiega: "L'estetica rimane sul piano della luce, dell'immagine e della visione. Questa è solo *una* delle dimensioni di teologia. La dimensione seguente si chiama azione, evento, dramma. Dio opera a riguardo dell'uomo, l'uomo risponde con la decisione e azione" (Balthasar 1994b, 70). Dalla bellezza da percepire, dunque, passiamo al bene da realizzare che viene, però, minacciato dal male. Il nostro autore ne parla nella seconda parte della sua trilogia, cioè nella "Teodrammatica". Il discorso è complesso ed inizia facendo notare come nella storia dell'Antico Testamento, anche se entro una certa misura, continuando poi nel Corano, dove è più marcato, arrivando al massimo nel deismo, Dio non si coinvolge direttamente nel dramma umano. All'estremo opposto si trovano, invece, le mitologie classiche dove gli dèi vengono implicati nei cicli della morte e della rinascita. Nel cristianesimo le cose stanno diversamente. Dio si impegna realmente nel mondo, senza, però, ridursi ad esso e questo è possibile poiché Dio è tripersonale e non monopersonale. Altrimenti, se Dio fosse una sola persona che indossa tre maschere, quella del Padre, del Figlio e dello Spirito, la storia terrena di Gesù si ridurrebbe ad un "teatrino" che non ha nulla a che vedere con la missione reale della Persona vera, mandata dal Padre e guidata dallo Spirito. La rivelazione del Dio uno e trino costituisce, invece, un dramma reale, cioè un intreccio drammatico delle Persone divine e delle persone umane. Se Dio è amore e la salvezza consiste nell'amore che Dio offre all'uomo, la rivelazione salvifica non può riguardare una semplice informazione o un decreto esterno, ma deve realizzarsi come evento e dramma (Balthasar 2017, 127).

Il dramma che si svolge tra il Padre, il Figlio, lo Spirito e il creato, dotato della libertà, trova il suo apice nel mistero pasquale, di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, dimostrando come la gloria di Dio si rivela paradossalmente anche nell'abbandono della gloria. Nell'evento della croce, però, vediamo, soprattutto, una relazione drammatica tra il Padre e il Figlio. San Paolo si esprime, a tal riguardo, in maniera forte: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore" (2Cor 5,21). Per questo

Balthasar non vede nel grido elevato da Gesù dalla croce: “Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato” (Mc 15,34), una semplice recita del Salmo 22, ma vi legge l’espressione drammatica di una estrema distanza tra il Padre ed il Figlio crocifisso. Infatti, Gesù – in obbedienza al Padre – ha sperimentato fino in fondo le conseguenze del peccato, l’abbandono e la solitudine del peccatore, anche se rimane personalmente senza peccato. Nel cercare il fondamento intratrinitario per il dramma della croce, Balthasar si riferisce a Sergej Bulgakov: “È possibile con Bulgakov definire l’autoespressione del Padre nella generazione del Figlio come la prima «kenosi» intradivina che abbraccia da ogni lato le altre, dal momento che il Padre ivi si disappropria radicalmente dalla sua divinità e la transappropria al Figlio” (Balthasar 1986a, 301). Nella generazione eterna il Padre si svuota per far spazio all’altro, cioè al Figlio. Il teologo svizzero parla di una rinuncia del Padre “ad essere Dio solo per se stesso” (Balthasar 1986a, 301). Il Figlio, da parte sua, risponde al Padre con un rendimento eterno di grazie e con l’obbedienza filiale. Lo Spirito, invece, tutto in funzione del Padre e del Figlio, costituisce il «noi» sussistente di entrambi, essendo il testimone eterno della loro differenza assoluta e, nello stesso tempo, della loro unità perfetta. In tale dinamica intratrinitaria è radicata la possibilità dell’evento della croce. Dall’altro lato, la croce costituisce il culmine della rivelazione poiché svela la differenza reale e radicale tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Tale differenza non compromette l’unicità e l’unità in Dio, anzi, la rende unità differenziata, cioè unità-amore, e viceversa, la differenza tra le Persone divine non viene in nessun modo limitata dalla loro unità. Nel mondo delle persone, la differenza personale e l’unità dell’amore non si trovano in opposizione, ma si rafforzano a vicenda. Questa è la logica dell’amore: più differenziazione, più unità, e più unità, più differenziazione. “In forza di questa differenza – afferma il nostro autore – che al tempo stesso permette nella sua relazionalità la «riposizione», la *croce* può diventare la «rivelazione dell’intimissima essenza di Dio»: e sia della differenza delle persone (che si evidenzia nel modo più chiaro nell’abbandono), e sia dell’unità dell’essenza” (Balthasar 1986b, 222). Perciò, il dramma della croce non offusca il mistero della Trinità perfetta, ma lo mette in rilievo. La passione e la morte di Gesù sono drammatiche al massimo ma non costituiscono nessun “processo” divino in cui Dio sarebbe arrivato ad una “sintesi” perfezionando se stesso. L’opposizione che vediamo nella croce è, infatti, superata dall’eternità nel dinamismo delle processioni intratrinitarie che costituiscono la kenosi primordiale.

Secondo Balthasar, il dramma della kenosi del Figlio incarnato non si risolve – come abbiamo menzionato nel punto precedente – in una discesa trionfante agli inferi. Anzi, il Venerdì Santo trova il suo prolungamento ed una radicalizzazione nel silenzio del Sabato Santo. L’obbedienza filiale porta Gesù Cristo a sperimentare non soltanto la morte di croce ma anche il destino del condannato, cioè le ultime conseguenze del peccato che dividono da Dio Padre. Balthasar afferma che il Figlio vive, nella discesa agli inferi, “l’alienazione del peccato» che viene, però, “recinta dalla tenebra dell’amore” (Balthasar 1986b, 228-229). Il teologo interpreta il mistero del Venerdì e del Sabato Santo come “un mistero della solitudine dell’amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito” (Balthasar 1986b, 229), nella quale si realizza

la foce del mistero pasquale, cioè la risurrezione per la vita eterna. Nella Prima lettera di Pietro leggiamo che Cristo “in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione” (3,19), e che “è stata annunziata la buona novella anche ai morti” (4,6). A partire da queste immagini, la tradizione cristiana ha sviluppato la dottrina della discesa di Gesù trionfante agli inferi. Nella visione teologica di Balthasar, invece, Gesù negli inferi non è attivo ma ancora più passivo di quanto era inchiodato alla croce. Egli non risveglia i peccatori con grida trionfanti ma li disturba con la sua presenza kenotica, silenziosa. Il nostro autore si riferisce alle parole del Signore in Ap 1,18: “Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi”. Secondo l’interpretazione balthasariana, Gesù Cristo “ha sperimentato interiormente la morte” (Balthasar 2017, 138) non soltanto in croce ma anche dopo, divenendo solidale con i morti oltre la morte, cioè fino alla solitudine degli inferi. “L’annuncio della salvezza agli spiriti in prigione” avviene, dunque, attraverso la sua presenza silenziosa che disturba il peccatore fino a farlo uscire, magari, dalla sua chiusura (O’Donnell 1991, 343-345).

Il dramma della croce e della discesa agli inferi che – come abbiamo indicato – trova la sua condizione di possibilità nella kenosi eterna dell’amore intratrinitario, esprime e conferma uno spazio in Dio per il non-Dio, cioè per il mondo e l’uomo, anzi per l’uomo peccatore. In altre parole, il dramma primordiale delle relazioni intratrinitarie costituisce lo spazio per il dramma dell’incarnazione e della morte di Dio, dove, poi, trova luogo il dramma della redenzione e della salvezza dei peccatori. Il Padre, dall’eternità, svuota se stesso facendo spazio per il Figlio che – a sua volta – risponde ridando tutto al Padre, come vediamo nel mistero pasquale. Si crea, così, la distanza infinita tra il Padre ed il Figlio, da sempre superata dal legame che è lo Spirito Santo in Persona. La creazione e la storia della salvezza si svolgono proprio in questa distanza, in quello che è uno spazio intratrinitario. Se Dio fosse una monade monopersonale assoluta, cioè senza lo spazio per l’alterità, l’esistenza del non-Dio reale sarebbe, di fatto, impossibile. Non si potrebbe parlare di creazione *ex nihilo*, ma – eventualmente – di una emanazione panteistica. Se, invece, esiste lo spazio infinito e l’alterità radicale tra il Padre e il Figlio, può esistere il mondo veramente diverso da Dio, anche se sempre dipendente da Lui. “L’infinita distanza tra Dio e mondo ha radice in quella tra Dio e Dio” (Balthasar 1992a, 252) – afferma Balthasar. “Tra Dio e Dio” vuol dire tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. L’eterno evento, attraverso la discesa di Gesù agli inferi, abbraccia anche l’inferno che non potrebbe esistere fuori Dio, perché non esiste nessun “fuori Dio”, dato che tutto ciò che esiste viene mantenuto nell’esistenza dalla potenza di Dio. Perciò, il nostro autore esclama: «Forte come l’inferno è l’amore», no: più forte, essendo possibile l’inferno soltanto se abbracciato dalla divisione assoluta e reale del Padre e del Figlio” (Balthasar 1986a, 303). Dunque, la kenosi primordiale (intratrinitaria) costituisce il fondamento per la kenosi della creazione, la kenosi del Figlio incarnato, la kenosi dello Spirito nella Chiesa e per la kenosi di Dio che abita in noi. Così la Trinità economica rispecchia e traduce la Trinità immanente, mentre la Trinità immanente – a sua volta – costituisce lo sfondo e la base della Trinità economica (Gibellini 1992, 265).

Con il parallelismo tra la storia trinitaria e la Trinità immanente è legato ciò che Balthasar chiama “inversione trinitaria” (Balthasar 1992c, 172-188). Nel mistero intratrinitario lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, cioè è il terzo nella *taxis* delle Persone divine. Invece, nella storia, il Figlio si incarna per mezzo dello Spirito. Inoltre, – come fa notare il nostro autore – il Figlio è obbediente al Padre, “ma è lo Spirito che è, in e su di lui, colui che, nella sua forma economica e nella maniera con cui comunica al Figlio la volontà del Padre, rende possibile questa obbedienza” (Balthasar 1992c, 173). È la terza Persona della Trinità che, durante la vita terrena, guida e spinge Gesù a compiere la sua missione. Si potrebbe dire che nelle vicende del Figlio incarnato abbiamo a che fare con l'ordine Padre-Spirito-Figlio, e non quello di Padre-Figlio-Spirito (Paradiso 2009, 281).

La kenosi pasquale, dalla croce alle profondità degli inferi, trova la sua soluzione nella risurrezione e nell'ascensione al cielo. Balthasar sottolinea che l'impressione di confusione che si può avere leggendo le diverse affermazioni neotestamentarie sulla risurrezione, “scompare se si pone attenzione alla loro forma fondamentale trinitaria. Generalmente la risurrezione del Figlio morto viene attribuita all'intervento del Padre ed in stretto rapporto con questa risurrezione sta l'effusione dello Spirito” (Balthasar 2017, 179). In questo modo si manifesta pienamente il mistero della Trinità e la *dóxa* di Dio. Va detto, però, che il terzo giorno, cioè la Domenica di Risurrezione, – come si percepisce dalla lettura del testo “Teologia dei tre giorni” – non viene approfondito dal nostro autore con altrettanta passione e creatività come accaduto per il Venerdì e il Sabato Santo. A questo punto si potrebbe rilevare che, in generale, la gioia trinitaria del mattino della risurrezione è paradossalmente più difficile da descrivere che il dolore della croce e la solitudine degli inferi. Secondo Balthasar, inoltre, la kenosi del Figlio non finisce definitivamente con la risurrezione e l'ascensione ma, in qualche modo, prosegue nell'eucaristia. Essa è – dirà Balthasar – “la dimensione della croce che esce fuori” (Balthasar 1994a, 410).

Il dramma trinitario, nonostante i suoi dolori, è bello, cioè ha uno splendore interno, lo splendore dell'amore che porta la gioia ma che deve passare anche attraverso il sacrificio e la sofferenza. In quanto tale esso è anche vero. Il teo-dramma viene espresso in maniera più esplicita dal Libro di Apocalisse, al quale spesso si riferisce il nostro autore. Mentre l'estetica teologica parte dall'affermazione di Gv 1,14: «Noi vedemmo la sua gloria», la riflessione balthasariana sulla verità divino-umana, cioè la *TeoLogica*, parte dall'affermazione di Gesù: “Io sono la verità” (Gv 14,6).

La Trinità della verità

Dopo la *Gloria* e la *TeoDrammatica* Balthasar sviluppa la terza parte della sua trilogia, cioè la *TeoLogica* che riprende la ricerca nella prospettiva del vero, cioè della verità del mondo e della verità di Dio. Il nostro autore desidera, alla fine del suo percorso, riflettere “sul

modo in cui l'infinita verità di Dio e del suo Logos possa essere atta ad esprimersi nei vasi angusti della logica umana, e non solo vagamente e approssimamente, bensì adeguatamente" (Balthasar 1990, 6). La verità ci è stata rivelata in Gesù Cristo, attraverso le sue opere e parole ma, soprattutto, nella sua persona. Gesù, dunque, ci dice la verità: "La mia testimonianza è vera" (Gv 8,14), anzi, Egli è la verità in persona (cf. Gv 14,6). Va detto, però, che la verità del Figlio incarnato non è qualcosa di chiuso che appartiene solo a Lui. Il Cristo è la verità come Parola pronunciata eternamente dal Padre, mandata nel mondo e interpretata dallo Spirito Santo. "Così – spiega Balthasar – l'unica verità – la spiegazione del Padre mediante il Figlio – che a sua volta viene spiegata mediante lo Spirito, è in ultima analisi una verità trinitaria" (Balthasar 1989, 25). Pertanto, non esiste la verità nella sua pienezza, se non nella prospettiva cristologico-trinitaria. La verità è Dio che per la sua Parola incarnata e nello Spirito Santo diventa *Dio per noi*.

La verità e la logica divina vengono attribuite al Logos. Balthasar sottolinea che non si tratta di una logica astratta ma strettamente legata con l'amore: "Se dunque il Logos di Dio viene definito come luogo, in cui si svolge una divina logica, questa logica – senza come tale distruggersi – può essere definita solo come una logica dell'amore" (Balthasar 1990, 131). Il Logos non è soltanto un'immagine statica del Padre, ma "rappresenta l'intero amore trinitario nella forma dell'espressione" (Balthasar 1990, 133). La verità è in fondo trinitaria: il Figlio svela ed interpreta la verità del Padre e, nello stesso tempo, viene interpretato dallo Spirito che ci guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Gesù Cristo, il Logos incarnato, è la verità (cf. Gv 14,6), ma questa verità eterna è fondata sull'amore eterno poiché "Dio è amore" (1Gv 4,8.16). Balthasar fa notare che Gesù è l'unico interprete del Dio Padre, ma nell'abbandono della croce e nella discesa agli inferi il Figlio "non capisce più né questo abbandono, né il Padre" (Balthasar 1990, 304). Quale verità può essere interpretata da Lui in questa situazione? Il nostro teologo afferma addirittura che Gesù abbandonato "esperisce se stesso non più come rappresentazione di Dio, non più come «verità», così che sperimenta il suo dolore «come una distruzione della verità»" (Balthasar 1990, 285). Si potrebbe aggiungere: come un trionfo della menzogna. Dall'altro lato, però, anche nel dolore della croce e nel silenzio degli inferi Cristo esprime la verità che consiste nella "superobbedienza" del Figlio che fa sì che l'ultima oscurità diventi la via verso e dentro il Padre (Balthasar 1990, 310). Qui il segreto dell'obbedienza come espressione dell'amore trinitario. Lo Spirito Santo fa in modo che ciò che appare come la più radicale lontananza tra il Padre e il Figlio diventi la loro massima vicinanza. In altre parole, l'assoluta distinzione tra le Persone divine nasconde la loro perfetta unità. In questo modo "la contraddizione del peccato, la sua menzogna e illogicità, viene assunta dentro la logica dell'amore trinitario, non veramente per trovarvi spazio, ma per essere in ogni verità condannata nella carne del Figlio" (Balthasar 1990, 285). Nasce da questa logica la speranza che ogni oscurità del peccato può essere coperta dalla Trinità misericordiosa (Kowalczyk 2013, 75-95) con la più grande oscurità della morte sulla croce e della discesa agli inferi (Paradiso 2009, 139; Raczyński-Rożek 2019, 72-182).

Nel terzo volume della “TeoLogica”, intitolato “Lo Spirito della verità” (cfr. Gv 16,13), Balthasar parla della terza Persona della Trinità riferendosi all’affermazione di san Paolo: “Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio” (1 Cor 2,10). Il nostro autore sottolinea che lo Spirito, anche se testimone e frutto dell’amore tra il Padre e il Figlio, non sta semplicemente di fronte a Loro mentre osserva le loro profondità infinite, ma, essendo Dio Lui stesso, scruta “come quello che deve intendere se stesso” (Balthasar 1992b, 349). Dunque, si potrebbe dire che il mistero dell’amore trinitario scruta se stesso attraverso la persona dello Spirito Santo. Esso non ha nessun fondo, anzi, essendo infinito, senza fondo, fonda e illumina ogni altra cosa: “Alla tua luce noi vediamo la luce” (Sal 36,10). Balthasar afferma: “L’amore è quindi non irrazionale, dato che è la sorgente di ogni razionalità. Ma se la scienza si fonda in ultima analisi sulla sapienza, così la sapienza sull’amore. [...] Anzi, «l’amore stesso è conoscenza». L’amore ha la sua ultima evidenza in se stesso, da cui ogni prestazione scientifica è derivante” (Balthasar 1992b, 350). Il fatto che lo Spirito scruti le profondità di Dio non lo pone lontano dall’uomo, anzi, la sua azione riguarda la vita umana, come sottolinea il nostro teologo, per il quale lo scrutare dello Spirito negli abissi dell’amore trinitario “può essere e deve essere anche il nostro proprio scrutare” (Balthasar 1992b, 352). L’Apostolo Paolo scrive agli Efesini che grazie alla fede in Cristo essi possono essere «in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,18-19). Pertanto, non dobbiamo accontentarci – dice Balthasar – di una teologia solamente apofatica (Balthasar 1992b, 350). Dio è “imperscrutabile” e “inaccessibile” (cfr. Rm 11,33), è vero, ma nello stesso tempo ci offre – nello Spirito Santo – di scrutare i suoi misteri. Il Dio uno e trino si fa conoscere ed insieme ci sorprende sempre poiché, in quanto amore infinito, è *semper maior*. Anzi, potremmo qui rischiare l’affermazione che Dio per se stesso è *semper maior*, cioè – come dice François Varillon – “Dio, in un certo senso, è mistero a se stesso, nel senso che la conoscenza che egli ha di se stesso è inesauribile” (Varillon 2008, 153). Balthasar sarebbe, senz’altro, d’accordo con tale intuizione. La Trinità ci sorprende e ci sorprenderà sempre, nella vita eterna come anche nella vita intratrinitaria, le tre Persone si sorprendono a vicenda, dall’eternità all’eternità.

Conclusione: troppa audacia di fronte al Mistero?

Mi ricordo di un incontro informale con Walter Kasper all’Università Gregoriana, a Roma. Ero incuriosito di cosa egli pensasse della teologia di Hans Urs von Balthasar. Il cardinale disse, con un sorriso, che Balthasar è ovviamente uno dei più grandi teologi e la sua proposta rimane una fonte di ispirazioni per molti, ma a volte il teologo svizzero potrebbe mettere il punto un po’ prima. In questo modo Kasper si riferiva all’audacia con la quale Balthasar si confronta con il mistero della Trinità che può suscitare delle perplessità.

Certo, Dio rivelatosi in Gesù Cristo ci interroga ed invita alla fede ed alla riflessione profonda su di essa, cioè a fare teologia, ma questo non vuol dire che la riflessione teologica non abbia dei limiti. L'approccio apofatico può essere troppo autolimitantesi, però – dall'altro lato – l'approccio catafatico, anche se radicato nella storia della salvezza, può andare oltre le capacità reali dell'uomo. Qui si impone la domanda sulla legittimità delle esperienze mistiche di Adrienne von Speyr che, per Balthasar, costituivano uno dei punti fondamentali di riferimento e lo spingevano a sviluppare sempre più le idee riguardanti la vita intratrinitaria. L'eterna "sottostruttura trinitaria" di tutta realtà e della storia della salvezza che vediamo in Balthasar, non è una idea nuova, ma possiamo rintracciarla in tanti approcci della riflessione trinitaria. Ciò che risulta discutibile e nello stesso tempo affascinante, sono i concetti di kenosi primordiale, auto-svuotamento, disappropriazione, distanza assoluta ecc., riferiti alla vita intratrinitaria. Per quanto riguarda il nostro il dramma della croce, non soltanto dimostra l'amore di Dio per l'uomo ma rivela anche il dramma intratrinitario. C'è chi, forse, pur non rigettando tali idee come evidentemente sbagliate dal punto di vista della dottrina classica di Dio, le valuta, però, come troppo "azzardate" e "provocanti". Qui dobbiamo sottolineare qualcosa che spesso sfugge agli interpretatori di Balthasar, cioè il fatto che, qualche decennio prima di Balthasar, è stato Sergej Bulgakov a proporre l'idea della kenosi intratrinitaria e la concezione del sacrificio eterno intratrinitario tra il Padre e il Figlio superato nello Spirito Santo. Karen Kilby, nel suo libro *Balthasar. A (very) critical introduction*, si domanda quale senso veramente può avere p.es. la nozione balthasariana dell'assoluta distanza all'interno della Trinità. L'autrice suggerisce che forse si tratta soltanto di una specie di romanzo teologico che pretende di sapere più di quello che si può sapere (Kilby 2012, 114). Tale critica sembra non essere priva di basi, ma, nonostante ciò, la teologia e soprattutto la teologia trinitaria, sarebbe tanto più povera senza l'opera del grande Hans Urs von Balthasar.

Bibliografia

- Balthasar von, H. U. 1986a. *TeoDrammatica*, vol. IV, *L'Azione*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1986b. *TeoDrammatica*, vol. V, *L'ultimo atto*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1989. *Teologica*, vol. I, *Verità del mondo*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1990. *TeoLogica*, vol. II, *Verità di Dio*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1991a. *Gloria*, vol. VII, *Nuovo Patto*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1991b. *Verbum caro. Saggi teologici*, vol. I, Brescia: Morcelliana.
- Balthasar von, H. U. 1992a. *TeoDrammatica*, vol. II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H.U. 1992b. *TeoLogica*, vol. III, *Lo Spirito della verità*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H.U. 1992c. *TeoDrammatica*, vol. III, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano: Jaca Book.

- Balthasar von, H. U. 1994a. *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1994b. *La mia opera ed epilogo*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 2006. *Solo l'amore è credibile*, Roma: Borla.
- Balthasar von, H. U. 2017. *Teologia dei tre giorni*, Brescia: Queriniana.
- Gibellini, R. 1992. *La teologia del XX secolo*, Brescia: Queriniana.
- Jarnuszkiewicz, A. 1982. *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Kilby, K. 2012. *Balthasar. A, (very) critical introduction*, Michigan-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kowalczyk, D. 2013. La Trinità-Misericordia nell'esperienza mistica di Faustina Kowalska, *Studia Bobolanum* 4, 75-95.
- Lochbrunner, M. 2007. L'amore trinitario al centro di tutte le cose. W: R. Fisichella (red.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007: Lateran University Press, 113-125.
- O'Donnell, J. 1991. Tutto l'essere è amore. W: K. Lehmann, W. Kasper (red.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991: Piemme, 335-356.
- Paradiso, M. 2009. *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma: Città Nuova.
- Raczyński-Rożek, M. 2019. *Le escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Wacław Hryniewicz*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Varillon, F. 2008. *Traversate di un credente*, Milano: Jaca Book.

IVAN PLATOVNJAK  

University of Ljubljana, Slovenia

ERIKA PRIJATELJ  

University of Ljubljana, Slovenia

VINKO ZOVKO  

University of Ljubljana, Slovenia

The Understanding of Asceticism in Christianity¹

Abstract: Just as all the world's religions know asceticism, so does Christianity. This fact raises different questions: Is asceticism the same in Christianity as in other religions? How do Christians understand asceticism? Can we say that there is a Christian asceticism? In this article the authors try to answer these questions. First, they briefly define the term asceticism, and then they outline the biblical foundations of asceticism and its history. Then they show how Christians understand asceticism and in what sense it is Christian asceticism, and its various forms. Finally, they show the criteria of discernment that must be observed in order for asceticism to be authentically Christian and to enable one to live freedom in Christ and the fullness of life in the love of God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit.

Keywords: (Christian) asceticism, Christianity, spirituality, discernment

Rozumienie ascezy w chrześcijaństwie

Streszczenie: Tak jak wszystkie religie świata znają ascezę, tak i chrześcijaństwo. Fakt ten rodzi różne pytania: Czy asceza w chrześcijaństwie jest taka sama jak w innych religiach? Jak chrześcijanie rozumieją ascezę? Czy możemy powiedzieć, że istnieje chrześcijańska asceza? W niniejszym artykule autorzy starają się odpowiedzieć na te pytania. Najpierw krótko definiują termin „asceza”, a następnie przedstawiają biblijne podstawy ascezy i jej historię. Następnie pokazują, jak chrześcijanie rozumieją ascezę i w jakim sensie jest to asceza chrześcijańska oraz jej różne formy. Na koniec przedstawiają kryteria rozeznawania, których należy przestrzegać, aby asceza była autentycznie chrześcijańska i umożliwiła życie w wolności w Chrystusie oraz w pełni życia w miłości Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Słowa kluczowe: (chrześcijańska) asceza, chrześcijaństwo, duchowość, rozeznawanie

¹ This paper was written as a result of work within the research program Religion, ethics, education, and challenges of modern society (P6-0269), which is financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

Introduction

All world religions know asceticism and practise various ascetic practices, e.g. fasting, renunciation, physical penance, vegetarianism, self-restraint, etc. This fact gives rise to various questions: Is asceticism the same in Christianity as in other religions? How do Christians understand asceticism? Can we say that there is a Christian asceticism? In this article we will try to answer these questions. First, we will briefly define the term asceticism, and then we will outline the biblical foundations of asceticism and its history. Then we will show how Christians understand asceticism and in what sense it is Christian asceticism, and its various forms. Finally, we will present the criteria of discernment that must be observed for asceticism to be authentically Christian and to enable one to live freedom in Christ and the fullness of life in the love of God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit.

1. Terminology

The Greek words *áskesis*, ‘asceticism’, and *asketés*, ‘ascetic’, are derived from the verb *askéin*, which has several meanings: to exercise, to train, to cultivate, to work diligently, to arrange, to form. In the beginning, asceticism meant the realisation of a work through effort and method. At first it had a more physical meaning (it denoted the exercises of athletes, sportsmen), but from Plato onwards it extended to man’s inner life. Thus it acquired an intellectual (asceticism as philosophising), a moral (asceticism as doing good, as control of passions and instincts) and a religious meaning (asceticism is Hippocrates’ term for devotion to the divine). For the sophists, asceticism was one of the areas of education of the young. For Epictetus and later for the Stoics, it describes the attitude of one who voluntarily submits to abstinence and renunciation in order to achieve dominion over oneself (‘self-control’). In the light of this understanding of asceticism, it therefore meant the physical, intellectual, moral and spiritual exercises by which one directed oneself towards a goal attainable by a certain method (Miller 2022). Over time, it came to signify all human endeavours for moral and religious growth. In Christianity, asceticism took on several other meanings: bodily penance, mortification, penitential acts, the development of virtue and the striving for Christian perfection (Borriello 1998, 154-159; Laudazi 1995, 211-224).

The term *askesis* is mentioned only twice in the Bible: once in the Old Testament (2 Macc 15:11) and again in the New Testament (Acts 24:16), where the apostle Paul, before the imperial deputy Felix, speaks of his endeavour to “always have a clear conscience before God and man”. The question therefore arises why it was so important to the Alexandrian Fathers, especially to Clement and Origen. The Apostle Paul indeed used asceticism only once, but he speaks of asceticism in broad synonymous terms. The synonym is *gymnasia* (from the verb *gymnázēin*), used by the Apostle Paul when he exhorts his disciple Timothy to

“exercise true devotion” (1 Tim 4:7). A synonym for ascetic is also ‘competitor’ or ‘athlete’ (1 Cor 9:24-27).

Related to ascesis is ascetics, the doctrine of ascesis. It appeared in theological literature in the modern period (17th century). Theology also included the theology of mysticism, which became independent in the 18th century. With the constitution *Deus scientiarum Dominus* (1931), ascetic, together with mysticism, became an integral part of the study in theological schools. This subject had already been taught in many theological schools. Related to ascesis is asceticism, which means doctrine, ascetical exercises and an ascetical way of life. This term was used by H. Bremond (1865-1933) to describe a spiritual movement which was to prevail among some Jesuits and also in the Church after the death of Ignatius of Loyola. It was based on a misinterpretation and dissemination of his Spiritual Exercises. Asceticism expresses itself as an overconfidence in active ascesis, which can lead to distrust in the primacy of grace and the Holy Spirit; it is, in other words, a radical anti-mysticism (Marchetti-Salvatori 1995, 226).

2. Biblical foundations of ascesis

The Old Testament, from its first pages onwards, has a very positive attitude towards all that has been created. Everything that exists is good in itself (Gen 1:31) (Szamocki 2010). The narrative of Joseph (Gen 37:50) shows how much the characters act under the influence of their own desires, but beyond their passions and ideals there is a higher divine plan of history (Avsenik Nabergoj 2022). In the Song of Songs, the highest good for humans is the gift of mutual love (Avsenik Nabergoj 2021). Once settled in the Promised Land, Israel quickly forgot their God and began to seek earthly riches and a secure future. Although God had warned them through the prophets, the people increasingly fell into idolatry and injustice (Hos 2:7-10). The consciousness of their guilt led the people to make various penances to show God their regret and their desire to return to Him, to show their love and devotion to Him (Skralovnik 2022, 265-291). At the time of the apocalyptic books, some new communities arose, which withdrew into the wilderness in order to move towards the coming kingdom. In these communities, voluntary renunciations and preparations for the trials of the messianic times were established. From one of these communities came John the Baptist. He lived the life of an ascetic, preparing the way for conversion and the coming of the kingdom of God by fasting, chastity, renunciation, solitude and prayer (Mt 3:1-12; Jn 1:19-28).

In the Gospel, Jesus makes it clear: “If anyone wants to come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me.” (Mt 16:24) He also made it clear that the source of the fullness of life is not in this world, but in God the Father: “Man should not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God” (Mt 4:4). Jesus Himself gives the example of the battle against Satan (Lk 4:1-13) and teaches that demons and temptations

are overcome by fasting and prayer (Mr 9:29). He also taught what true fasting is (5:16-18) and that it should be linked to prayer and almsgiving (Mt 6:1-14).

The apostle Paul emphasizes the spiritual battle (Eph 6:10-12) in which the Christian struggles against the old man (Eph. 4:22), the flesh and its weaknesses (Rom 8:12-13; Eph. 6:8), and demonic powers (Eph. 6:12). It also encourages the constant exercise of self-control, humility, meekness and patience (1 Cor 9:24-27; Eph 4:2; Phil 2:3; 1 Tim 4:7), so that we may live in communion with Christ (Rom 6:1-3) (Skralovnik and Matjaž 2020, 505-518). The Christian, through asceticism, prepares a place in himself for the grace of Christ to work in him, and allows it to attract him to Himself and to strengthen him: "Draw strength from the Lord and the power of His might." (Eph 6:10; cf. 2 Tim 2:1) The Christian's asceticism is based on faith in Christ's resurrection (Eph 1:15-20) and is realised in the power of the crucified and risen Christ (Col 1:29).

Every Christian is called to follow the example of Jesus' suffering and to "walk in his footsteps" (1 Peter 2:21). Following Christ, crucified and risen, is the foundation of Christian asceticism.² That is why the martyr is the model of the Christian ascetic. By dying for the sake of fidelity to Christ, he confirms the redemptive power of the cross.

3. History of asceticism in Christianity

In the patristic era, the general emphasis is on flight from the world as a prophetic protest against the privileges granted to the Church after the first three centuries of persecution. We trace the following emphasis: a) the physical and material dimension of asceticism is central; only material renunciation is supposed to make it possible to truly follow Christ; b) the goal of asceticism is the liberation of the soul; c) ascetics supplement their flight from the world by physical work; in this way they seek to prevent a fall into spiritualism; d) penance is supplemented by fasting and abstinence, by scourging and vigils; from the beginning, some Christians fasted twice a week, on Wednesday and on Friday.

In the first three centuries, the ideal of martyrdom and virginity is emphasised, and later monasticism. The monks of the third and fourth centuries imposed on themselves torturous and exhausting physical exercises: long fasts, vigils, etc. Monastic asceticism, which was highly valued in the East, also came to the West. Under Augustine's influence, interior mortification was emphasised: the Christian life is a battle (*De agone christiano*). But all saw the goal of asceticism in the perfection of love. The East emphasised bodily penance to a greater extent, while the West saw love as both the goal and the tool: the most important tool for learning to love is love (Gozzelino 1989, 101).

² Kierkegaard noted the unique effect of following Jesus through suffering. As Žalec presented his insight: "We should understand that following Christ is the only way by which more suffering means more blessing." (Žalec 2020, 7)

In the Middle Ages, the following emphases in asceticism: a) in reaction to the over-emphasis on physical work, there was an effort to prolong the choir (Mass, prayers and breviary), but physical work continued to be valued as penance; b) the habit of periodic solitude became institutionalised: individuals isolated themselves completely; they left one window open to receive spiritual advice and meals; c) penitential bands, pilgrimages, etc., were introduced. d) the penitential exercises took on a new meaning in the representation of the poor, humiliated and crucified Christ. Francis of Assisi, together with his confreres, lived again in the spirit of the Rule of Jerome: to follow Christ naked (*nudus nudum Christi sequi*); e) the demands and difficulty of study led the Dominicans to understand it as an asceticism; f) the monastic rules gave priority to corporal penance; g) the secularism that entered some areas of the Church led to an ascetic reaction from the extremists (the flagellants); h) the conviction, promoted by Bernard, that no asceticism compares with love, prevailed.

Influenced by the heritage of the Middle Ages, modernity still emphasised the value of suffering and pain in the following of the suffering Christ, but new emphases also emerged: a) the rules of the new orders show a relaxation of bodily penances in favour of interior renunciation; b) with the development of the bourgeoisie and the education system, physical work no longer has primacy, nor does bodily penance; abstinence and fasting are put on the second place; penance and interior mortification are emphasised; c) the teachers of modern asceticism are Ignatius of Loyola and Francis of Sales. The first abolished mortification from the monastic rules and concentrated on penance as the realisation of perfect obedience, while the second directed asceticism to the service of devotion and the radiance of love. No longer only monks and religious were called to asceticism, but every Christian who wished to advance in the spiritual life. d) Asceticism was also opened up to the human sciences. Francis de Sales and the school of St Sulpicius used introspection (self-observation) to evaluate the Christian's inner states; e) love and its growth remained the goal, the stimulus and the justification of all asceticism; f) the devotion of the heart of Jesus (Margaret Mary Alacoque) expanded the asceticism of satisfaction (Gozzelino 1989, 102-103; Ruiz 1999, 448-450).

After the Second Vatican Council, the violent and emotional reaction to asceticism has led in many places to an unreasonable rejection of the rich ascetical heritage. Often overlooked was the fact that, in order to properly understand the various forms of asceticism at that time, it is necessary to place oneself in the context of the ideas, motives and actions of different periods in the past. In the effort to eliminate certain unacceptable ascetical practices (e.g. various forms of mortification of the body, etc.), a sense of gospel asceticism, which has permanent value, has been lost.

4. The understanding of asceticism in Christianity

Ascetic exercises such as "sexual abstinence, fasting, bodily mortification, certain breathing exercises, renunciation, vegetarianism, penitential clothing, prayer methods, inner renunciation of self, have always appeared in the history of religions as a preparation and

a tool for religious enthusiasm, for mysticism in one sense or another. This can be seen wherever monasticism appears: in Hinduism, Buddhism, Chinese Taoism (...). But asceticism is also found in other areas, in primitive Islam, in later Muslim Sufism, in explicitly dualistic religions, in various forms of Gnosticism and Manichaeism” (Rahner 1964, 82). In view of the factual similarities, the question arises how the various forms of asceticism are different from asceticism in Christianity or Christian asceticism³. The answer is offered by Karel Rahner (1964, 73-104) and Friedrich Wulf (1967, 358-367), who distinguish three forms of asceticism in the history of humanity and in the various religions: moral, devotional (cultic) and magical (mystical).

Christian asceticism is not merely moral asceticism, which usually leads to the control of the self and includes exercises in self-discipline and self-control, so that man may achieve harmony and freedom from dangerous inclinations. If Christian asceticism were only moral, then it would be a tool for the attainment and development of virtue. This is an important part of it, but it is not the whole of asceticism; an important part of asceticism is that the ascetic should not forget the primacy of grace. Christianity emphasises that people are called to the fullness of life in the power of God’s grace. Without it there is neither true freedom nor fullness of life in love.

Christian asceticism is not only a devotional (cultic) asceticism, which includes acts and renunciations that serve to prepare for participation in the worship of the divine. It aims at the purity necessary for an encounter with a holy God. Ritual purity is emphasised in non-Christian religions. The Bible also places great importance on fasting, vigils, sexual abstinence, washing before the celebration of major feasts. This is the origin of fasting, vigils, Eucharistic fasting in the Church. Devotional asceticism springs from the sense of holiness and develops it. The Old Testament prophets warned that this form of asceticism could be in danger of being profaned if a dangerous belief prevails that asceticism confers a moral right to communion with God. Union with God is always a gratuitous gift of God. Man can cooperate with God’s grace, but he cannot acquire it for himself.

Christian asceticism is not a magical (mystical) asceticism that seeks to facilitate mystical experiences by using various techniques of self-control, emptying, concentration, renunciation of reason and will, dying to the world and to the self. It carries within itself the desire for (magical) power. Christian asceticism cannot be a preparation for a mystical experience of God in the sense that various techniques and inner emptying can make possible a direct and ecstatic union with God. Every authentic spiritual experience is a gratuitous gift of God. The various Christian ascetical exercises, which are put into practice by the Christian in personal union with God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit and in cooperation with Him, can be freely used by God Himself to bestow the grace of spiritual/mystical experience, or not. No asceticism can determine or force the grace of *kairos*.

³ Asceticism and its various exercises are practically the same or very similar in the different religions, but what differs is the understanding of what its fundamental origin and purpose is. For this reason, each ascetic practice is different in some way depending on who is practising it or within which religion it is practised. In this sense, we can speak of asceticism in Christianity or Christian asceticism.

When we speak of Christian asceticism, we must always remember that it does not in any way lead to becoming conformed to Christ, but springs from him. It does not aim at the formation of general virtues, but at the consolidation and deepening of union with the Lord, not by its own power, but by the power of God's grace, which springs from faith in the triune God. Christian asceticism is therefore above all a following of Christ, as Vladimir Truhlar says, "who inserted himself vividly into historical-social activity, living in it his service to his brothers - his renunciation, which he completed by his death on the cross. It is precisely with this crucified and risen Jesus Christ that the Christian is experientially united in his asceticism. In this union, his human love-renunciation becomes Christian 'love crucified'." (Truhlar 1974, 26-27)

5. The anthropological-theological dimension of Christian asceticism

The Old Testament account of man's creation makes it abundantly clear that man is created in the image of God (Gen 1:26-27). For the apostle Paul, the body (soma) is man himself. Accordingly, the *Catechism of the Catholic Church* (364) says that the body also "shares in the dignity of the 'image of God'". In Christianity, therefore, corporeality is not an evil to be escaped, but a space of consciousness of self and others, of awareness of the world and of God, "a 'space' of redemptive action, a 'space' of the sensually revealed love of God, which otherwise people would not be able to perceive at all" (Turnšek 2001, 22). The body is also, according to the teaching of St. Pope John Paul II, a topos, a place of encounter between the triune God and man in a fully concrete way (West 2014, 3-8). For this reason, Christian asceticism does not reject the human body, but rather helps man to discover and live his corporeality in accordance with the dignity he possesses as the image of God.

Revelation tells us that original sin introduced a schism between the image of God in man and his other abilities and aspirations. The schism creates images that obscure the true image of God. Because the image of God is dynamic, it takes a long period of time, sometimes decades, for someone to become free from a false image of self and God and allow the true image of God to prevail in him. As long as the body is more influenced by worldly tendencies (e.g. selfishness), it is the epicentre of rebellion against true love. To love is to give oneself to another, which includes accepting suffering and renunciation for the sake of another. The body must be educated for love. Of course, "the epicentres of self-centredness", as M. Turnšek says, "cannot be overcome by will and reason alone, nor by emotions. Christ allowed himself to be nailed to the cross, expressing the radicality of a love that can escape nothing. (...) It is only within this radical relationship of love that everything is torn from death: the body, the soul and the whole world. Only what dies for love truly escapes death. In this vision it is possible to understand why so much is said in the history of the Church about asceticism, overcoming, even mortification" (Turnšek 1993, 12; cf. 2018, 190-194).

In Thess 4:1-8, the apostle Paul describes Christian life and asceticism in the context of faith in the Triune God, which distinguishes Christian asceticism and spirituality from Jewish and Hellenistic asceticism and spirituality (Sorč 2003, 130-131). Through baptism, a person becomes a partaker of the death and resurrection of Jesus. In this perspective, the Christian life is an ongoing asceticism, through which the Passover, i.e. the passage from death to life, is realized, and the baptismal rebirth, through which man becomes a free child of God (1 Cor 15:31; 2 Cor 4:10-12).

The Apostle Paul was deeply aware of freedom in Christ and therefore stressed that every Christian should be aware that he is called to live it: "For you, brothers, are called to freedom" (Gal 5:13). At the same time, he was aware of the fragility and vulnerability of this freedom and of the duty of each one of us to acquire it (Gal 5:13-26). It is from the experience of freedom in Christ that the awareness of the duty and responsibility for it is born in the Christian, and of the need for an asceticism that would help him to live it, to build it up and to avoid its dangers (Szentmártoni 2015, 41).

Christian asceticism is not only the fruit of man's own strength and efforts, but above all a response to God's gratuitous love. It enables man to live in harmony with his body, which, according to the teaching of St. Pope John Paul II (2006, 9;11), "remembers" its Creator, the Father, through Christ in the Holy Spirit, and calls him to become aware of him and to live out the self-giving love that He has imprinted in him.

To live ascetically is to receive the gift of the Holy Spirit, who leads man from slavery to the 'flesh' to the freedom of the children of God, so that he may freely fulfil and cooperate with what God is doing in him. The way to evangelical freedom involves a voluntary renunciation of all that is bad and of many of the world's goods and values. When someone, with the help of God's free grace, puts God at the centre of his life and becomes obedient to the laws of his love, he frees himself from his selfishness. True freedom is found only in complete obedience to love and complete dependence on it, which is also truth (Turnšek 2001, 24). To live ascetically means to live a real mystical relationship with God. In the mystical relationship with God, man is called to taste his love and mercy, and to live this experience of love and loving-kindness in his daily life. A genuine mystical relationship means "a leap into the unknown-known", a leap into the embrace of God (into the arms of God), which liberates man from narcissism and egoistic self-centredness (Pevc Rozman 2017, 298).

6. Forms of Christian asceticism

There are different forms of Christian asceticism. Alejandro Masoliver Masoliver (1994, 98) proposes a division into the negative, which involves the renunciation of everything that can oppose an integral following of Christ, a full participation in the paschal mystery and the eschatological hope, and the positive, which involves the mortification of everything that is not fully Christian. In reality, these are complementary aspects of one and the same

ascesis. Anton Mlinar speaks of two forms of ascesis. “Positive ascesis represents all forms of willing, intentional renunciation for the sake of a particular interest. The negative method is that where there is a mere renunciation without any direct benefit to the one renouncing. [Both forms are constant and present in all times, in all places and in all cultures” (Mlinar 1994, 111). An interesting division is offered by Servais Pinckaers (2000, 189), who divides ascesis into passive ascesis (acceptance of trials that come independently of our will, such as illness, failure, suffering, poverty, etc., cf. 2 Cor 6:4-5; Rom 5:3-5); and active (which depends on our will and includes fasts, vigils, renunciations, penances and various efforts; cf. 2 Cor 6:5-6). Mihály Szentmártoni (2015, 41) also maintains the twofold division and points out: “From the perception of freedom for the positive ascetical exercises are born, which have the purpose of growing in love for God and Jesus Christ. From the perception of freedom from, i.e. from the limitation of our freedom, are born negative or indirect ascetical exercises which seek to remove the obstacles on the way to perfection, or to refuse to be slaves of anyone.”

The main purpose of the positive ascetical exercises is to progress in love for God and through God for oneself, others and creation, and in the freedom of the sonship of God in a direct way. This includes, above all, meditation, spiritual conversation and spiritual direction, spiritual talks and homilies, spiritual writings, spiritual exercises and days of recollection and, in a special way, prayer, which is certainly of primary importance and must permeate, illuminate and guide all ascetical exercises. The negative (indirect) ascetical exercises involve a certain renunciation, which does not primarily mean the renunciation of sin, but also the renunciation of values and things that are good in themselves and which the ascetic could have, but which he renounces for the sake of some higher goal. The Christian must keep this constantly before his eyes, for only in this way does he realize that renunciation, penance, mortification and all ascetic exercises are only tools, and that the values and things he has renounced have not become bad, but still have their value. This way of seeing helps him to look positively on renunciation and penance and to understand their indirect role in spiritual maturation. Among the exercises that indirectly help to grow in love by removing various obstacles on the way to a deeper experience of God’s love and freedom in it are silence, bodily penance, renunciation and sacrifice (Szentmártoni 1990, 54-66).

7. Criteria for discernment

From the point of view of logotherapy, a renunciation is pathological or pathogenic if it is not rational. In its extreme form, a pathological renunciation may be masochistic. Some mental patients want to be martyrs in every way and enjoy this role. Pathogenic renunciation is typical of egoists who want to please everyone. They want to buy love, recognition and gratitude by giving up, or to protect themselves from being rejected. In the long term,

it always causes illness. For such renunciation comes from an inner weakness (they do not want to disappoint other people in any way) and not from the strength that comes from true love of oneself and others. What is needed is a positive motivation, grounded in sense and directed towards the realisation of values. Meaningful renunciation is independent of any gratitude. Whoever makes it is doing so because of a decision to do so freely and out of love. The motive is therefore in the value itself, which is sought to be achieved in this way (Lucas 1991, 102-108).

Because human nature is wounded by original sin (Roszak 2022), asceticism can degenerate into some form of self-punishment. In Christianity, masochism manifests itself - often covered by various Christian illusions - as identification with the suffering Christ. A particular form of this is moral masochism, which manifests itself in constant, more or less explicit punishment, emotional tension and frustration. Such persons show by their behaviour a subconscious need to accept punishment and to be underestimated. They always present themselves in the worst possible light and say that they always fail. Masochists are incapable of cooperating with God's grace and of accepting consolation, even when it is given by God himself (Szentmártoni 1998, 97-99).

The most delicate and difficult thing about asceticism, especially negative asceticism, is to find the right measure. External penance is never the goal, but is always at the service of inner liberation. There are no precise rules for determining the measure in penance. It all depends on the individual, especially on the history (story) of his spiritual life. In moral and spiritual education, one must take into account everything that has led to a particular situation and guard against reducing this formation of the person only to negative asceticism (Bernard 1993, 310-311).

In discerning about renunciation of various good things, the principle of "as much as" given by St Ignatius of Loyola in his *Spiritual Exercises* (23) can also be very helpful: "Man is created to glorify and honour God our Lord and to serve Him, and so to save his soul. Others on earth are created for man, to help him achieve the goal for which he was created. From this it follows that man should use things as much as they help him to his end, and abandon them as much as they hinder him."

Christian asceticism is not imposed on man from outside. Psychology testifies that man's need to reorder his life according to the ideals he has learned arises from his psyche (Szentmártoni 1998, 100). Nor is asceticism ever an end, but a means given by God's grace. The use of this tool, in turn, helps to respond to the impulses and the action of God's grace. In this light, asceticism is a response to God's invitation to order our lives, to become free to live love in all our relationships, and to build a solid foundation for our spiritual life. For there is no solid building without a solid foundation (Lk 6:46-49). Proper submission of the physical senses also leads to their transformation and to perfect obedience to the spirit (Zyzak 2022, 413).

Conclusion

The research has shown the understanding of asceticism in Christianity and its spirituality. This becomes particularly clear in the following aspects:

- a) Christian asceticism enables Christians to live the freedom of God's childhood in Jesus Christ, which they receive through baptismal rebirth (Rom 8). By it, they freely and willingly renew the grace of freedom by dying to the old man's way of life together with Christ, in order to be able to live more and more fully the new life of freedom in and through him (1 Cor 15:31; 2 Cor 4:10-12). Its origin, therefore, is precisely the experience of this freedom and the desire to be able to live it forever. For by it they can strengthen this freedom and prevent everything that seeks to diminish it or take it away from them (Vodičar 2022, 702).
- b) Christian asceticism is not based on human will and power alone. Christians should always be conscious that they do not practise the various ascetical exercises in their own strength, but that they can only do them in the strength of faith in the crucified and risen Jesus Christ and in union with him through the Holy Spirit, for without him they can "do nothing" (Jn 15:5).
- c) Christians do not seek or buy God's love and mercy through asceticism, because they believe and are conscious that God the Father loves them through Jesus Christ in the Holy Spirit freely and unconditionally. For by Baptism, they are already in this love as the branches of the vine, as Jesus Christ clearly says (Jn 15:1-10). The ascetical exercises only enable them to remain in this gratuitous freedom, love, and joy of the Triune God. Christian asceticism is always a response to the gratuitous love of God and a way in which Christians, in cooperation with God's grace, can become more and more like the Father (Mt 5:48; Lk 6:36), his sons/daughters in Jesus Christ and the image of God in the midst of this world.
- d) Christians can only put asceticism into practice in a Christian way and live ascetical spirituality in a liberating and edifying way when they are personally and deeply united to the Father through Jesus Christ and receive the help and guidance of their Spirit and discern in him. Then they can avoid the danger of being caught in the snares of various renunciations: various forms of self-punishment, masochism, satisfaction, penance, etc.
- e) Holy Spirit and discernment in him also enable Christians to live their asceticism and ascetical spirituality in such a way that they do not get trapped in a calculate, consumerist or individualistic spirituality, in which many often seek more themselves, their own perfection, freedom from all afflictions and difficulties, gratification of their need for peace, self-validation, physical health and the experience of special and extraordinary things (Francis 2013, 78. 89).
- f) True Christian asceticism and its spirituality helps Christians to become ever more human, makes them solidarity-oriented, open to every person, seeking God the Father through Christ in the Holy Spirit in all things, and enables them to be his interlocutor and collaborator in building God's kingdom of God's kingdom of love, mercy, peace, joy, and justice in the midst of everyday life, here and now.

References

- Avsenik Nabergoj, I. 2021. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. *Bogoslovni vestnik* 81 (3), 641-653.
- Avsenik Nabergoj, I. 2022. The Force of Love and Hate in the Narrative of Joseph (Gen 37–50). *Bogoslovska smotra* 92 (5), 825-845.
- Bernard, Ch. A. 1993. *Teologia spirituale*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Bible. *New International Version*. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> (access: 03/10/2023)
- Borriello, L. 1998. Asceti-ascetica. In: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (ed.). *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 154-162.
- Catechism of the Catholic Church*, 1997. <http://archeparchy.ca/wcm-docs/docs/catechism-of-the-catholic-church.pdf> (access: 20/7/2023)
- Gozzelino, G. 1989. *Al cospetto di Dio: elementi di teologia della vita spirituale*. Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci.
- Francis, 2013. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium* (24.XI.2013). http://w2.va-tican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazio-ne-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (access: 8/10/2023)
- Ignatius of Loyola, 2021. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. Chicago: Loyola Press.
- Laudazi, C. 1995. Asceti. In: E. Ancilli (ed.). *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. I. Roma: Città Nuova, 211-226.
- Lukas, E. 1991. *Pervenire le crisi: un contributo della logoterapia*. Assisi: Cittadella.
- Marchetti-Salvatori, B. 1995. Ascetismo. In: E. Ancilli, ed. *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. III. Roma: Città Nuova, 226-227.
- Masoliver Masoliver, A. 1994. Asceti. In: T. Goffi, A. Palazzini (ed.). *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*. Milano: Ancora, 90-100.
- Miller, C. B. 2022. Intellectual Honesty. *Scientia et Fides* 10 (2), 83-98.
- Mlinar, A. 1994. Odnos med askezo in etiko. *Bogoslovni vestnik* 54 (1), 109–130.
- Pevec Rozman, M. 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77 (2), 289-301.
- Pinckaers, S. 2000. *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Rahner, K. 1964. Passion und Askese. In: K. Rahner. *Schriften zur Theologie*. III. Einsiedeln: Benziger Verlag, 73-104.
- Rozsak, P. 2022. Imperfectly perfect universe? Emerging natural order in Thomas Aquinas', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 78 (3), 7199.
- Ruiz, F. 1999. *Le vie dello Spirito: sintesi di teologia spirituale*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Skralovnik, S. 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77 (2), 265-291.
- Skralovnik, S., Matjaž, M. 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80 (3), 505-518.
- Sorč, C. 2003. Troedini Bog. In: C. Sorč (ed.). *Priročnik dogmatične teologije, 1. del*. Ljubljana: Družina, 71-204.

- Szamocki, G. 2010. Rdz 1,1-2,3: Boża koncepcja świata, a nie naukowe wyjaśnienie jego powstania. In: A. Lemańska, A. Świeżyński (ed.). *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata, t. 8*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 41-54.
- Szentmártoni, M. 1990. *Psyhologija duhovnog života*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut družbe Isusove.
- Szentmártoni, M. 1998. *In cammino verso Dio*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Szentmártoni, M. 2015. *Poti graditve duhovne identitete: teologija in psihologija duhovnega izkustva*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Truhlar, V. 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, M. 1993. 'Boljši' človek ali 'novi' človek. *Božje okolje* 17 (1/2), 10-13.
- Turnšek, M. 2001. Za kakšno askezo gre? *Božje okolje* 25 (3/4), 22-24.
- Turnšek, M. 2018. Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost. *Bogoslovni vestnik* 78 (1), 185-208.
- Vodičar, J. 2022. Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo. *Bogoslovni vestnik* 82 (3), 691-704.
- Wulf, F. 1967. Askese (Aszetik). In: K. Rhaner et al. (ed.). *Sacramentum Mundi: theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 1*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 358-371.
- Zyzak, W. 2022. The Theory of the Spiritual Senses. *Bogoslovni vestnik* 82 (2), 405-417.
- Žalec, B. 2020. Kierkegaard on the beneficial yoke of suffering. *XLinguae* 13 (3), 3-12.

ARTYKUŁY

nauki humanistyczne

O prawdzie w życiu qumrańczyka na podstawie 1QS XI 4-5

Streszczenie: Lektura *Reguły Zrzeszenia* nie pozostawia wątpliwości, iż „terminologia prawdy” pełniła dla wspólnoty qumrańskiej ważną rolę. Członkowie Zrzeszenia uważali się za „synów prawdy” (1QS IV 5) oddanych „domowi prawdy w Izraelu” (1QS V 6) i mających w swoim życiu „praktykować prawdę” (1QS V 3). Biorąc powyższe pod uwagę, zasadne jest postawienie kilku pytań, mających na celu głębsze zrozumienie qumrańskiej koncepcji prawdy i jej przełożenia na życie członków wspólnoty znad Morza Martwego. Należy zatem rozważyć, jaki był charakter prawdy przyjmowanej przez Zrzeszenie, jaką dokładnie rolę miała ona odgrywać w codzienności qumrańczyka i czym miała w niej owocować. Odpowiedź na te pytania udzielona zostanie na podstawie analizy biorącej za punkt wyjścia fragment 1QS XI 4-5 stanowiący część osobistej modlitwy *maskila*, część starannie i logicznie zaplanowaną i ustrukturyzowaną, pozwalającą na wyciągnięcie jasnych i pewnych wniosków o prawdzie w życiu qumrańczyka.

Słowa kluczowe: prawda, Qumran, Reguła Zrzeszenia.

About Truth in the Life of the Qumranite, Based on 1QS XI 4-5

Abstract: The *Rule of the Community* clearly shows that “the terminology of truth” played a significant role for the Qumran community. Its members referred to themselves as “the sons of truth” (1QS IV 5), committed to “the house of truth in Israel” (1QS V 6) and supposed to “practise truth” (1QS V 3). It is therefore legitimate to ask a few questions in order to understand better the qumranic concept of truth and its impact on the Qumranites’ lives. So: what was the character of the Qumran truth, what was its role in the daily life of the community member and what results in that life was it supposed to show? The answers to these questions will be based on 1QS XI 4-5, which is a part of a personal prayer of the *maskil*, a part carefully and logically planned and structured, which enables us to form reliable conclusions about truth in the life of the Qumranite.

Keywords: truth, Qumran, Rule of the Community

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie znaczenia i roli prawdy w życiu członka wspólnoty qumrańskiej. Podstawę źródłową przeprowadzonych analiz stanowi fragment 1QS XI 4-5 zaczerpnięty z *Reguły Zrzeszenia*, jednego z podstawowych (obok *Dokumentu Damasceńskiego*) tekstów kształtujących wyjątkową tożsamość osób należących do *yahad*.

1. Prawda w 1QS

Koncepcję prawdy w 1QS omówił już syntetycznie Ian Scott. Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia Jego wniosków, należy poczynić kilka uwag polemicznych dotyczących Jego podejścia do tematu.

W swojej pracy Scott bardzo mocno naciska na sprowadzenie pojęcia *אמת* do jedno-dwóch kodowanych przez nie znaczeń, chcąc się przeciwstawić sytuacji w nauce, którą przedstawia następująco: „When we look closely at the scholarship that does exist, we find persistent confusion and vagueness. Does ”truth” (*אמת*) denote a moral quality of ”faithfulness” and ”reliability,” or has it become a technical term for a body of teaching? Does it mean ”genuineness” and ”authenticity,” or does it convey the ideas of ”accuracy” and ”factuality”? Perhaps most troubling is the tendency for these essentially different notions to be combined as if there were no distinction between them. In Notscher’s pioneering study, published in 1956, the law was said to be *אמת* in that it contained ”reliable commands which, since they are God’s will, really do call for what is right, what is valid, what is expedient.” Surely, though, one word does not simultaneously bear the senses ”reliability,” ”rightness,” ”validity,” and ”expedience.” A similar blurring together of fundamentally different ideas seems to lie behind the way discussions of ”truth” at Qumran often shift from one notion to another without explanation.” (Scott 2011, s. 304).

Scott patrzy zatem na analizowane pojęcie z pozycji centralistycznej – pragnie on uformować sedno terminu *אמת*, odrzucając konotacje poboczne. Takie podejście jest oczywiście częściowo zrozumiałe – w końcu pragnie On dać czytelnikom jakiś ogólny, syntetyczny obraz prawdy w 1QS. Czyni to jednak w sposób zbyt rygorystyczny, odrzucając wszystko, co wykracza poza zdefiniowaną przez niego istotę pojęcia prawdy. Z tego punktu widzenia każde użycie tego terminu byłoby definiowalne przede wszystkim za pomocą tej istoty, a osobliwość danego użycia i jego kontekst byłyby w praktyce nieistotne. W ten sposób tracimy jednak całe bogactwo i wielowymiarowość (o których Scott pisze nawet pochlebnie na s. 304, ale których sam nie starał się uwypuklić) omawianego pojęcia i stojącej za nim idei.

Oczywiście nie uważamy, żeby każde użycie danego terminu miało taką samą wagę w tych dopowiedzeniach do centrum pojęciowego tegoż terminu. Tu też obowiązuje pewna

hierarchia – pewnymi wystąpieniami warto się zająć, bo są z jakichś powodów wyjątkowe, a pewnymi nie, bo są w swoim przekazie wtórne, drugorzędne, nieistotne poznawczo.

Wnioski z tych wszystkich uwag są jasne: w naszych poszukiwaniach nie będziemy starali się dopasowywać wniosków z analizy IQS XI 4-5 do sedna pojęcia prawdy określonego przez Scotta, nie będziemy starali się w pierwszej kolejności ukazywać, że to miejsce wpisuje się w ogólniejszy obraz, ale raczej, że będąc tego obrazu częścią, jednocześnie go ubogaca wyjątkowością swojego ujęcia.

Reguła Zrzeszenia wspomina o prawdzie chętnie i często, łącznie 43 razy używając hebrajskiego terminu מִתְּנָה (Scott 2011, s. 307; dokładna lokalizacja: IQS I 5.11.12.15.19.26; II 24.26; III 6.7.19(x2).24; IV 2.5.6(x2).17(x2).19.20.21.23.24.25; V 3.5.6.10.25; VI 15; VII 18; VIII 2.4.5.6.9; IX 3.17.18; X 17; XI 4.14). Scott, kierując się już samą wspomnianą liczbą wystąpień terminu מִתְּנָה, stwierdził, że prawda „is a significant idea for the authors and the community they hope to shape” (Scott 2011, s. 303–304), co też umocniły dalsze wnioski Autora, wskazujące, iż „the word [מִתְּנָה – przyp. aut.] plays a central role in the group’s self-definition” (Scott 2011, s. 310).

Przytoczmy parę przykładów w celu rozjaśnienia ogólnego twierdzenia Scotta. *Reguła Zrzeszenia*, mówiąc o qumrańczykach „wszyscy bowiem należą do Zrzeszenia prawdy” (IQS II 24), dawała im pewność wyboru właściwej drogi, pewność własnej wyjątkowości. Podkreślała z całą mocą, że „Rada Zrzeszenia będzie oparta na prawdzie [...] Będzie domem doskonałości i prawdy dla Izraela” (IQS VIII 5.9), ustalając normę postępowania i normę wyższości wobec reszty Narodu Wybranego. Ona przypominała każdemu, kto za nią podążał, że jest jednym z członków „przymierza, którzy razem ofiarowali się Jego [Boga – przyp. aut.] prawdzie” (IQS V 10), naświetlając cel wszelkich zabiegów i dążeń wspólnoty.

To również ona przypominała grzesznikowi, że „przez ducha zgromadzenia opartego na prawdzie Bożej [...] zostaną zmasowane wszystkie jego grzechy” (IQS III 6-7), dając mu nadzieję i umacniając w wierności wobec Zrzeszenia. Ona czyniła z prawdy podstawę życia wspólnotowego, wskazując, że qumrańczycy „winni [...] wspólnie praktykować prawdę” (IQS V 3), i określając, że „będą pouczać się wzajemnie w prawdzie” (IQS V 24-25). To ona w końcu sięgała nie tylko w teraźniejszość, ale i w przyszłość, ogłaszając, że członkowie wspólnoty to nie tylko świadkowie i poddani prawdy w życiu doczesnym, ale także „świadkowie prawdy na sądzie” (IQS VIII 6); sądzie, który nadejdzie w czasach ostatecznych, czasach wyniesienia prawdy i tych, którzy jej służyli, czasach pogwałcenia ducha kłamstwa, czasach z taką niecierpliwością wyczekiwanych przez wszystkich, którzy odłączyli się „od wszystkich ludzi nieprawych, chodzących drogą bezbożności” (IQS V 10-11).

Podane przykłady dobrze ukazują wagę *funkcji* prawdy w Zrzeszeniu, ale nie mówią wiele o jej *istocie*. Tę jednak właśnie kwestię omówił Scott, który zdefiniował qumrańską prawdę jako „reliable fidelity” (Scott 2011, s. 311), niezawodną wierność, rozumianą jako nie tyle cechę, ile styl życia, styl postępowania, który należy praktykować w Zrzeszeniu

(Scott 2011, s. 309, 331). Miał on wymiar horyzontalny, międzyludzki, oraz wertykalny, ludzko-boski: „The “horizontal” axis would be an interhuman fidelity that involves just and compassionate relationships, and the “vertical” axis, a human faithfulness to God as covenant Lord that includes a pattern of reliable obedience to all that God commands” (Scott 2011, s. 312). Wymiar ludzko-boski działał w obu kierunkach (ludzie względem Boga i Bóg względem ludzi; mówiąc „ludzie” mamy oczywiście na myśli członków Zrzeszenia), a kierunek „od Boga” był pierwotny względem kierunku „do Boga” oraz „do drugiego człowieka” (wymiar horyzontalny) – „the מאמ that defines the community’s conduct is understood to derive from, to reflect, God’s prior faithfulness. If this is the case, then those who “volunteer” for the life of the sect would in a very real sense be adopting God’s own מאמ as the pattern for their actions” (Scott 2011, s. 316).

Mając już podstawowe informacje o prawdzie w 1QS, przejdźmy do interesującego nas fragmentu 1QS XI 4-5. Zanim jednak zagłębimy się w jego przesłanie, musimy wpierv odpowiedzieć na sygnalizowane już pytanie: czy tenże fragment jest na tyle wyjątkowy w kontekście 1QS, by zasadne było jego indywidualne analizowanie?

2. Fragment 1QS XI 4-5 i jego cechy szczególne

Zapowiadana w poprzednim akapicie odpowiedź na pytanie o zasadność użycia jako podstawy źródłowej badań fragmentu 1QS XI 4-5 zawiera w sobie dwie części. Pierwsza z nich związana jest z aspektami treściowymi, a druga z aspektami tekstowymi omawianych wersetów oraz wersetów stanowiących ich bliższy i dalszy kontekst.

Rozpoczynając od aspektów tekstowych: 1QS XI 4-5 to część większej całości, zamkniętej w kolumnach X (z wyjątkiem początku pierwszego wersetu) i XI *Reguły Zrzeszenia*. Zawiera ona modlitwę *maskila*, jednego z urzędników wspólnoty i ten właśnie fakt jest niezwykle ważny. Jest to bowiem coś wyjątkowego w kontekście *Reguły*, w której, o ile spotykamy jakieś modlitwy, to są to, poza tym przypadkiem, modlitwy grupowe. I nic dziwnego, skoro powstały w środowisku, dla którego idea kolektywizmu była sednem tożsamości. Wchodząc do Zrzeszenia gubiło się dużą część własnego „ja”, nie tylko w tym najbardziej widocznym aspekcie ekonomicznym (por. 1QS VI 18-22), ale także w aspekcie duchowym – nadrzędnym pojęciem stawało się „my”, a nadrzędną wartością (poza Bogiem) Zrzeszenie, które było jedynym, stałym źródłem otrzymanej od Boga prawdy i świętości. I właśnie w takim kontekście znajdujemy obszerny fragment, w którym pojedyncza osoba, choćby i wysokiej rangi urzędnik (przypomnijmy zresztą na marginesie, że najwyższa władza we wspólnocie należała do organu kolektywnego – Rady Zrzeszenia, rozumianej jako grupa 15-osobowa bądź zgromadzenie wszystkich pełnoprawnych członków *yahad*), modli się wytrwale w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Oczywiście należy wspomnieć, że osoba *maskila* jest tu być może tylko modelową figurą, a nie rzeczywistym podmiotem

lirycznym (Hempel 2020, 265-266), ale nie sądzimy, w przeciwieństwie do raczej ostrożnej Charlotte Hempel, żeby negowało to bardzo osobisty charakter tej modlitwy, który uznajemy za fakt fascynujący i za pierwszą część uzasadnienia wyjątkowości IQS XI 4-5.

Druga część tegoż uzasadnienia związana jest z tym, jak modlitwa *maskila* została ujęta w ramy tekstowe, i to zarówno na poziomie całych zawierających ją dwóch kolumn, jak i na poziomie najbardziej nas interesującego fragmentu. Pierwszy poziom prezentuje się następująco (niektóre elementy podziału zaczerpnięte zostały od Antoniego Troniny):

IQS X 1-8 – wprowadzenie modlitewne – czasy wielbienia Boga

IQS X 9-17 – hymn uwielbienia i błogosławieństwa Boga

IQS X 17–XI 2 – opis relacji *maskila* z ludźmi

IQS XI 2-15 – opis relacji *maskila* z Bogiem

IQS XI 15-22 – hymn uwielbienia i błogosławieństwa Boga

W świetle dokonanego podziału jasny staje się kolejny kluczowy fakt: mamy do czynienia ze świadomie, przemyślanie i celowo ustrukturyzowaną modlitwą, zawierającą w swoim centrum (IQS X 17–XI 15) pewne prawdy uznane przez *maskila* i stojącą za nim wspólnotę za szczególnie ważne. W tej makrostrukturze odnaleźć także możemy mikrostrukturę obejmującą już bezpośrednio nas interesujące wersety. W wersji oryginalnej (za: Parry i Tov 2004, 40) oraz w polskim tłumaczeniu Troniny prezentują się one następująco:

משען ימיני בסלע עוז דרך פעמי מפני כול לוא יז עזרע ידעזעכיא אמת אל היאה סלע פעמי וגבורתו משענת ימיני

On jest wsparciem mojej prawicy; po mocnej skale wie dzie moja droga. Przed niczym nie zadrzę, gdyż prawda Boża jest skałą dla moich stóp, a Jego potęga – wsparciem mojej prawicy.

Jeśli przyjrzymy się uważniej, z łatwością dostrzeżemy pięć oddzielnych myśli, ułożonych w misternej konstrukcji:

משען ימיני

בסלע עוז דרך פעמי

מפני כול לוא יז עזרע ידעזע

כיא אמת אל היאה סלע פעמי

וגבורתו משענת ימיני

On jest wsparciem mojej prawicy;
po mocnej skale wie dzie moja droga.

Przed niczym nie zadrzę,
gdyż prawda Boża jest skałą dla moich stóp,
a Jego potęga – wsparciem mojej prawicy.

Przedstawiony tu układ jest wielowymiarowy. W pierwszej kolejności należy wskazać czytelny paralelizm 4. i 5. myśli (frazy) omawianego fragmentu, paralelizm zarówno konstrukcyjny – a jest b, a' jest b' – jak i treściowy – w obu częściach występują przymioty Boga oraz kończyny (w zestawieniu rąk i nóg możemy też dostrzec meryzm). Ten zaś paralelizm połączony jest treściowo z myślami 1. i 2. Łącznie mamy tu dwie grupy po dwie myśli – grupa druga jest rozwinięciem i wyjaśnieniem grupy pierwszej. Ostatecznie zaś grupy te tworzą konstrukcję koncentryczną z myślą 3. w samym środku.

Podsumowanie wszystkich tych rozważań jest jasne: 1QS XI 4-5 to fragment o niewątpliwiej wadze, potwierdzonej zarówno kryteriami treściowymi, jak i kryteriami tekstowymi. Trudno zatem o lepszy przykład do omówienia w kontekście znaczenia prawdy w życiu qumrańczyka

3. Analiza treści 1QS XI 4-5

Kilkustopniowa struktura omawianego fragmentu *Reguły Zrzeszenia* niesie ze sobą wielość pojedynczych myśli, których zebranie razem nadaje im nowy, pełniejszy kształt. Aby go odkryć, należy wpieryw poznać i zrozumieć te mniejsze, samodzielne koncepcje sformułowane w poszczególnych częściach obu wersetów. A choć gros naszego zainteresowania kieruje się ku pojęciu prawdy, rozpoczniemy analizy od części tego pojęcia pozbawionej, co nie znaczy, że nieistotnej dla pełnego pojęcia tematu prawdy.

Ostatnia część analizowanego fragmentu brzmi: „a Jego potęga – wsparciem mojej prawicy”. Trzon ideowy tej myśli, co jasne, stanowią trzy pojęcia: potęga, wsparcie i prawica. Wsparcie (משענת) określa relację między dwoma pozostałymi terminami, uwidaczniając jednocześnie pierwszą część przesłania całej frazy: rzeczywistość otrzymania pomocy od Boga.

Ukonkretnieniem wspomnianej przed momentem pomocy jest Boża potęga (גבורת), a jej adresatem ludzka prawica (ימין). Zestawienie razem tych dwóch terminów jest bardzo symptomatyczne, ale aby tę symptomatyczność zrozumieć, należy sięgnąć do tekstów Biblii Hebrajskiej. Prorok Jeremiasz pisze zatem: „Wyprowadziłeś naród swój [...] potężną ręką, wyciągniętym ramieniem” (Jer 32,21; wszelkie cytaty biblijne za V wyd. BT); a w innym miejscu, tym razem przytaczając Bożą wypowiedź: „Ja sam będę walczył przeciw wam wyciągniętą ręką i mocnym ramieniem” (Jer 21,5). Tego typu połączenie odnajdziemy również w Księdze Psalmów: „Ty masz ramię pełne potęgi, mocna jest ręka Twoja” (Ps 89,14). Wzmiankę o potędze i prawicy znajdziemy także w wielkim hymnie Mojżesza, który tak opiewa przekroczenie przez Izraelitów Morza Czerwonego: „Prawica Twa Panie, wślawiła się potęgą” (Wj 15,6).

Wszystkie przytoczone w poprzednim akapicie cytaty mają jedną wspólną cechę – potęga (moc) i prawica (ręka, ramię) odnoszą się zawsze do jednego podmiotu, do Boga.

Tu właśnie dostrzegamy wyraźny kontrast z omawianą frazą z IQS XI 4-5 – w niej bowiem występuje nie tylko boski, ale i ludzki podmiot. Ta treściowa refleksja qumrańczyków nad znanym wśród Żydów zestawieniem wskazuje nam bardzo wyraźnie na drugą część przesłania analizowanej myśli – rzeczywistość pomocy od Boga jest w swej istocie rzeczywistością daru, udzielania się Boga człowiekowi, przekazywania wiernemu jakiejś przynależnej zazwyczaj Bogu właściwości.

Sformułowane wyżej myśli dotyczą oczywiście bezpośrednio pojęcia Bożej potęgi. Jednak, jak już dobitnie zaznaczono, omawiana fraza tworzy paralelizm z frazą ją poprzedzającą – „gdyż prawda Boża jest skałą dla moich stóp” – a zatem wnioski dotyczące jednej z nich możemy z łatwością przenosić na drugą. To zaś pozwala nam w bardzo prosty sposób sformułować pierwsze wnioski dotyczące prawdy w życiu qumrańczyka, Należy zatem stwierdzić, że była ona dla członka Zrzeszenia darem od Boga, częścią Jego istoty przekazaną ludziom dla udzielenia im pomocy.

Przejdźmy w tym miejscu do tej części fragmentu IQS XI 4-5, która mówi o prawdzie bezpośrednio, a zatem do frazy „gdyż prawda Boża jest skałą dla moich stóp”. Już na pierwszy rzut oka, bez zagłębiania się w bardziej zawile kwestie terminologiczne, widoczna jest w tej frazie podstawowa funkcja prawdy dla qumrańczyka – jest ona jego podporą i oparciem; fundamentem, na którym może on stanąć, na którym może budować swoje życie (por. Walck 2000, 950); ostoją pewności i trwałości, nienaruszalną i nieporuszalną.

Wskazane wyżej rozumienie prawdy zyskuje głębszy wymiar, gdy osadzimy je w tym momencie w kontekście wspomnianych kwestii terminologicznych. Tym razem stają przed nami dwa kluczowe terminy: skała (עלם), do której została porównana prawda, i sama prawda, która została dookreślona jako prawda Boża (אמת אלה).

Rozpocznijmy od kwestii prostszej – od prawdy Bożej. Sformułowanie to jest całkowicie jasne – prawda jest dla qumrańczyka związana z Bogiem i od Niego pochodzi. Stopień jednak tego związania i pochodzenia ujawnia dopiero zestawienie prawdy ze skałą, ale ponownie zrozumienie tego zestawienia wymaga sięgnięcia do Biblii Hebrajskiej i zawartych w niej odniesień do tejże skały. Tym razem szczególną pomocą okazuje się sama Księga Psalmów (na marginesie zwróćmy uwagę na podobieństwo gatunkowe omawianej modlitwy *maskila* do psalmów). Odnajdziemy w niej takie oto słowa skierowane do Boga: „Bądź mi skałą schronienia” (Ps 71,3), „Bądź dla mnie mocną opoką” (Ps 31,3), „Boże mój, Opoko moja” (Ps 18,3). W jeszcze innych miejscach orant stwierdza: „Mówię do Boga: Moja Opoko” (Ps 42,10) oraz „On jedynie opoką i zbawieniem moim” (Ps 62,7).

Przytoczone cytaty z Księgi Psalmów bardzo jasno prezentują określoną tendencję: przypisywanie roli skały/opoki Bogu, tylko i wyłącznie. Co równie ważne, nie tylko „tylko i wyłącznie”, ale także bezpośrednio, czyniąc niejako z kwestii stanowienia oparcia dla człowieka prerogatywę Boga w pełni Jego Osoby.

W tym kontekście omawiana fraza z *Reguły Zrzeszenia* prezentuje się niezwykle intrygująco i oryginalnie. Nastąpiło w niej przekształcenie – Bóg przeobraził się w prawdę

Bożą. Przeobrażenie to niesie ze sobą precyzyjne przesłanie ideowe, w jego bowiem świetle jasne jest, że dla qumrańczyka prawda stanowiła podstawowy, nieodłączny i konstytutywny atrybut Boga (por. Walck 2000, 950), sedno Jego istoty, rekapitulację Jego bytu – prawda stała się niejako imieniem Boga. Co więcej, można i należy wręcz powiedzieć, że poprzez tę frazę prawda (i analogicznie potęga) zyskała jakieś quasi-życie, stała się pewnym bytem Bożym. Łatwo tu dostrzec przenikanie idei znanej od wieków w świecie greckim (szerzej zob. Webster 1954), w którym często wartości były rozumiane jako rozumne byty, idei, która w Piśmie znalazła największe odbicie w koncepcji uosobionej Mądrości (*notabene* będącej w okresie Drugiej Świątyni synonimem prawdy – zob. Kubiś 2012, s. 67 – więc przeskok myślowy nie był w tym przypadku duży). Nie jest to oczywiście ten sam poziom ożywienia, co w przypadku Mądrości, która nie tylko jest opisywana jako podmiot działania (zob. Prz 9,1-6; Mdr 10,1–11,1; Syr 24,1-2), ale ma także całkowicie rozwiniętą samoświadomość (por. Prz rozdz. 8; Syr 24,3-22). Tu mamy tylko elementy tej idei, (mniej lub bardziej świadome) nawiązanie, nie mniej wszakże ciekawe – czy moglibyśmy chociażby zaryzykować tezę o zaświadczeniu tu dalekich początków koncepcji, która w swojej formie ostatecznej zrównała prawdę z Osobą Jezusa Chrystusa (zob. Kubiś 2012, s. 69)?

Pamiętać oczywiście musimy, że omawiana fraza jest częścią paralelizmu, w związku z czym analogiczne do powyższych wnioski możemy wyciągnąć także w stosunku do pojęcia potęgi. Otrzymujemy zatem ogólny obraz dwóch głównych atrybutów, uosobień Boga – prawdy i potęgi. Tym samym doszliśmy w sposób analityczny do meryzmu obejmującego sobą całość Bożej Osoby. Nie jest to oczywiście zaskoczenie, biorąc pod uwagę obecność w omawianych frazach analogicznego meryzmu „kończynowego”. Wagą jednak powyższych analiz nie jest jednak w tym przypadku sam wniosek o meryzmie (dość jasny i bez nich), ale ukazanie, na jak głębokich fundamentach tenże meryzm jest zbudowany.

Należy jeszcze sprecyzować wzajemne relacje między prawdą i potęgą Boga oraz ich funkcje w Jego bycie. W świetle bowiem zestawienia prawdy ze skałą i z jej symboliką, jawi się ona jako prawdziwie fundamentalna (w każdym znaczeniu) częśćka Boga (por. 1QS IV 20, przypis 108), z której dopiero wtórnie wypływa, jako jej owoc i skutek, Boża potęga. Pomimo nieskończonej wagi obu – prawdy i potęgi – prawda pozostaje atrybutem pierwotnym, potęga wtórnym. Widoczne jest to także w symbolice „kończynowej” – prawda jest podstawą dla stóp, podstawą podtrzymującą byt w jego trwaniu, natomiast potęga jest wsparciem dla rąk, wsparciem dla działań bytu, których nie mógłby podjąć bez wcześniejszego zapewnienia mu trwania.

Ostatnie zdanie poprzedniego akapitu, jak również ponowne przywołanie zestawienia prawdy ze skałą pozwala także na jeszcze jeden wniosek. Zarówno bowiem przeciwstawienie prawdy – istnienia i potęgi – działania, jak i przyrównanie prawdy do stałej skały podkreśla statyczność prawdy jako bytu, jej niezmiennność i wieczność.

Wszystkie poruszone wyżej kwestie dotyczące związku prawdy z Bogiem mają oczywiście swoje bezpośrednie przełożenie na człowieka. Część tych kwestii już omówiliśmy,

wskazując na rolę prawdy jako fundamentu bytu i życia człowieka (jak już teraz wiemy, analogicznie do funkcji prawdy jako fundamentu bytu Boga), ale należy jeszcze dokonać przedstawienia antropologicznego ujęcia relacji prawdy i potęgi. Nie jest to, co jasne, sprawa skomplikowana – omawiane frazy dobitnie pokazują, że dla człowieka (znów: analogicznie jak dla Boga) prawda jest źródłem potęgi, źródłem mocy do działania, do naśladowania Boga (ostatecznie wszystkie te analogie mogą nam przywołać na myśl sformułowanie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże – Rdz 1,26; por. także Scott 2011, s. 338).

Skupialiśmy się dotychczas na omówieniu paralelizmu zawartego w ostatnich dwóch frazach fragmentu IQS XI 4-5. Nie możemy jednak zapominać, że fragment ten ma także swoją makrostrukturę w postaci koncentrycznej, dlatego przejdźmy teraz do ostatniego elementu – szczytu i kwintesencji roli i znaczenia prawdy dla qumrańczyka – do wyrażenia „przed niczym nie zadrzę”. Przekazuje ono przekonanie o prawdzie jako wyzwolicielce od strachu, obecnego w życiu każdego człowieka, od nacisku, przymusu i wyzwań, o prawdzie jako dawczyni odwagi, poczucia celowości własnego postępowania, poprawności obranej drogi. Całe to doświadczenie indywidualne miało też swój pewien metaforyczny odpowiednik wspólnotowy, odnoszący się do całego Zrzeszenia, o czym w paralelny sposób mówi IQS VIII 5-8 (por. Brownlee 1951, 43): „Rada Zrzeszenia będzie oparta na prawdzie (jako) wieczny szczepek, święty dom dla Izraela, najświętszy fundament dla Aarona, świadkowie prawdy na sądzie [...] Będzie ona wypróbowanym murem, drogocennym kamieniem węgielnym. Nie zadrżą jej fundamenty i nie ruszą ze swego miejsca”. Obecność tej paraleli między indywiduum a wspólnotą jest bardzo interesującym faktem, którego implikacje warto byłoby zbadać dokładniej.

Podsumowanie

Prawda w IQS odgrywa pierwszorzędną rolę jako zwornik tożsamości Zrzeszenia, konstytutywny dla jego członków styl życia, polegający na naśladowaniu „niezlomnej wierności” Boga do ludzi poprzez równie niezłomne zachowywanie wierności wobec Boga i Jego nakazów oraz utrzymywanie braterskich relacji z innymi wiernymi.

Na tym tle spojrzeć możemy na wyjątkowy fragment IQS XI 4-5 – precyzyjnie, przemyślane i wyrafinowane skonstruowane, zarówno na poziomie mikro, jak i makro.

Przekaz IQS XI 4-5 odnośnie do prawdy jest zarówno istotowo spójny z przekazem całej *Reguły Zrzeszenia*, jak również dodaje do niego bardzo głębokie i ważne myśli, które nie są tylko produktem ubocznym myślenia qumrańczyków o prawdzie, ale stanowią jego wartościowy element.

Prawda, ta „niezlomna wierność”, jest dla qumrańczyka według IQS XI 4-5, podobnie jak według całej *Reguły Zrzeszenia*, stałym, niezawodnym fundamentem jego życia. To życie

w prawdzie, życie prawdą, a ujmując rzecz holistycznie życie w wierności wobec Boga i współwiernych, jest jednak nie tyle czy nie tylko *naśladowaniem* życia w prawdzie Boga, tak jak to jest w pojęciu całej *Reguły*, ale jest tu też rzeczywistym *udziałem* w tym życiu, jest *darem* od Boga z samej Jego istoty, z całej Jego głębi, z podstaw Jego bytu. Prawda staje się tu jednym z głównych atrybutów i imion Boga. Jest ona darem tak wielkim, że wręcz sama nabiera cech bytu i prawie ożywa. Jest matką potęgi w działaniu, a zatem jest źródłem siły i mocy, co dobrze współgra z myślą *Reguły* o społecznie spajającej funkcji prawdy, która zapewnia członkom Zrzeszenia wytrwanie w trudnych warunkach egzystencji na tym świecie. Ten ostatni aspekt jest zresztą bardzo mocno, nawet mocniej niż w reszcie 1QS, podkreślony we fragmencie 1QS XI 4-5, jako że ostatecznie prawda jest w nim wyzwolicielką od każdego strachu, cierpienia i prześladowania.

Literatura

- Brownlee, W. H. 1951. The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, 10/12, 1-60.
- Hempel, C. 2020. *The Community Rules from Qumran. A Commentary* (Texts and Studies in Ancient Judaism; 183). Tybinga: Mohr Siebeck.
- Kubiś, A. 2012. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31-36. W: A. Paciorek, P. Łabuda, A. Tronina (red.), *Prawda was wyzwoli* (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie; 4). Tarnów: Biblos, 59-85.
- Parry, D. W., Tov, E. (red.). 2004. *The Dead Sea Scrolls Reader. Part 1. Texts Concerned with Religious Law*. Leiden–Boston: Brill.
- Scott, I. 2011. Sectarian Truth: The Meaning of אמת in the Community Rule. W: P. W. Flint, J. Duhaime, K. S. Baek (red.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection* (Early Judaism and its Literature; 30). Atlanta: Society of Biblical Literature, 303-343.
- Tronina, A. 2017. *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, IQM* (Teksty z Pustyni Judzkiej; 3). Kraków–Mogilany: The Enigma Press.
- Walck, L. W. 2000. Truth. W: L. H. Schiffman, J. C. VanderKam (red.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Nowy Jork: Oxford University Press, 950-952.
- Webster, T. B. L. 1954. Personification as a Mode of Greek Thought. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17 (1/2), 10-21.



Muzyczny portret braci ks. Jana (1870–1911) i Aleksandra (1879–1911) Żukowskich w świetle zachowanych pieśni religijnych

Streszczenie: Niniejszy artykuł przybliża sylwetki dwóch braci Żukowskich: ks. Jana (1870–1911) i Aleksandra (1879–1911), pochodzących z polskiej, katolickiej rodziny pielęgnującej tradycje narodowe. Wychowani w domu, w którym rozbrzmiewała muzyka (ich ojciec był organistą kościelnym), sami zaczęli nie tylko muzykować, ale także tworzyć proste utwory religijne. Artykuł przybliża zachowaną i odnalezioną ich twórczość. W kontekście muzycznym i semantycznym zostały omówione następujące kompozycje ks. Jana: *Adoro Te devote*, *Matko pomocy nieustającej*, *Modlitwa do Boga-Rodzicy* op. 5, *O Chryste* op. 14 oraz jeden utwór Aleksandra pt. *Ratuj Maryo*.

Słowa kluczowe: Jan Żukowski, Aleksander Żukowski, Otton Mieczysław Żukowski, pieśń religijna, patriotyzm

A Musical Portrait of the Brothers Fr. Jan (1870–1911) and Aleksander (1879–1911) Żukowski in the Light of the Surviving Religious Songs

Abstract: This article presents the profiles of the two Żukowski brothers, Fr. Jan (1870–1911) and Aleksander (1879–1911), who came from a Polish Catholic family that nurtured national traditions. Brought up in a home where music resounded (their father was a church organist), they began not only to make music, but also to create simple religious pieces. The article presents the preserved and discovered works of these artists. In the musical and semantic context, Fr Jan's compositions *Adoro Te devote*, *Mother of Perpetual Help*, *Prayer to God-Parent* op. 5, and *O Christ* op. 14, as well as one piece by Aleksander entitled *Save Mary*, are examined.

Keywords: Jan Żukowski, Aleksander Żukowski, Otton Mieczysław Żukowski, religious song, patriotism

Wstęp

Od kilku już lat nazwisko Żukowski obecne jest w polskim piśmiennictwie i wiąże się z osobą Ottona Mieczysława (1867–1942) – kompozytora, publicysty i patrioty. Jego twórczość znalazła wyraz zarówno w publikacjach (Kaczorowski 2011; 2014; 2016; 2017; 2020), jak i nagraniach płytowych¹.

Jednakże dorobek jego dwóch młodszych braci: Jana (1870–1911) i Aleksandra (1879–1911) to wciąż swoista *terra incognita*. Owszem, w 2022 roku ukazał się artykuł o zachowanych mszach ks. Jana, który stał się jednocześnie przyczynkiem do przedstawienia tej postaci w szerszym aspekcie jego działalności kapłańskiej i duszpasterskiej (Kaczorowski 2022). Jednak gdy chodzi o Aleksandra, to wydaje się, że niniejsza publikacja jest pierwszą próbą przybliżenia jego życia i twórczości w polskim piśmiennictwie.

W tak zarysowanym kontekście mieści się cel niniejszego artykułu, którym będzie próba stworzenia muzycznego obrazu obu braci na podstawie zachowanego i dostępnego materiału źródłowego.

Aby zamierzony cel zrealizować, na początku zostaną przywołane najważniejsze fakty z życia ks. Jana i Aleksandra. Następnie omówione będą zachowane po nich pieśni w aspekcie muzycznym oraz semantycznym. Wskazane także zostaną płyty CD, na których zarejestrowano ich twórczość.

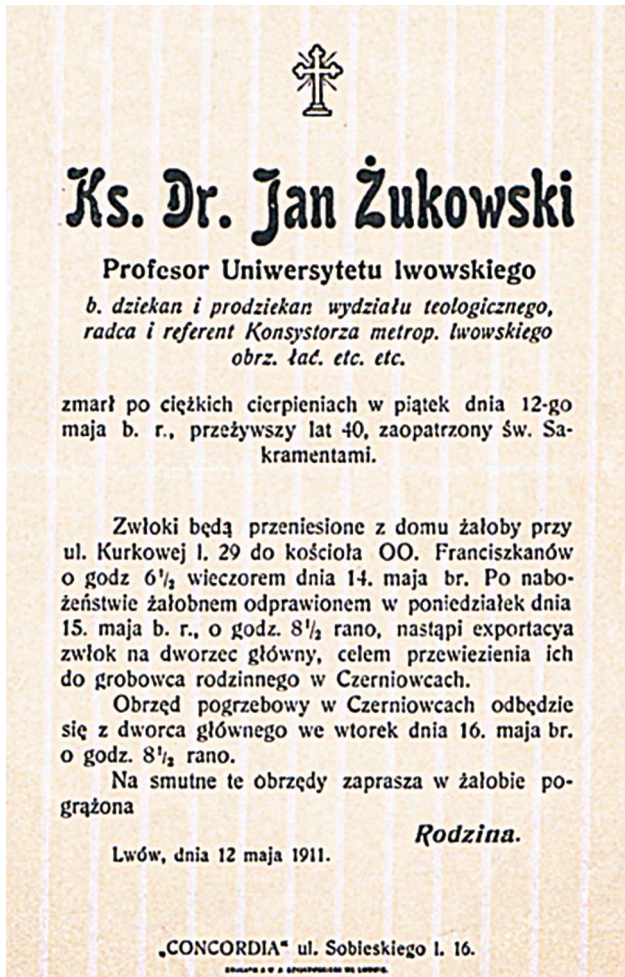
1. Życie ks. Jana i Aleksandra

Rodzicami obu braci był Józef (1842–1910) i Teresa z domu Kozłowska (1844–1904). O Józefie wiadomo, że przez całe swoje dorosłe życie pełnił posługę organisty w Bełzie, Gródku Jagiellońskim, a następnie do końca życia w Czerniowcach. Nie zachowały się jednak żadne informacje dotyczące jego wykształcenia muzycznego. Jego żona zaś, matka jedenaściorga dzieci, najpewniej zajmowała się domem. To niewątpliwie klimat domu rodzinnego miał decydujący wpływ na wychowanie, wykształcenie i postawę dzieci. Spośród dziewięciorga dzieci, które przeżyły, dwóch synów zostało kapłanami: ks. Jan (1870–1911) i ks. Stanisław (1881–1935), zaś jedna z córek, Amalia (1886–1957) wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (Kaczorowski 2020, 7).

Tym, co niewątpliwie wywarło wpływ na kształtowanie właściwych postaw dzieci Józefa i Teresy, była żywa i dojrzała wiara katolicka, spleciona w istotny sposób z pielęgnowaniem polskości i ducha narodowego w trudnych czasach zaborów i austriackiej germanizacji.

¹ Odnaleziona twórczość O.M. Żukowskiego została zarejestrowana i wydana w firmie fonograficznej Acte Préalable w ramach dwóch cykli: *Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa* oraz *Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia saecularia*. Zob. <https://acteprealable.com/> [data dostępu: 17.08.2023].

Celem przypomnienia najważniejszych faktów z życia ks. Jana (27 maja 1870 – 12 maja 1911) warto odnotować, że w 1889 roku rozpoczął on studia filozoficzno-teologiczne w Lwowie, które kontynuował w Innsbrucku. W 1893 roku przyjął święcenia kapłańskie. Po powrocie do macierzystej archidiecezji lwowskiej został skierowany do pracy jako wikariusz w Bukowinie, a następnie pełnił funkcję prefekta studiów w seminarium we Lwowie. Po obronie pracy doktorskiej związał się z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, gdzie wykładał teologię dogmatyczną, pełniąc jednocześnie funkcje akademickie (Kaczorowski 2022, 121–122).



Fot. 1. Klepsydra informująca o pogrzebie śp. ks. Jana Żukowskiego

Niewiele z kolei można napisać o Aleksandrze Kazimierzu. Znane są jedynie dokładne lata jego życia: 25 czerwca 1879 – 11 lutego 1911. Wiadomo również, że był kompozytorem². Nic również nie można stwierdzić o wykształceniu muzycznym obu braci. Brakuje informacji na ten temat. Domniemywać jedynie można, że wychowywani w domu rodzinnym, w którym obecna była muzyka, obaj bracia chłonęli ją, otrzymując niezbędne podstawy od swego ojca.

2. Zachowana twórczość muzyczna obu braci

Wśród zachowanej twórczości Jana Żukowskiego udało się odnaleźć sześć utworów. Są to:

- *Missa in honorem Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis*,
- *Msza* op. 22 (Kaczorowski 2022),
- duet *Adoro Te devote*,
- duet *Matko pomocy nieustającej*,
- duet *Modlitwa do Boga-Rodzicy* op. 5,
- duet *O Chryste* op. 14.

Na podstawie powyższego wykazu widać, że tylko trzy utwory posiadają opus, z których najwyższy to 22. Można więc stwierdzić, że „przynajmniej tyle utworów skomponował ks. Jan Żukowski” (Kaczorowski 2022, 122).

Z kolei po Aleksandrze zachowało się pięć drobnych utworów fortepianowych oraz jeden religijny - duet wokalny *Ratuj Maryjo*. Jedno z jego dzieł oznaczone jest opusem 20, co również jest dowodem na to, że skomponował więcej utworów.

3. Prezentacja materiału źródłowego

Wszystkie omawiane utwory zostały wydane drukiem staraniem Ottona Mieczysława Żukowskiego, który był pomysłodawcą i redaktorem dziesięciu zeszytów pt. „Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium”³. Na stronach tytułowych znajduje się również informacja: „Nakład i własność autora. Skład główny w księgarni T. Gieszczykiewicza, dawniej A. Piwarski i Ska, Kraków, św. Jana 3”. Niestety, żaden z zeszytów nie informuje o roku wydania.

Partia wokalna utworów została określona jako *Głos I* i *Głos II*, którym akompaniują organy. Jedynie w *Modlitwie do Boga-Rodzicy* instrument towarzyszący określono jako „harmonium lub organy”.

² Na podstawie relacji Zofii Bajdy, której ojcem był Jan Bolesław Żukowski – najmłodszy syn Ottona Mieczysława Żukowskiego. Zob. Kaczorowski 2020.

³ Autor artykułu jest w posiadaniu wszystkich zeszytów *Śpiewów kościelnych*.

Poniższa tabela zawiera podstawowe informacje o omawianych pieśniach: podaje numer zeszytu „Śpiewów kościelnych”, w którym dany utwór został wydany oraz zakres stron, autora warstwy literackiej, liczbę zwrotek oraz liczbę taktów.

Tabela 1. Podstawowe informacje o pieśniach

L.p.	Tytuł pieśni	Nr zeszytu	Strony	Autor słów	Liczba zwrotek	Liczba taktów
JAN ŻUKOWSKI						
1	<i>Adoro Te devote</i>	V	9–11	Św. Tomasz z Akwinu	3	73
2	<i>Matko pomocy nieustającej</i>	IV	4–5	nieznany	3	48
3	<i>Modlitwa do Boga-Rodzicy</i>	I	10–11	Juliusz Słowacki	1	31
4	<i>O Chryste</i>	I	5	nieznany	2	36
ALEKSANDER ŻUKOWSKI						
5	<i>Ratuj Maryo</i>	V	6–7	nieznany	2	41

Źródło: badania własne

Na podstawie danych zawartych w powyższej tabeli można stwierdzić, że prezentowane utwory są kompozycjami o niewielkich rozmiarach, mającymi zaledwie kilkadziesiąt taktów każdy.

Kolejna tabela prezentuje najważniejsze wybrane elementy dzieła muzycznego, będące „tworzywem” omawianych pieśni.

Tabela 2. Wybrane elementy dzieła muzycznego w poszczególnych pieśniach

L.p.	Tytuł pieśni	Metrum	Tonacja	Tempo	Ambitus głosów wokalnych
JAN ŻUKOWSKI					
1	<i>Adoro Te devote</i>	C	As-dur	Adagio	es ¹ -f ² c ¹ -des ²
2	<i>Matko pomocy nieustającej</i>	2/4	e-moll	Lento	h-fis ² a-a ¹
3	<i>Modlitwa do Boga-Rodzicy</i>	C	c-moll	Adagio	c ¹ -es ² g-as ¹
4	<i>O Chryste</i>	C	b-moll	Lento	d ¹ -f ² b-d ²
ALEKSANDER ŻUKOWSKI					
5	<i>Ratuj Maryo (duet)</i>	C	f-moll	Andante	f ¹ -f ² b-des ²

Źródło: badania własne

Powyższa tabela pokazuje, że Żukowscy w swych utworach stosują metrum dwudzielne. Najczęstszą postacią jest C (w trzech przypadkach) oraz 2/4 (użyte tylko raz). W kontekście zastosowanych tonacji – to tylko pierwsza pieśń *Adoro Te devote* została skomponowana w tonacji durowej – As-dur; pozostałe utwory – zapewne ze względu na poruszaną w nich tematykę – zostały napisane w tonacjach molowych. Z tego też powodu kompozytorzy proponują użycie raczej wolnych i spokojnych temp. Są to: *adagio*, *lento* i *andante*.

Tworząc zaś linie melodyczne dla dwóch głosów wokalnych (wykonywanych solo lub przez chór) Żukowscy nie wykraczają poza skale. Tworzone przez nich melodie kształtowane są w tzw. średnicy głosu wysokiego oraz niższego.

Tabela 3. Budowa pieśni braci Żukowskich

L.p.	Tytuł pieśni	Budowa utworu
JAN ŻUKOWSKI		
1	<i>Adoro Te devote</i>	Część A, takty 1–8 Część B, takty 9–18, 19–28 (repetycja) Część C, takty 29–36 Część A', takty 37–44 Część A'', takty 45–54 Coda, takty 55–73
2	<i>Matko pomocy nieustającej</i>	Część A, takty 1–16 Część B, solo, takty 17–32 Część C, takty 33–48
3	<i>Modlitwa do Boga-Rodzicy</i>	Wstęp organowy, takty 1–6 Część A, takty 7–14 Łącznik organowy, takty 14–15 Część B, takty 16–25 Coda, takty 26–31
4	<i>O Chryste</i>	Wstęp organowy, takty 1–4 Część A, takty 5–12 Część B, takty 13–20 Repetycja części A i B, takty 21–36
ALEKSANDER ŻUKOWSKI		
5	<i>Ratuj Maryo</i>	Wstęp organowy, takty 1–3 Część A, takty 4–17 Łącznik organowy, takty 18–21 Część B, takty 22–41

Źródło: badania własne

Powyższa tabela ukazuje budowę poszczególnych pieśni. O wyodrębnieniu wewnętrznych części w każdym z utworów zdecydowały między innymi następujące kryteria:

- potraktowanie tekstu literackiego: podział tekstu na zwrotki, powtarzanie wybranych wersów (wszystkie pieśni),
- zmiany tonacyjne (pieśń *Adoro Te devote*, od taktu 9 zmiana trybu na molowy – f-moll),

- różnice w kształtowaniu dwugłosowej linii melodycznej (pieśń *Adoro Te devote*, część A – część B),
- zmiany harmoniczne wynikające z zaplanowanego przebiegu poszczególnych melodii (wszystkie pieśni),
- cezurę oddzielającą części pieśni, oznaczone pauzami bądź fermatą,
- sugestia dotycząca zmiany tempa (*più mosso* w pieśni *Adoro Te devote*, od taktu 29) i powrót to *Tempo I* (od taktu 37),
- zmiana charakteru utworu w *codzie* (*Adoro Te devote*, od taktu 55),
- wyodrębnienie środkowej części jako części przeznaczonej do wykonania przez głos solowy (*Matko pomocy nieustającej*, od taktu 17),
- wstęp organowy (*Modlitwa do Boga-Rodzicy, O Chryste*) i łącznik organowy (*Modlitwa do Boga-Rodzicy*, od taktu 14).

W kontekście towarzyszącego głosom wokalnemu akompaniamentu organowego trzeba stwierdzić, że partia instrumentalna zasadniczo jest tożsama z tą częścią partytury, która prezentuje głosy wokalne. Zawsze jednak pojawia się nowy element w postaci harmonicznego podłoża akordów. Interesującym przykładem jest pieśń *Matko pomocy nieustającej*, w której kompozytor dodatkowo w sposób figuracyjny potraktował partię organów, dopełniając ją licznymi dźwiękami przejściowymi.

The image shows a musical score for the hymn "Matko pomocy nieustającej" (Takt 1-12). The score is in G major and 4/4 time, marked "Lento". It features a vocal line (Głos I. and II.) and an organ accompaniment (Organy). The lyrics are: "Na - tku po - mo - cy nie - u - sta - ją - czej spój - rzy - x - wy - ży - ty na - dzie - cie Twę, co znaj - bied - niej - szej pła - cze - do - li - ty". The organ part is marked "sf legato". The composer is identified as "Ks. dr. Jan Zakowakl." in the top right corner.

Przykład nutowy 1. Pieśń *Matko pomocy nieustającej*, takty 1–12

Na przykładzie części A pieśni *Matko pomocy nieustającej* warto w tym miejscu przyrzeć się stosowanej przez kompozytora harmonii. Utwór napisany jest w tonacji e-moll. Głównymi akordami są akordy tworzące triadę harmoniczną, czyli: molowa tonika, molowa subdominanta oraz dominanta. Trzy razy pojawia się też molowa dominanta, a spośród akordów pobocznych można wymienić: ${}^{\circ}T_{III}$, ${}^{\circ}D_{VII}$ oraz ${}^{\circ}S_{II}^7$.

W omawianej części nie następują modulacje do innych tonacji. Pojawiają się za to wtrącone dominanty do akordów głównych bądź pobocznych. I tak:

- w taktach 3 i 4 („na raz”) pojawia się dominanta wtrącona (akord D-dur⁷) do ${}^{\circ}T_{III}$ (akord G-dur),
- w taktach 5 i 6 pojawia się dominanta wtrącona (akord E-dur⁷) do ${}^{\circ}S$ (akord a-moll),
- raz jeszcze w taktach 5 i 6 pojawia się to samo zjawisko, z tym, że molowa subdominanta jest już w taktach 6 i 7,
- w taktach 7 i 8 ponownie pojawia się wtrącona dominanta (akord D-dur⁷) do ${}^{\circ}T_{III}$ (akord G-dur, takt 8),
- w taktach 9 i 10 pojawia się wtrącona dominanta (akord Fis-dur⁷) do molowej dominanty tonacji głównej (akord h-moll, takt 11).

4. Warstwa semantyczna omawianych utworów

Warstwa semantyczna pierwszego utworu zatytułowanego *Adoro Te devote* przypisywana jest św. Tomaszowi z Akwinu. Ks. Żukowski wykorzystał pierwszą i dwie ostatnie zwrotki tego eucharystycznego łacińskiego hymnu, który jest uwielbieniem Boga ukrytego pod postacią chleba. W żarliwej modlitwie podmiot liryczny prosi Boga, aby swe dzieci „utwierdzał w wierze”, przywrócił im utraconą niewinność oraz „oddalił grzechów brud”. Obecny pod „zasłoną” Jezus może wypełnić pragnienia ludzkich serc, aby móc kiedyś w wieczności oglądać Jego oblicze twarzą w twarz.

Kolejne dwie pieśni w warstwie semantycznej skierowane są do Matki Bożej. W pierwszym utworze, niewiadomego autorstwa, Maryja jawi się człowiekowi jako nieustająca pomoc. To do Niej kierowane są prośby od tych, którym dzieje się krzywda i pozostają w „płaczu dolinie”. W prostocie swych serc ludzie kierują błaganiami, aby „ból i krzyże” mężnie znosić i w łasce wytrwać do końca życia.

Kolejny utwór to *Modlitwa do Boga-Rodzicy* będący częścią *Hymnu* napisanego przez Juliusza Słowackiego podczas powstania listopadowego w 1830 roku. W swej warstwie semantycznej pieśń ta jest wołaniem i gorliwą modlitwą o wolność i niepodległość Polski, rozdartej pomiędzy trzech zaborców. Do Bożej Rodzicielki skierowana jest prośba, aby usłyszała wołanie ludzi, którym „wolności bije dzwon” i zaniósła je „przed Boga tron”.

Ostatnia pieśń nosi tytuł *O Chryste*. Autor warstwy poetyckiej pozostaje nieznanym. Podmiot liryczny zwraca się w modlitwie do cierpiącego Syna Bożego, aby wejrzał na

tych, którzy tu, na ziemi, na „łez pełnej dolinie”, wciąż cierpią; są biedni, nieszczęśliwi, osamotnieni i zdradzeni. W takiej sytuacji tylko Bóg może obdarzyć ludzkość „jasnym promieniem wiary”.

5. Utwory braci Żukowskich na płytach CD

Wszystkie odnalezione i zachowane utwory zarówno ks. Jana, jak i Aleksandra Żukowskich zostały zarejestrowane na płytach CD w firmie fonograficznej Acte Préalable.

Poniższa tabela zawiera podstawowe informacje o nagraniach (numer utworu na płycie, wykonawców oraz czas trwania utworu).

Tabela 4. Omawiane utwory na płytach CD

L.p.	Tytuł utworu	Nr utworu na płycie	Wykonawcy	Czas trwania utworu
Jan Żukowski, seria <i>Opera omnia religiosa 8. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers</i> (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0392).				
1	<i>Adoro Te devote</i>	24	Marta Wróblewska – sopran, Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy	3'36
2	<i>Matko pomocy nieustającej</i>	1	Beata Koska – mezzosopran, Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	2'26
3	<i>Modlitwa do Boga-Rodzicy</i>	10	Kameralny Chór Mieszany <i>Duc in altum</i> , Beata Śnieg – dyrygent, Ewa Rytel – organy	2'47
4	<i>O Chryste</i>	20	Kameralny Chór Mieszany <i>Duc in altum</i> , Beata Śnieg – dyrygent, Ewa Rytel – organy	3'04
Aleksander Żukowski, seria <i>Opera omnia religiosa 7. Otton Mieczysław Żukowski and his brothers</i> (rok wydania: 2017, numer katalogowy: AP0391).				
5	<i>Ratuj Maryo</i>	14	Beata Koska – mezzosopran, Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy	2'33

Zakończenie

Podjęty w niniejszym artykule problem, którego celem było zapoznanie z zachowaną twórczością muzyczną ks. Jana i Aleksandra Żukowskich upoważnia do sformułowania następujących wniosków:

- obaj bracia pochodzili z polskiej, katolickiej rodziny, w której z całą świadomością pielęgnowano wartości chrześcijańskie,
- to właśnie w domu rodzinnym oraz w kościele parafialnym Jan i Aleksander od najmłodszych lat mieli kontakt z muzyką. To tu słyszeli muzykującego ojca, który był organistą, oraz – być może – starszego brata Ottona Mieczysława,
- wychowani w domu o silnych tradycjach narodowych, tak jak ich ojciec i starszy brat, również zaczęli komponować „muzykę do tekstów w języku ojczystym”, aby w ten sposób „umacniać polskość w czasach narzuconej przez zaborców austriackich germanizacji” (Kaczorowski 2022, 131),
- zachowane utwory braci Żukowskich, choć niewielkie w rozmiarach, noszą znamiona oryginalności w kształtowaniu języka muzycznego, który ze względu na ich krótkie życie nie mógł niestety w pełni się rozwinąć,
- utwory braci Żukowskich stają się pięknym przykładem postawy ludzi, którzy swoją aktywnością służyli Panu Bogu oraz sprawie polskiej, która mocno leżała im na sercu.

Bibliografia

Źródła

Archiwum autora

Utwory ks. Jana i Aleksandra Żukowskich.

Internet

Strona internetowa Acte Préalable: <https://acteprealable.com/> [data dostępu: 17.08.2023].

Literatura

Kaczorowski, R. 2011. *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”.

Kaczorowski, R. 2014. Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalnej. W: R. Minkiewicz (red.), *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalnej – studium przypadku*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, 59–73.

Kaczorowski, R. 2016. Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne. *Studia Gdańskie*, 38, 101–121.

Kaczorowski, R. 2017. Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 31, 259–274.

Kaczorowski, R. 2020. *Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) – życie i dzieło*. Pełpin: Wydawnictwo „Bernardinum”.

Kaczorowski, R. 2022. Dwie zachowane msze ks. Jana Żukowskiego (1870–1911) w kontekście wybranych zagadnień muzycznych i semantycznych. *Studia Gdańskie*, 50, 119-135.

Aneks

Adoro Te devote

Adoro Te devote, latens Deitas,
 quae sub his figuris vere latitas.
 Tibi se cor meum totum subjicit,
 Quia Te contemplans totum deficit.

Pie pellicane, Jesu Domine,
 me immundum munda Tuo sanguine.
 Cuius una stilla salvum facere
 totum mundum quid ab omni scelere.

Jesu, quem velatum nunc aspicio.
 Oro fiat illud, quod tam sitio;
 Ut Te revelata cernens facie,
 visu sim beatus Tuae gloriae. Amen.

Matko pomocy nieustającej

Matko pomocy nieustającej,
 spojrzij z wyżyny na dziecię Twe,
 co z najbiedniejszej płaczu doliny
 do Ciebie, Matko, modły swe śle.

Matko pomocy nieustającej,
 popatrz, jak chwiejną łódka jest ma,
 jak w biednej duszy burza szaleje
 i jak do oczu ciśnie się łza.

Matko pomocy nieustającej,
 racz Twemu słudze tę łaskę dać;
 by ból i krzyże nieść zawsze cicho
 i w łasce Twojej do zgonu trwać.

Modlitwa do Boga-Rodzicy (sł. Juliusz Słowacki)

Boga Rodzico Dziewico!
Usłysz nas Matko Boża!
To ojców naszych śpiew,
wolności błyska zorza!
Wolności bije dzwon!
Boga Rodzico!
Wolnego ludu krew
zanieś przed Boga tron.
Boga Rodzico Dziewico!
Usłysz nas, Matko Boża!
Usłysz nas!

O Chryste

O Chryste, zwróć Twą bolesną głowę w cierniowej koronie,
ku duszy biednej, nieszczęsnej, co w wirze życia już tonie.
Zwróć wzrok Twój z świata górnego u tej łez pełnej dolinie,
i jasny promień rzuć wiary w ciemność mej duszy, bo ginie.

Świat straszny, zdrad pełen, fałszu, brudu, gdzie pozór jest czysty
u stóp Twych dusza ma błaga, zmiłuj się, ratuj, o Chryste!
Wokoło pustka, zwątpienie, lecz coś do Ciebie mnie zbliża,
i światła zebrze, o Panie, u Twego korząc się krzyża.

Ratuj Maryo

Ratuj Maryo, Niepokalana,
nasza modlitwa do Ciebie leci,
Matko, Tyś nasza dobra, kochana,
Twoje my dzieci.

Ratuj Maryo, pełna litości,
nie daj nam paść pod krzyża ciężarem,
niech serca nasze płoną z miłością
świętym pożarem.

Ratuj Maryo!

Motyw irlandzkiego „homo viator” w twórczości zespołu muzycznego The Dubliners

Streszczenie: Krajem, którego dzieje są naznaczone intensywnymi procesami migracyjnymi, jest Irlandia. Większość Irlandczyków opuszczała ojczyznę „za chlebem”, ale także szukając wolności oraz aby zasmakować życiowej przygody. Pod koniec XVIII i w I połowie XIX w. niemałą grupę Irlandczyków wysłano do założonej w Australii kolonii karnej. Irlandzka diaspora jest liczna, nawet gdyby uwzględnić tylko kryterium irlandzkiego obywatelstwa. Temat irlandzkiego migranta, który dobrze wpisuje się w łacińskie określenie *homo viator*, czyli *podróżny*, *pielgrzym*, odbija się w twórczości muzycznej zespołu The Dubliners, który działał w latach 1962-2012. Znany był nie tylko w Irlandii i Wielkiej Brytanii, lecz także na kontynencie i za oceanem. Jako ikony tego zespołu postrzega się dwóch artystów – Ronnie’ego Drew (1934-2008) oraz Luke’a Kelly’ego (1940-1984). Wielu współczesnych twórców folkowych traktuje ich utwory jako wzorcowe, nierzadko podkreślając, że to twórczość The Dubliners zainspirowała ich do śpiewu i muzykowania – zawodowego bądź amatorskiego.

Słowa kluczowe: diaspora, Irlandia, migracja, prześladowanie, The Dubliners

The Theme of the Irish “Homo Viator” in the Work of the Musical Group The Dubliners

Abstract: Ireland is a country whose history is marked by intense migration processes. Most Irish people who left their homeland left “for bread”, but also seeking freedom or to taste life’s adventure. At the end of the 18th and in the first half of the 19th century, a not insignificant group of Irish were sent to the penal colony established in Australia. The Irish diaspora is numerous, even if one were to consider only the criterion of Irish citizenship. The theme of the Irish migrant, which fits well with the Latin term *homo viator*, meaning traveller, pilgrim, is reflected in the musical work of the band The Dubliners, which was active from 1962 to 2012, and was known not only in Ireland and Britain, but also on the Continent and overseas. Two artists are seen as icons of this band: Ronnie Drew (1934-2008) and Luke Kelly (1940-1984). Many contemporary folk artists regard their songs as exemplary, often emphasizing that it was the work of The Dubliners that inspired them to sing and make music – both professional and amateur.

Keywords: diaspora, Ireland, migration, oppression, The Dubliners

Wstęp

W przeszłości ważnym nośnikiem różnego rodzaju treści, m.in. politycznych i religijnych była pieśń. Fenomen ten ujawnia się wyraźnie w historii irlandzkiej – pieśń (w kontekście celtyckim chętnie nazywana balladą), która przynosi ukojenie, podnosi na duchu, a nierzadko zmusza do podjęcia konkretnych działań, np. do buntu przeciwko doświadczanej niesprawiedliwości. Dla współczesnej irlandzkiej ballady znaczenie ma powstały w 1962 r. zespół muzyczny The Dubliners. W wykonywanych przez niego utworach można znaleźć wiele odniesień do życia przeciętnego Irlandczyka, w tym do decyzji opuszczenia rodzinnych stron i udania się na emigrację.

Powyższej kwestii poświęcony jest niniejszy artykuł, w którego tytule pojawia się łacińskie określenie *homo viator*. Na język polski można przetłumaczyć je jako *podróżny*, *pielgrzym*, co jednak nie oddaje faktycznego znaczenia, które odnosi się do dotykającego człowieka (jednostkę lub zbiorowość) fatum, przeznaczenia, przed którym nie można uciec.

Prezentowane w artykule utwory pochodzą z płyt CD, znajdujących się w zbiorach autora, a także ze źródeł elektronicznych (YouTube i Deezer). Posiłkowano się także zbiorami tekstów utworów wykonywanych przez The Dubliners, które dostępne są na stronie internetowej AZLyrics (www.azlyrics.com).

1. Irlandia jako kraj emigracji

W czasie jednego z koncertów, przy okazji wykonywania piosenki *McAlpine's Fusiliers*, Ronnie Drew, filar zespołu The Dubliners stwierdził: „Panie i panowie. Jak prawdopodobnie wiecie, największym towarem eksportowym Irlandii są ludzie” („Ladies and gentlemen. As you probably know. Ireland's biggest export is people”). Opinia ta wpisuje się w powszechne przekonanie, że Irlandia to miejsce, z którego wielu emigrowało i nadal emigruje. Według danych szacunkowych od 1700 r. Irlandię opuściło 9-10 mln osób tam urodzonych. To przekłada się na to, że irlandzka diaspora jest liczna. Niektórzy podają, że na świecie zamieszkuje 80-100 mln ludzi mających irlandzkie pochodzenie. Mieszkańcy współczesnej Republiki Irlandii liczą 5,1 mln osób, a Irlandii Północnej 1,9 mln. Jako ilustrację dla powyższych danych liczbowych można przywołać australijski serial filmowy z 1978 r. pt. *Pod wiatr (Against the Wind)*, którego główną bohaterką jest 18-letnia Irlandka Mary Mulvane skazana na kolonię karną po upadku irlandzkiej rebelii z 1798 r. Na końcu serialu podano, że obecnie (1978) w Australii żyje 8 tys. jej potomków.

W badaniach nad irlandzką diasporą podkreśla się, że definiowanie jej jako grupy osób mających irlandzkich przodków prowadzi do obejmowania nią tych, dla których irlandzkość nie ma większego znaczenia. Ze strony władz irlandzkich proponuje się zawężoną definicję – diasporę irlandzką tworzą osoby z irlandzkim obywatelstwem, które na stałe zamieszkują

za granicą. Odnosi się to do tych, którzy opuścili Irlandię i ich dzieci, które zgodnie z prawem irlandzkim automatycznie nabywają obywatelstwo irlandzkie. Może to także odnosić się do wnuków emigrantów pod warunkiem, że wystąpią o nadanie im irlandzkiego obywatelstwa (Irish citizenship). Zastosowanie powyższego kryterium sprawia, że diaspora irlandzka zmniejsza się w znaczący sposób – do 3 mln osób (How many Irish). Ciekawostką jest to, że kryterium obywatelstwa nie znajduje odbicia w irlandzkiej konstytucji. Irlandzkość traktuje się tam szeroko. W artykule, który dodano w 1998 r., zawarto następujące stwierdzenie: „Każda osoba urodzona na wyspie Irlandia, łącznie z jej wyspami i morzami, ma uprawnienie i przyrodzone prawo być częścią Narodu irlandzkiego. Uprawnienie to przysługuje także wszystkim osobom, które zgodnie z prawem zostały uznane za obywateli Irlandii. Naród irlandzki pielęgnuje swe szczególne więzi ze społecznościami pochodzenia irlandzkiego żyjącymi za granicą, świadomymi swej kulturowej tożsamości i dziedzictwa” (Konstytucja Irlandii, art. 2)¹.

Dzieje emigracji z Irlandii rozpoczynają się w starożytności. Rzymianie pozwalali Irlandczykom, których wyspy nie podbili, na osiedlanie się na zachodnich obszarach prowincji Brytania. Spośród nich chętnie rekrutowali żołnierzy, których potem wysyłano do ochrony granic w Germanii. Chrześcijaństwo, rozwijające się w Irlandii od czasów św. Patryka (ok. 385-461), naznaczone było celtycką obyczajowością, której wpływy objęły najpierw Szkocję, a potem pozostałe obszary Wielkiej Brytanii i Europy. Mnisi irlandzcy udawali się na dobrowolne wygnanie, które było połączone z działalnością ewangelizacyjną (Marrou 1986, 337-338). Niektórzy z nich dotarli w XI w. na tereny Polski. Wskazuje się, że iryjskiego pochodzenia był Aaron, arcybiskup Krakowa w latach 1046-1059 (Aaron).

Wpływ na ruchy migracyjne w Irlandii – na obszarze wyspy – oraz w kierunku zewnętrznym miała sąsiednia Anglia. Trwające blisko tysiąc lat uzależnianie Irlandii od sąsiada połączone było z systematycznym prześladowaniem Irlandczyków – politycznym, ekonomicznym a od czasów reformacji religijnym. Szukając poprawy losu, wielu z nich decydowało się na opuszczenie rodzinnych stron. W 1155 r. Hadrian IV, jedyny Anglik na tronie papieskim, wydał bullę, w której zachęcił króla angielskiego Henryka II do podbicia Irlandii, co dokonało się w 1169 r. Wprawdzie autentyczność tej bulli jest kwestionowana, to jednak angielskie podboje zostały zatwierdzone przez następcę Hadriana, tj. przez Aleksandra III (Tarleton 1896, 153-181).

Wzmocnienie kontroli nad Irlandią nastąpiło za czasów Henryka VIII, który ogłaszając się królem Irlandii, odrzucił jednocześnie ideę papieskiej opieki nad wyspą. Nowinki związane z reformacją spotykały się z niechętnym przyjęciem, czego potwierdzeniem był bunt w Kildare (1534-1535). Konsekwencją było osadnictwo (tzw. *plantacje*) szkockich i angielskich protestantów na terenie Irlandii, które miało miejsce w XVI i XVII w.

¹ W art. 9, ust. 2 *Konstytucji Irlandii* nastąpiło odejście od zawartego w powyższym zapisie *prawa ziemi na rzecz prawa krwi* – wyrażono oczekiwanie, że przynajmniej jeden rodzic będzie miał irlandzkie obywatelstwo (Konarski 2005, 27-28).

Pozbawiając majątków katolickich właścicieli, rozpoczęto wielowiekowy konflikt wyznaniowy (Grzybowski 1977, 165-172). W uproszczeniu spogląda się na niego jako na spór pomiędzy katolicyzmem i protestantyzmem. Należy pamiętać jednak, że w opozycji do państwowego protestantyzmu (anglikanizmu) stał nie tylko katolicyzm, ale także różne wspólnoty protestanckie (tzw. nonkonformiści), które z różnych powodów nie wpisywały się w linię preferowaną przez angielską koronę. Stąd krytyka władz angielskich (brytyjskich) płynęła nie tylko ze strony środowisk katolickich, lecz także tych protestantów, którzy czuli się Irlandczykami (Grzybowski 1977, 287-288).

Jako wydarzenie urastające do rangi symbolu ruchów wychodzących z Irlandii uznaje się *wielki głód* (*Great Hunger, Great Famine*), który miał miejsce w latach 1845-1849, tj. niedostatek żywności, będący skutkiem zarazy ziemniaczanej, której efektem było zniszczenie zapasów ziemniaków, będących podstawą diety Irlandczyków. Szacuje się, że ok. 1,5 mln Irlandczyków zmarło z głodu, ponad 1 mln zaś wyemigrowało. Ludność wsi zmniejszyła się o jedną czwartą. Wydarzenie to stało się ważnym elementem narodowego abecadła Irlandczyków. Chętnie powtarzano słowa: „Bóg zesłał zarazę, ale głód Anglicy”. Odnoszą się one do faktu, że w czasie głodu w Irlandii było pod dostatkiem żywności (zboża), której w świadomy sposób nie udostępniono głodującym (Grzybowski 1977, 288-291).

Na zmniejszenie emigracji nie wypłynęło uzyskanie przez Irlandię niepodległości w 1921 r., a potem w 1949 r. wystąpienie ze Wspólnoty Brytyjskiej. Głównym powodem emigrowania były i nadal są kwestie ekonomiczne i to w sytuacji, gdy Irlandia w Unii Europejskiej zajmuje czołowe miejsce pod względem dochodu uzyskiwanego przez przeciętnego mieszkańca (Ile wynosiło PKB).

Kierunki irlandzkiej emigracji z grubsza pokrywają się z zasięgiem wpływów brytyjskich jako mocarstwa kolonialnego, w tym z obecnością brytyjskiego wojska. W Europie najpopularniejsze miejsce to Wielka Brytania, gdzie Irlandczycy zasilili szeregi klasy robotniczej. Jako niewykwalifikowani robotnicy budowali m.in. w XIX w. kanały oraz linie kolejowe, chętnie osiedlali się w miastach portowych, np. Liverpool czy Glasgow. W II połowie XIX i na początku XX w. angażowano ich przy budowie londyńskiego metra, a w czasach bardziej współczesnych przy budowie autostrad. W XVIII i XIX w. Irlandczycy stanowili trzecią część brytyjskiej armii i marynarki, w której służąc, mieli możliwość znaleźć się w różnych miejscach ziemskiego globu. Specyficzną grupą Irlandczyków w Wielkiej Brytanii byli księża, którzy dominowali w szeregach tamtejszego duchowieństwa rzymskokatolickiego.

Inne ważne miejsce irlandzkiego osadnictwa to Ameryka Północna. W USA młodzi imigranci irlandzcy brali udział w wojnie secesyjnej (1861-1865), o czym przypominają znane ballady, np. *Paddy's Lamentation*, czy *We'll Fight for Uncle Sam*. Do USA Irlandczyków przyciągało odkrycie złota w połowie XIX w. a także możliwość znalezienia zatrudnienia w przemyśle – w kopalniach węgla i przy budowie linii kolejowych. Podobnie jak w ojczyźnie i tam doświadczali dyskryminacji ze względów religijnych. Irlandczycy osiedlali się chętnie w Kanadzie, w tym w Nowej Fundlandii, gdzie pracowali w rybołówstwie.

W Ameryce Południowej do popularnych miejsc irlandzkiej emigracji należały – zwłaszcza w XIX w. – Argentyna, Brazylia, Chile, Kolumbia, Meksyk i Urugwaj. Można także wskazać Karaiby i Bermudy, gdzie pojawiali się irlandzcy kupcy oraz biedota, kontraktowana na służbę jako „biali niewolnicy”, którą później wyparli przybysze z Afryki (Zacek 2023, 321-336).

Specyficzną grupę stanowili Irlandczycy, którzy znaleźli się pod koniec XVIII i na początku XIX w. w Australii – byli to skazańcy, którzy z biegiem czasu zyskiwali wolność. W XIX w. Irlandczycy osiedlali się w Nowej Zelandii – byli to wojskowi weterani, którym nadawano tam ziemię, oraz uciekający z Irlandii przed klęską głodu. Do Australii i do Nowej Zelandii przyciągała ich także możliwość wzbogacenia się na poszukiwaniu złota. W XIX w. Irlandczycy pojawiają się na obszarze dzisiejszej RPA. Wielu z nich asymiluje się z miejscową ludnością afrykanerską, czego efektem było to, że walcząc po jej stronie w wojnach burskich (1880-1881, 1899-1902) przeciwko armii brytyjskiej, walczyli jednocześnie przeciw obecnym w jej szeregach rodakom (Wessels 1999, 161-174).

W kontekście polskim warto pamiętać o pierwszym biskupie gdańskim, którym był w latach 1922-1926 jako administrator i w latach 1926-1938 jako ordynariusz ks. Edward O'Rourke (1876-1943). Wprawdzie pochodził z terenów dzisiejszej Białorusi, to od strony ojca miał irlandzkie korzenie (Bogdanowicz 1999, 10-18). Zdarza się, że współcześni katolicy irlandzcy kojarzą swego „rodaka” na gdańskiej stolicy biskupiej.

Obecnie najwięcej osób identyfikujących się z tym, co irlandzkie zamieszkuje (od największej do najmniejszej grupy) w: USA, Wielkiej Brytanii, Australii, Kanadzie, Argentynie, Chile, Urugwaju i Meksyku (How many Irish).

2. Zespół The Dubliners i jego twórczość

The Dubliners (*Dublińczycy*) powstał w 1962 r. w Dublinie pod nazwą nawiązującą do jej założyciela, tj. *The Ronnie Drew Ballad Group* (*Balladowa Grupa Ronnie'ego Drew*)². W ciągu pięciu dekad działalności zmieniali się grający w zespole muzycy. Najchętniej kojarzy się z nim dwóch pochodzących z Dublina artystów: Ronnie'ego Drew (1934-2008) oraz Luke'a Kelly'ego (1940-1984). Za sprawą tego drugiego uproszczono nazwę zespołu. Zainspirował się lekturą opowiadań Jamesa Joyce'a (1882-1941), pt. *Dubliners* (*Dublińczycy*). Luke Kelly wyróżniał się balladowym, uderzającym w „mistyczne tony”, głosem, Drew zaś oferował głos „chropowaty”, „knajpiany”. Kelly grał na banjo, a Drew na gitarze. Pozostali członkowie zespołu grali na innych instrumentach, tj. na akordeonie, bodhranie, koncertynie, mandolinie, skrzypcach, tin whistle i wiolonczeli. Miejscem, w którym zespół często występował w latach 60., był dubliński pub O'Donoghue's (Tradycyjna muzyka).

² Na YouTube można znaleźć archiwalne materiały prezentujące występy The Ronnie Drew Ballad Group.

Pierwszymi członkami grupy byli: Ciarán Bourke (1935-1988); Ronnie Drew; Luke Kelly; Barney McKenna (1939-2012) i (od 1964 r.) John Sheahan (1939-). Przez 50 lat do zespołu należeli, biorąc pod uwagę chronologię wchodzenia w jego skład: Bob Lynch (1935-1982); James McCann (1944-2015); Seán Cannon (1940-); Eamonn Campbell (1946-2017); Paddy Reilly (1939-); Patsy Watchorn (1944-).

Już w latach 60. The Dubliners występowali regularnie na scenach w Dublinie i Londynie. W tym czasie współpracował z nimi Dominic Behan (1928-1989), ceniony pieśniarz irlandzki, autor tekstów piosenek, opowiadań, powieści i utworów scenicznych. Dzięki niemu podpisali umowę z północnoirlandzką wytwórnią płytową Major Minor Records, a jednocześnie mieli okazję uczenia się, w jaki sposób występować na większych scenach. Behan napisał dla nich wiele piosenek, w tym *McAlpine's Fusiliers*. The Dubliners prezentowali także utwory na falach Radio Caroline, które było powiązane z Major Minor Records (Phil Solomon). W 1967 r. na liście przebojów *Top of the Tops* znalazły się utwory *Seven Drunken Nights* oraz *The Black Velvet Band*.

W latach 70. The Dubliners rozpoznawano nie tylko w Irlandii oraz Wielkiej Brytanii, lecz także na kontynencie i w USA. Zainteresowanie zespołem powoli słabło, aby wzrosnąć w II połowie lat 80. i na początku lat 90. dzięki nawiązaniu współpracy z powstałym w 1982 r. w Londynie zespołem *The Pogues*. Do znanych utworów wykonywanych przez oba zespoły należą: *The Irish Rover*, *Jack's Heroes* i *Whiskey in the Jar*. W 1995 r. z The Dubliners odszedł Ronnie Drew, co przelożyło się na ponowne osłabnięcie popularności zespołu, czego potwierdzeniem była możliwość zakupu za niewielkie pieniądze płyt CD z jego utworami. Zespół przypominał o sobie w czasie celebracji rocznic działania: 25. w 1987 r., 40. w 2003 r. i 50. w 2012 r. (The Dubliners 50th Anniversary). Z ostatnią rocznicą związane było oficjalne zakończenie działalności. Za całokształt twórczości zespół został uhonorowany *BBC Radio 2 Folk Awards* (Folk Awards). Muzyczną kontynuację The Dubliners stanowi zespół *The Dublin Legends*.

The Dubliners wydali 32 oryginalne albumy i 28 albumów będących kompilacją wcześniejszych nagrań. 12 koncertów dostępnych jest jako materiał audiowizualny. Na potrzeby artykułu przeanalizowano 327 utworów zespołu, spośród których ok. 80 to utwory instrumentalne. Podana liczba jest zaokrąglona, gdyż kilka utworów ma charakter mieszany – pierwsza część jest instrumentalna, druga – instrumentalno-wokalna. Ok. 100 utworów można zaliczyć do tych znanych.

Chętnie wskazuje się, że The Dubliners wykonują utwory wpisujące się w przestrzeń irlandzkiego folku. Tak zaproponowany zakres jest w nieuzasadniony sposób zawężony. Pojawiająca się w utworach tematyka obejmuje nie tylko to, co irlandzkie, lecz także inne przestrzenie, z którymi jednak irlandzkość jest związana – to celtyckość (w tym szkockość) i brytyjskość.

Oprócz klasycznych ballad w repertuarze The Dubliners pojawiają się utwory o tematyce politycznej. M.in. chwali się w nich Irlandzką Armię Republikańską (IRA), przestrzega przed

wojną nuklearną (w tym zagrożeniem ze strony ZSRR), niesprawiedliwością społeczną (w tym dyskryminacją czarnych w USA i Irlandzkich Trawelerów) oraz głodem w Sudanie. Polityczne motywy (zwłaszcza kwestia IRA) przełożyły się na to, że w Irlandii w latach 1967-1971 nie prezentowano ich utworów w państwowym radiu i telewizji (RTÉ). Tłumaczono to także obecnością obscenicznymi treści w śpiewanych piosenkach.

Bohaterami utworów The Dubliners są społeczne niziny Irlandczyków (chłopi i robotnicy), politycznie i ekonomicznie uciskane przez Anglików. Pod tym względem braćmi są im Szkoci i Walijczycy, których jednak się nie poważa, gdyż za parę groszy służą Anglikom. Irlandczyk to ten, który ceni sobie: 1. wolność polityczną (bez angielskiego knuta), ale także wolność przemieszczania się oraz w postaci nieprzepracowywania się; 2. miłość, w której obok erotyzmu jest miejsce na wierność i to pomimo doświadczenia wieloletniej rozłąki; 3. alkohol, przede wszystkim whisky (whiskey) oraz piwo (ale i porter). „Irlandzka eschatologia” jest naznaczona powyższymi priorytetami – tego samego oczekuje się w życiu wiecznym (Fiddler’s Green).

Motyw *homo viator* odbija się wyraźnie utworach The Dubliners. Pojawiają się wspomniane już kierunki emigracji. W Wielkiej Brytanii Irlandczycy budują drogi, metro, jeżdżą tirami, w USA pracują w kopalniach i szukają złota (Kalifornia), a w Australii są skazańcami, którzy z czasem zyskują wolność. Irlandczycy to marynarze w brytyjskiej flocie handlowej i wojennej. Jako wielorybnicy znają dobrze wody Grenlandii, a jako żołnierze walczą dla angielskich królów na kontynencie (np. w Hiszpanii i Niemczech³) oraz w dalekich stronach, w tym w Indiach. Można ich spotkać nawet w Birmie. Wszędzie – razem ze swymi angielskimi panami – niosą kaganek „europejskiej kultury” (The Captains and the Kings).

W twórczości The Dubliners pojawiają się Irlandzcy Trawelerzy – nomadzi, których obyczajowość paralelna jest do romskiej, i to w sytuacji, gdy nie są spokrewnieni. Trawelerski styl życia połączony z niemieckim obyczajem czeladniczej wędrowni odbija się w codzienności australijskiego łązika, którym państwo zainteresowało się dopiero w 1915 r., gdy trzeba było wysłać go na wojnę. The Dubliners śpiewają o życiu Irlandczyka, jako człowieka w drodze, o przemijaniu naznaczonym tęsknotą za „cudowną” Irlandią i przekonaniem, że ich rodaków czeka wieczna nagroda. Bo Irlandczyk to wprawdzie grzesznik (leń, pijak i rozpustnik), który jednak za życia tyle wycierpiał, że zasłużył na niebo.

Przedstawiony powyżej irlandzki tragikomizm odbija się w nakręconym w 1965 r. filmie pt. *O’Donoghue’s Opera*, który publiczności zaprezentowano dopiero pod koniec lat 90. W roli głównej występuje Ronnie Drew w towarzystwie członków The Dubliners (bez Luke’a Kelly’ego). To krótki film muzyczny (37 min), kpiarski w wymowie, którego motywem przewodnim jest ballada pt. *The Night Before Larry Was Stretched (Noc poprzedzająca powieszenie Larry’ego)*. Bohater to drobny złodziejasek, który codzienność umila sobie porterem i śpiewem w pubie O’Donoghue’s. Wydany policji przez kochankę, oczekuje w więziennej celi na egzekucję. Nie nudzi się – pijąc piwo gra z kompanami w karty, zasiadając

³ Chodzi o wojnę o sukcesję hiszpańską (1701-1714) i wojnę siedmioletnią (1756-1763).

przy stole zrobionym z trumny, w której później go pochowano. Ostatnie życzenie skazanego to łyk portera. W obliczu śmierci jest uprzejmy. Najpierw częstuje alkoholem kata, który przyjmuje zaproszenie, a potem księdza, który odmawia. Następnie żegna się z obecnymi, śpiewając *The Parting Glass* (*Szklaneczka na rozstanie*), tj. rodzaj rozbudowanego toastu, w którym jest miejsce na słowa pożegnania oraz na przeproszenie za krzywdy, które zostały wyrządzone w przeszłości. Jako duch Larry nawiedza żonę, nie po to, aby powiedzieć jej coś ważnego, lecz aby wypić piwo, które zostało w domu (*O'Donoghue's Opera*).

Podsumowując prezentację twórczości *The Dubliners*, należy zwrócić uwagę, że wprawdzie większość ich utworów była pisana i komponowana przez innych twórców, to jednak to właśnie oni spopularyzowali je w Irlandii, Wielkiej Brytanii, na kontynencie i za oceanem. Stąd do czasów współczesnych ich utwory są traktowane przez kolejne grupy folkowe jako muzyczny paradygmat, w którym odbija się aranżacyjne spełnienie, a nawet doskonałość.

3. Irlandzkie peregrynacje w utworach *The Dubliners*

Dwa państwa jako kierunki irlandzkiej emigracji dominują w utworach wykonywanych przez *The Dubliners* – to Wielka Brytania i USA. Do obu ciągnie Irlandczyków możliwość znalezienia pracy i w konsekwencji zapewnienia opuszczanej rodzinie materialnej egzystencji. Wielka Brytania miała też inne znaczenie – stamtąd, najczęściej przez Liverpool, wiodła droga do USA. Zdarzało się, że Irlandczycy docierali do tego miasta z zamiarem płynięcia za ocean, co jednak z różnych powodów, często z braku środków, nie mało miejsca. Decydowano się więc pozostać w Anglii (*McAlpine's Fusiliers*; *The Rocky Road to Dublin*).

Irlandczycy w Wielkiej Brytanii zasilają proletariackie szeregi jako budowlańcy, dokerzy, górnicy. W piosenkach *The Dubliners* określa się ich mianem *navvy* (*Navvy Boots*), co oznacza niewykwalifikowanego robotnika budowlanego. Praca, którą Irlandczycy wykonują w Wielkiej Brytanii, jest niskopłatna, ciężka, związana z niedogodnościami w postaci mrozów i upałów, niebezpieczeństwami, w tym utraty życia (*Building up and Tearing England Down*; *McAlpine's Fusiliers*; *The Blantyre Explosion*). Motyw ten wyraźnie odbija się w piosence *McAlpine's Fusiliers*. Tytuł można przetłumaczyć jako *Fizylierzy McAlpine'a*. Nie chodzi w nim piechurów uzbrojonych w karabiny, lecz o robotników (Irlandczyków, a także Rosjan, Czechów i Polaków) ze szpadlami w dłoniach, którzy pracowali w istniejącej do dzisiaj firmie budowlanej, którą w 1869 r. założył *Betonowy Bob* (*Concrete Bob*), tj. Sir Robert McAlpine (1847-1934) (Sir Robert McAlpine).

Inna piosenka, w której akcentuje się robotniczy mozół, to *The Hot Asphalt*. Ciężka praca, nierzadko w upale, przekłada się na wielkie pragnienie, które przez irlandzkich robotników gaszone jest piwem obficie wypijanym po pracy. Pozostawione w Irlandii rodziny mają świadomość, że rozłąka z najbliższymi to „irlandzkie fatum”. We wzruszająco wykonanej

przez Luke’a Kelly’ego kołysance pt. *My Little Son* matka tłumaczy synkowi, dlaczego tata w dalekiej Anglii musi ciężko pracować na autostradzie. Oni są żebrakami, a żebracy nie mogą grymasić, gdy zarabiają pieniądze („But beggars can’t be choosers... For we need the money your daddy earns by working on the road”).

Niektórych robotników pracodawcy doceniają – nie są to brytyjskie ordery, lecz np. stanowisko brygadzisty (Building up and Tearing England Down; The Hot Asphalt). Inni znajdują pracę jako kierowcy tirów, która jest wprawdzie lżejsza, to jednak związana z niedogodnościami w postaci mrozów i upałów, a także konieczności wożenia śmierdzących ryb (Champion at Keeping Them Rolling).

Z biegiem czasu okazuje się, że to, co obce staje się bliskie sercu. Odnosi się to do tych pokoleń Irlandczyków, które przyszły na świat w Wielkiej Brytanii. Mają świadomość, że takie miejsca jak np. Liverpool nie są urodziwe, bo nie ma tam drzew ani pachnących pól, ale są inne atrakcje, przede wszystkim dziewczęta z tlenionymi włosami, wdzięczące się do spotykanych chłopców (I Wish I Were Back in Liverpool).

Miejscem, z którym Irlandczycy wiążą wielkie oczekiwania, są USA, szczególnie zaś Kalifornia. Mówiąc o nich, w charakterystyczny sposób przeciągają ich nazwę (The Leaving of Liverpool). Ameryka ma dać im bogactwo, sławę oraz schronienie. Tam można rozpocząć życie, uciekając przed zobowiązaniami, np. w postaci nieślubnego dziecka. Do Kalifornii Irlandczycy ciągną ze względu na odkryte tam w połowie XIX w. złoto, ulegając razem z innymi *kalifornijskiej gorączce złota* (*California Gold Rush*). Motyw tego krótkotrwałego, a jednocześnie intensywnie przeżywanego okresu obecny jest w piosenkach wykonywanych przez The Dubliners. Można wskazać na dwa utwory – *Muirsheen Durkin* i *The Leaving of Liverpool*. Bohater pierwszego nie jedzie do Kalifornii, aby się wzbogacić, lecz chce stać się sławnym, w drugim zaś z pragnieniem materialnego sukcesu wiąże się smutek w postaci konieczności opuszczenia ukochanej.

Okazuje się, że dla przeciętnego Irlandczyka amerykańska codzienność nie była łatwa. Praca była ciężka, zwłaszcza w kopalniach, w których wielu przedwcześnie się zestarzało, a nawet straciło życie. Byli oni wykorzystywani ekonomicznie, także ci najmłodszy (School Days Over; Working Man; Springhill Mining Disaster). Nie wiązały się z tym wyrzuty sumienia ze strony protestanckich pracodawców – Irlandczycy byli katolikami. Wielu z nich przyjmowało zastaną sytuacją z pokorą, mając nadzieje, że ich dzieciom będzie lepiej. Inni podejmowali się walki o swoje prawa (Joe Hill).

Charakterystycznym utworem w kontekście kopalnianej aktywności Irlandczyków w USA jest piosenka pt. *The Molly Maguires*. Śpiewa się w niej o prawdziwych mężczyznach, którzy nimi są pomimo tego, że to pijacy i oszuści. Pracują w ciemnych kopalniach i to w sytuacji, gdy marzyli o polach, farmach i kobiecych ramionach. Dlatego przeklinają dzień, w którym przebyli daleką podróż z Irlandii do USA. Dla nich amerykańskie kopalnie nie różnią się niczym od więziennej celi. Tytuł piosenki nawiązuje do mającego charakter samoobrony tajnego stowarzyszenia, które w II połowie XIX w. działało w Irlandii, Wielkiej

Brytanii oraz na wschodnich obszarach USA. Jego amerykańscy aktywiści walczyli, nierzadko sięgając po przemoc, przeciw uciskowi irlandzkich górników pracujących w kopalniach Pensylwanii. Na ten temat powstał film z Seanem Connerym w roli głównej (Molly Maguires 1970).

Są tacy, którym się w USA poszczęściło i którzy wracają, chociażby, aby spotkać się ze starymi rodzicami i prosić ich o przebaczenie (The Wild Rover). Większość zostaje. Niezależnie od tego, czy się im udało, czy nie, tęsknią za pozostawioną Irlandią, a nawet śnią o niej – o najpiękniejszym miejscu na świecie, w którym zamieszkują najurodzajniejsze dziewczęta. Tęsknota intensyfikuje się na stare lata. Jeśli sami nie wrócą, to zrobią to ich dzieci lub wnuki, aby pomścić krzywdy doznane ze strony Anglosasów (Anglo-Saxons), czy krócej Sasów (Saxons), jak Irlandczycy do dziś chętnie nazywają Anglików (Carrickfergus; Off to Dublin in the Green; Skibbereen; Spencil Hill; When the Boys Come Rolling Home).

Czymś charakterystycznym dla twórczości The Dubliners w kontekście amerykańskim jest to, że nie wykonują żadnego utworu o tragicznym dla wielu młodych Irlandczyków udziale w wojnie secesyjnej. Nie oznacza to, że kwestia wojny nie pojawia się w ogóle w ich twórczości. W odniesieniu do wędrujących po świecie Irlandczyków można wskazać na wojny, w których biorą udział jako brytyjscy żołnierze. Gdy wyruszają jako młodzi rekruci, prężąc się w pięknych mundurach przed kobietami, są przekonani, że przeżyją wielką przygodę (The Inniskillen Dragoons). Wielu z nich ginie w dalekich stronach – w Niemczech⁴, Indiach, Birmie i w czasie wojen burskich w Afryce Południowej. W Hiszpanii Irlandczycy walczą nie tylko w czasie wojny o sukcesję (początek XVIII w.), lecz także podczas wojny domowej (1936-1939). W szeregach brytyjskiej armii Irlandczycy są obecni na polach bitewnych I i II wojny światowej, a jako obywatele amerykańscy w Wietnamie (The Old Man's Song; Viva La Quinte Brigada). Ci, co wracają, naznaczeni są fizycznym i psychicznym okaleczeniem (Bantry Girl's Lament; High Germany; Mrs. McGrath; Now I'm Easy; The Saxon Shilling). Razem z nimi cierpią ich dzieci, gdy patrzą na nieporadnych ojców (When Margaret Was Eleven).

W szczególnie tragiczny sposób wojna odbija się w balladzie pt. *The Band Played Waltzing Matilda* (*Zespół grał „Wędrownkę z Matyldą”*), której bohaterem jest australijski łazik, któremu kazano zaciągnąć się do armii i wysłano do walki z Turkami⁵. Mógł być Irlandczykiem, Anglikiem albo Niemcem. Do czasów I wojny światowej te trzy nacje dominowały w środowisku europejskich imigrantów w Australii. Irlandczycy przybywali tam jako skazani na wieloletni, a nawet dożywotni pobyt w kolonii karnej, później „za chlebem” (The Black Velvet Band; The Fields of Athenry). Tytuł ballady nawiązuje

⁴ W piosenkach pojawia się odnoszący się do wojny siedmioletniej motyw *High Germany* (*Niemiec Górnych*), tj. górskich obszarów dzisiejszych południowych Niemiec.

⁵ Chodzi o bitwę o Gallipoli (kwiecień 1915 – styczeń 1916), w której m.in. brali udział Australijczycy i Nowozelandczycy w ramach Korpusu Wojskowego Australii i Nowej Zelandii (Australian and New Zealand Army Corps, ANZAC). Zginęło tam 8,7 tys. Australijczyków, a 19,4 tys. było rannych, Nowozelandczyków odpowiednio – 2,7 tys. i 4,8 tys. (Korzeniowski 2021, 140-150.600).

do znanego do dzisiaj wśród niemieckich czeladników obyczaju wędrówki w celu zdobycia zawodowego doświadczenia (*die Walz*) oraz do germańskiego imienia kobiecego. Matylda była określeniem tobołka (*swag*), który – jak wierna kobieta – towarzyszył łazikowi (*swagman*), wędrującemu po australijskim buszu. Kiedy bohater wraca bez nóg, wspomina oniemiały tłum zebranych w porcie ciekawskich, którzy szybko odwracają głowy, widząc, kogo przywieziono – rannych bez rąk, bez nóg, oślepych i oszalałych. Bohater już nie wraca do łazikowania. Jediną atrakcją pozostało mu pozdrawianie z ganku domu, w którym mieszkał, maszerujących w corocznej paradzie (tzw. *Anzac Day*) upamiętniającej bitwę, w której on uczestniczył.

Obok wojny innym niebezpiecznym zajęciem, które dla wielu Irlandczyków stało się ważnym faktorem definiowania własnego życia, czymś, co kocha się bardziej niż kobietę, jest praca na morzu – jako marynarze we flocie wojennej i handlowej, jako rybacy, szczególnie zaś jako wielorybnicy, którzy płyną na dalekie i niebezpieczne wody grenlandzkie, by wspólnie łapać „morskie olbrzymy” (*The Last of the Great Whales*). Pomimo że weterani przestrzegają młodych przed morzem, ci nie chcą ich słuchać. Podobnie jak poprzednicy odkrywają miłość do niego. To dzięki niemu ich życie nabiera sensu, a także możliwe jest zarobienie pieniędzy, aby utrzymać rodzinę. Niektórym pod tym względem brakuje cnoty – pijaństwo przyczynia się do tego, że szybko tracą gotówkę i jedynym ratunkiem jest ponowne zaokrętowanie się (*A Rambling Rover*; *Donegal Danny*; *Farewell to Carlingford*; *Go to Sea No More*; *Home Boys, Home*; *Mormon Braes*; *Rose of Allendale*; *The Ballad of St. Anne’s Reel*; *The Bonnie Shoals of Herring*; *The Greenland Whale Fisheries*; *The Holy Ground*; *The Irish Navy*; *The Irish Rover*; *The Lifeboat Mona*; *Three Score and Ten*).

Większość utworów wykonywanych przez The Dubliners komponowana i pisana była przez autorów spoza zespołu. Wśród nich był Pecker (właśc. Patrick Dunne, 1933-2012), do którego osoby Ronnie Drew odnosi się przy okazji wykonywania piosenki *Sullivan John*. Mówi o nim, jako o „...jednym z Podróżujących muzyków w Irlandii...” („...one of the Travelling musicians in Ireland...”). Użyto wielkich liter w odniesieniu do podróżowania, gdyż koresponduje to z grupą etniczną zamieszkującą w Irlandii, Wielkiej Brytanii i USA. To *Irlandzcy Trawelerzy* (*Irish Travellers*), nierzadko nazywani *Białymi Cyganami* (*White Gypsies*), a obraźliwie – nawiązując do popularnego wśród nich rzemiosła w postaci naprawy garnków i innych sprzętów domowych – *Druciarzami* (*Tinkers*). Nazwę tę można oddać w języku polskim jako *Blacharze*, czy *Kotlarze*. Stanowią oni niewielką grupę etniczną liczącą ok. 36 tys. osób (0,6% społeczeństwa irlandzkiego). Badacze nie są w stanie określić faktografii związanej z jej genezą. Wskazuje się, że może ona pochodzić nawet z V w. Wprawdzie nie są biologicznie spokrewnieni z wywodzącymi się z Indii Romami, zauważa się pomiędzy nimi wiele paralel: nomadyczny styl życia, klanowość, własny język i ustnie przekazywana historia. Trawelerzy i Romowie w podobny sposób zarabiali na utrzymanie – poprzez muzykanctwo, handel końmi, domokrąstwo, czyszczenie kominów, sezonowe prace rolne, a także żebractwo. Mechanizacja rolnictwa w latach 50. XX w. przełożyła się na to,

że nie było zapotrzebowania na ich pracę. Dekadę później władze rozpoczęły działania mające na celu zmuszenie Trawelerów do odejścia od „bycia w drodze” na rzecz osiadłego stylu życia (Radzewicz 2016, 81-83). Tej kwestii poświęcone są następujące utwory wykonywane przez The Dubliners: *The Thirty Foot Trailer*; *Tramps and Hawkers*; *Travelling People* i *Sullivan John*. Zdarzały się sytuacje patologiczne. W balladzie *Danny Farrell* tytułowa postać to Traweler, któremu się nie powiodło – nie cierpi państwa i jego przedstawicieli, szczególnie zaś policji. Jest jednak na to państwo skazany – dzięki regularnie wypłacanym zasiłkom ma za co pić.

Zakończenie

Wyróżnikiem narodu irlandzkiego jest jego diasporalność – więcej Irlandczyków zamieszkuje poza granicami Irlandii, identyfikując się z nią i to w sytuacji, gdy z wyspy wyemigrowali ich pradziadowie. Osiedlali się oni w różnych miejscach ziemskiego globu. Z polskiej perspektywy można wskazać na dwóch biskupów – Aarona w Krakowie (XI w.) i Edwarda O'Rourke'a w Gdańsku (XX w.). Doświadczeniem żyjących w diasporze Irlandczyków jest mozół dnia codziennego a nierzadko prześladowanie (głównie w Wielkiej Brytanii i USA). Pomimo niechęci ze strony Anglików, to dzięki nim – jako żołnierze i marynarze brytyjskiej armii – Irlandczycy docierają do różnych miejsc na świecie. Motyw powyższych peregrynacji irlandzkich i towarzyszących im okoliczności stanowi ważny wątek w działalności muzycznej zespołu The Dubliners. Dzięki niemu irlandzka muzyka folkowa zyskała na popularności – w Irlandii, Wielkiej Brytanii, na kontynencie i w USA. W swej twórczości The Dubliners nawiązywali do treści typowych dla celtyckich ballad, a jednocześnie nie pozostawali obojętni na aktualne problemy społeczno-polityczne, głównie te odnoszące się do napiętych relacji katolicko-protestanckich (irlandzko-brytyjskich). Do dzisiaj wielu artystów wykonujących ten rodzaj muzyki wskazuje na spotkanie z The Dubliners, jako ważny moment w ich życiu.

Literatura

Opracowania

Aaron (1046-1059). <https://diecezja.pl/biskupi-krakowscy/aron/> (dostęp: 21.08.2023).

Bogdanowicz, S. 1999. *Akta Edwarda O'Rourke w Rzymie*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.

Folk Awards. <https://www.bbc.co.uk/radio2/events/folk-awards-2012/> (dostęp: 21.08.2023).

Grzybowski, S. 1977. *Historia Irlandii*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- How many Irish people live abroad? A GlobalIrish.ie factsheet. <https://www.globalirish.ie/issues/how-many-irish-people-live-abroad-an-ean-factsheet/> (dostęp: 19.08.2023).
- Ile wynosiło PKB na mieszkańca w UE w 2022 r. Eurostat podał wstępne wyniki. <https://forsal.pl/gospodarka/pkb/artykuly/8687674,ile-wynosilo-pkb-na-mieszkanca-w-ue-w-2022-r-eurostat-podal-wstepne-wyniki.html> (dostęp: 18.08.2023).
- Irish citizenship through birth or descent. <https://www.citizensinformation.ie/en/moving-country/irish-citizenship/irish-citizenship-through-birth-or-descent/> (dostęp: 19.08.2023).
- Konarski, W. 2005. *System konstytucyjny Irlandii*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Konstytucja Irlandii*. 2006. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Korzeniowski, P. 2021. *Gallipoli. Działania wojsk Ententy na półwyspie Gallipoli w 1915 roku*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Marrou, H. I. 1986. Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604). W: L. J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (red.), *Historia Kościoła*. t. 1. *Od początków do roku 600*, Warszawa: Pax, 177-341.
- Phil Solomon, <https://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/culture-obituaries/music-obituaries/8550941/Phil-Solomon.html> (dostęp: 21.08.2023).
- Radzewicz, E. 2016. O Irlandzkich Trawelerach i nomadyzmie, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 4, 77-95.
- Sir Robert McAlpine, <https://www.scottish-places.info/people/famousfirst223.html> (dostęp: 26.08.2023).
- Tarleton A. H., 1896. *Nicholas Breakspear (Adrian IV). Englishman and Pope*. London: Arthur L. Humphreys.
- Tradycyjna muzyka irlandzka w O'Donoghue's. <https://www.odonoghues.ie/music> (dostęp: 21.08.2023).
- Wessels, A. 1999. The Rhetoric of Conflict and Conflict by Rhetoric. Ireland and the Anglo-Boer War (1899-1902). *Literator*, 61-174.
- Zacek, N. 2023. How the Irish Became Black, W: F. O'Kane, C. O'Neill (red.), *Ireland, Slavery and the Caribbean. Interdisciplinary Perspectives*. Manchester: University Press, 321-336.

Filmy

- Molly Maguires*, USA 1970.
- O'Donoghue's Opera*, Irlandia 1965.
- Pod wiatr*, Australia 1978.
- The Dubliners 50th Anniversary Concert 2012. <https://youtu.be/wxNj2X3V5II> (dostęp: 21.08.2023).

Utworki muzyczne

- A Rambling Rover*.
- Bantry Girl's Lament*.
- Building up and Tearing England Down*.
- Carrickfergus*.
- Champion at Keeping Them Rolling*.
- Danny Farrell*.
- Donegal Danny*.
- Farewell to Carlingford*.
- Fiddler's Green*.

Go to Sea No More.
High Germany.
Home Boys, Home.
I Wish I Were Back in Liverpool.
Jack's Heroes.
Joe Hill.
McAlpine's Fusiliers.
Mormon Braes.
Mrs. McGrath.
Muirsheen Durkin.
My Little Son.
Navy Boots.
Now I'm Easy.
Off to Dublin in the Green.
Paddy's Lamentation.
Rose of Allendale.
School Days Over.
Seven Drunken Nights.
Skibbereen.
Spencil Hill.
Springhill Mining Disaster.
Sullivan John.
The Ballad of St. Anne's Reel.
The Band Played Waltzing Matilda.
The Black Velvet Band.
The Blantyre Explosion.
The Bonnie Shoals of Herring.
The Captains and the Kings.
The Fields of Athenry.
The Greenland Whale Fisheries
The Holy Ground.
The Hot Asphalt.
The Inniskillen Dragoons.
The Irish Navy.
The Irish Rover.
The Last of the Great Whales.
The Leaving of Liverpool.
The Lifeboat Mona.
The Molly Maguires.
The Night Before Larry Was Stretched.
The Old Man's Song.
The Rocky Road to Dublin.
The Saxon Shilling.
The Thirty Foot Trailer.
The Wild Rover.
Three Score and Ten.

Tramps and Hawkers.

Travelling People.

Viva La Quinte Brigada.

We'll Fight for Uncle Sam.

When Margaret Was Eleven.

When the Boys Come Rolling Home.

Whiskey in the Jar.

Working Man.

 **Krąg rodzinny dziekana bytowskiego
ks. kan. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego
(1756-1813)**

Streszczenie: W końcu XVIII i na początku XIX w. w kilku parafiach katolickich na Kaszubach posługę kapłańską pełniło trzech księży o nazwisku Chrab(p)kowski: Jakub Antoni, Tomasz Józef i Kazimierz. Dotychczas tylko pierwszy z nich doczekał się biogramów w pracach naukowych. O pozostałych dwóch niewiele było wiadomo. Odnalezienie testamentu ks. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego w Archiwum Państwowym w Szczecinie oraz kwerenda w zachowanych księgach metrykalnych, pozwoliła na ustalenie powiązań rodzinnych pomiędzy tą trójką księży. Okazało się, że Jakub Antoni i Tomasz Józef to bracia, zaś Kazimierz to ich bratanek. Wszyscy oni urodzili się w królewskiej wsi Tuskowy na Kaszubach, w rodzinie wolnych sołtysów.

Słowa kluczowe: Diecezja włocławska, Kaszuby, duchowieństwo katolickie, testament, genealogia

**The Family Circle of the Dean of Bytow,
Rev. Canon Jakub Antoni Chrabkowski,
(1756-1813)**

Abstract: At the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, three priests named Chrab(p)kowski served as priests in several Catholic parishes in Kashubia: Jakub Antoni, Tomasz Józef and Kazimierz. So far, only the first of these priests has been described in scholarly works. Little was known about the other two. By finding the last will and testament of Father Jakub Antoni Chrabkowski in the State Archive in Szczecin, and by searching in the registry books, it was possible to establish family connections between these three priests. It turned out that Jakub Antoni and Tomasz Józef were brothers, while Kazimierz was their nephew. They were all born in the royal village of Tuskowy in Kashubia, to a family of village leaders.

Keywords: Diocese of Włocławek, Kashubia, Catholic clergy, will, genealogy

Wprowadzenie

W ostatnich trzech dekadach ukazały się trzy ważne publikacje słownikowe obejmujące wyniki najnowszych badań biografii kapłanów pomorskich. Zapoczątkowała je praca ks. Henryka Mrossa obejmująca kapłanów diecezji chełmińskiej, wyświęconych w latach 1820-1920 (Mross 1995). Następnie Tomasz Nowicki wydał słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII w. (Nowicki 2003). W niedawnym czasie ks. Anastazy Nadolny opublikował słownik kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1921-1945, będący kontynuacją dzieła ks. H. Mrossa (Nadolny 2021). W przyszłości do opracowania pozostają biogramy kapłanów wyświęconych po 1945 r. i przed początkiem XVIII w. Pewien problem stanowi natomiast swoista luka, która powstała w wyniku przyjętych ram chronologicznych swoich prac przez T. Nowickiego i ks. H. Mrossa. Brakuje bowiem biogramów księży diecezjalnych wyświęconych od końca XVIII w. do 1819 r. Mimo, iż obaj autorzy wymieniają w miarę możliwości obsadę poszczególnych parafii pomorskich w tym czasie (Nowicki 2003, 245-281; Mross 1995, 391-450), są to zgoła jedynie imiona i nazwiska proboszczów lub komendariuszy z nie zawsze pewnymi latami sprawowania wymienionych funkcji.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie postaci trzech, w tym dwóch prawie nieznanych, księży wywodzących się z rodziny Chrab(p)kowskich z kaszubskiej wsi Tuszkowy w powiecie kościerskim, Jakuba Antoniego, Tomasza Józefa i ich bratanka Kazimierza. Podstawowym źródłem wykorzystanym do obecnych studiów jest zachowany w Archiwum Państwowym w Szczecinie testament ks. kan. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego z 1811 r. (APSz 147/6046), który był bratem ks. Tomasza Józefa i stryjem ks. Kazimierza. Analizowane źródło przynosi ciekawe informacje o uposażeniu członków rodziny przez zmarłego, ale przede wszystkim ujawnia powiązania genealogiczne w rodzinie Chrab(p)kowskich, które dotąd były nieznanne ze względu na zaginięcie w czasie ostatniej wojny ksiąg metrykalnych parafii pw. św. Michała Archanioła w Lipuszu sprzed 1809 r. (Stanke 2000, 42)¹.

Wyjaśnić należy także pisownię nazwiska omawianej rodziny. W dostępnych źródłach pisownia była dwójaka, gdyż przedstawiciele tej kaszubskiej familii zapisywano zarówno pod nazwiskiem „Chrabkowski”, jak i „Chrapkowski”. Tak też pozostało do obecnych czasów, choć ta ostatnia forma jest najbardziej rozpowszechniona (Rymut 2003, 1426.1429)². Dla dziekana bytowskiego Jakuba Antoniego przyjęto formę „Chrabkowski”, gdyż tak sam konsekwentnie się podpisywał, zaś dla jego rodzeństwa i ich zstępnych „Chrapkowski”.

¹ Do II wojny światowej w kancelarii parafialnej w Lipuszu przechowywano księgi metrykalne: chrztów od 1666 r. (z luką z lat 1731–1759), małżeństw od 1776 r. oraz zgonów od 1731 r. [Okoniewski, S. (red.)] 1928. *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin: Nakładem Kurji Biskupiej, 393.

² Na początku XXI wieku w Polsce mieszkało 149 osób o nazwisku Chrabkowski(a) i 691 o nazwisku Chrapkowski(a), w tym w powiecie kościerskim 7 osób o nazwisku Chrabkowski(a) i 77 o nazwisku Chrapkowski(a).

1. Drogażyciowaks. kan. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego

Nie wiadomo, jaką szkołę średnią ukończył Jakub Antoni Chrabkowski. Z pewnością studiował w seminarium duchownym we Włocławku (Nowicki 2003, 53). W 1777 r. odnotowany został jako *Director ex Aula Sulencinensis Clericus Minor Ordinum* i jednocześnie ojciec chrzestny Macieja Wulskiego z Żakowa, którego ochrzczono w Sulęczynie 12 stycznia tego roku (ADP W1634, 131). Zapis świadczy o tym, iż młody kleryk (z niższymi święceniami?) dorabiał sobie jako nauczyciel (guwerner) w dworze sulęczyńskim, należącym od 1766 r. do chorążego inflanckiego Józefa Łaszewskiego, który według listy wasali z 1774 r. miał dwóch synów, siedmioletniego Tadeusza i pięcioletniego Edmunda. W późniejszym czasie liczba jego potomków powiększyła się aż do dwanaściorga (Bär 1911, 9.93; Pragert 2015, 164).

Jakub Antoni Chrabkowski święcenia kapłańskie uzyskał z rąk sufragana włocławskiego Jana Dembowskiego. Subdiakonem został 15 grudnia 1782 r., diakonem 29 grudnia, zaś prezbiteriat otrzymał 19 stycznia 1783 r. Podstawą do święceń była nominacja na wikariat w Niezabyszewie (Nowicki 2003, 53), jak również w Tuchomiu i Bytowiu, co odnotowują księgi metrykalne³. Ks. Chrabkowski z pewnością przebywał tu jako wikariusz do sierpnia 1789 r. Jednakże w październiku 1788 roku został odnotowany jako komendariusz niezabyszewski oraz w grudniu tego roku i sierpniu roku następnego, jako tuchomski. Należy to jednak uznać nie jako oficjalną nominację, lecz faktyczne wykonywanie obowiązków rządcy parafii w imieniu chorego dziekana i proboszcza bytowskiego ks. Franciszka Jana Węsierskiego, który zmarł w Niezabyszewie 30 listopada 1790 r. (Rembalski 2015, 101-102; Rembalski 2018, 41-42.171-172). Od października 1789 do grudnia 1791 r. ks. Chrabkowski był penitencjarzem w klasztorze benedyktynek w Żarnowcu (Nowicki 2003, 53). Do Niezabyszewa powrócił kilka tygodni po śmierci ks. Węsierskiego. Jako nominat na probostwo (*nominatur Praepositus Bütowiensis Parochus Tuchomiensis*) wystąpił w Tuchomiu 16 stycznia 1791 r. Od 7 listopada 1793 r., po zatwierdzeniu, był dziekanem bytowskim, choć tytułował się nim już od sierpnia 1792 r. W 1799 r. został obdarzony tytułem kanonika kruszwickiego, a 1 kwietnia tego roku pierwszy raz podpisał się jako *Canonicus Crusvicensis Decanus et Paepositus Büttoviensis Curatus Tuchomiensis*. W późniejszym czasie uzyskał też urząd dziekana lęborskiego, ale dotąd nie udało się tego potwierdzić w innych źródłach (Nowicki 2003, 53; Rembalski 2015, 101-102).

Proboszcz Chrabkowski skrupulatnie prowadził księgi metrykalne. Dzięki jego wpisom z lat 1788–1813 do księgi zgonów dysponujemy dokładnymi datami, miejscami, imionami i nazwiskami, zawodami (statusami społecznymi) oraz wiekiem zmarłych. Proboszcz podawał też informacje o owdowiałym współmałżonku oraz duchownym, który przewodniczył pogrzebowi. Zawdzięczamy mu też cenne informacje o księżach, zwłaszcza wikarych.

³ Należy zaznaczyć, iż od 1676 do 1884 r. każdorazowy prepozyt bytowski na stałe przebywał w swojej drugiej parafii w Niezabyszewie, której podlegały dwa kościoły filialne, w Dąbrówce i Tuchomiu (do 1931 r.).

Ks. Jakub Antoni Chrabkowski zmarł 11 lipca 1813 r. w wieku 57 lat, po „30 latach, 5 miesiącach i 8 dniach kapłaństwa”, jako „dziekan bytowski i lęborski, proboszcz bytowski, niezabyszewski, tuchomski i dąbrówcecki”. Został pochowany w kościele w Niezabyszewie, przed bocznym ołtarzem Najświętszej Marii Panny. Był to ostatni w dziejach tej świątyni pochówek wewnątrz kościoła (Rembalski 2015, 103; Rembalski 2018, 173).

2. Chrapkowscy w Tuskowach w XVIII w.

Kiedy ks. Jakub Antoni Chrabkowski udzielał pierwszego chrztu, jako nominat na prepozyta bytowskiego, co miało miejsce w Tuchomiu 16 stycznia 1791 r., ojcem chrzestnym dziecka był Andrzej Chrapkowski *Possessor in Tuskowy Parochia Lipuszensis*. Zapis ów niestety nie informował o relacjach rodzinnych tuskowianina z duchownym, lecz jego pojawienie się w tych stronach zapewne nie było przypadkowe. W poprzednich opracowaniach przyjęto, iż Andrzej mógł być bratem lub ojcem ks. Jakuba Antoniego (Rembalski 2015, 102-103; Rembalski 2018, 172). Wynikało to stąd, iż w lustracji dóbr królewskich z 1765 r. wymieniono w Tuskowach posiadacza połowy wolnego sołectwa i lemaństwa Andrzeja Chrapkowskiego vel Jędrzeja Chrapkoskiego. Przed lustratorami przedstawił on przywilej na sołectwo dla Jana Gącza (*Goncz*) wystawiony przez starostę parchowskiego Antoniego Ciecholewskiego 7 sierpnia 1744 r. w Gdańsku, zaś na lemaństwo przywilej tegoż starosty z 5 grudnia 1760 r. Lustratorzy stwierdzili także, iż na sołectwo Chrapkowski nie posiadał królewskiej confirmacji, natomiast na lemaństwo takowe zostało wystawione w 1760 r. (Dydała 2000, 164-165). Fakt posiadania przez Chrapkowskiego przywileju na sołectwo dedykowane Gączowi, świadczy o tym, że rodzina pojawiła się w Tuskowach po 1744 r. Przynajmniej jako współposiadacze sołectwa. Kilka lat później Pomorze Gdańskie znalazło się pod pruskim zaborem. W latach 1772-1773 pruscy urzędnicy sporządzili tzw. kataster fryderycjański, w którym potwierdziło się posiadanie przez Andrzeja Chrapkowskiego połowy wolnego sołectwa i lemaństwa. Na to pierwsze przedstawił on wówczas przywilej wystawiony przez króla Augusta III w 1762 r. Ponadto Prusacy podali liczbę osób zamieszkujących w gospodarstwie Chrapkowskiego. Tak więc obok gospodarza i jego żony, pod wspólnym dachem przebywali z nim dwaj synowie, z których jeden miał powyżej, a drugi poniżej 12 lat, ponadto parobek i dziewczka (GStA PK, II.HA. GD, Abt.9, Tit. 93, Nr. 2, Vol. IV, 151.157v). Wciąż jednak nie wiadomo, jaki był związek między Andrzejem wspomnianym w 1791 r., a osobą o tym imieniu z lat 1765 oraz 1772-1773.

Do rozwikłania tej zagadki brakuje niewątpliwie zaginionych ksiąg metrykalnych parafii lipuskiej, o których wspomniano we wprowadzeniu. Na szczęście do naszych czasów zachowała się księga bractwa różańcowego z tej parafii, datowana na lata 1715-1854, która obecnie przechowywana jest w zbiorach Archiwum Diecezjalnego w Pelplinie. Czytamy w niej, iż w 1747 r. do noszenia baldachimu w czasie procesji przypisany był Mateusz Chrapkowski (ADP KBR, 12v). W 1756 r. w poczet członków bractwa zostali wpisani Teresa

i Andrzej Chrapkowscy. Ten ostatni w latach 1763-1775 był konsyliarzem (rajcą) tegoż bractwa (ADP KBR, 16v.19v.21.22v.24v.26). W 1777 r. do bractwa przystąpił kolejny członek rodziny, Wojciech, który dwa lata później przypisany był do noszenia obrazu Najświętszej Marii Panny (ADP KBR, 28). Dnia 7 października 1787 r. do bractwa przystąpił Jędrzej (Andrzej) Chrapkowski, który w latach 1792-1818 był chorążym, czyli noszącym chorągiew podczas procesji (ADP KBR, 30v.31v.33.38). Dzięki tym zapisom nie ma wątpliwości, iż w drugiej połowie XVIII w. w Tuszkowach żyły dwie osoby z rodziny Chrapkowskich o imieniu Andrzej. Świadczą one również o zaangażowaniu religijnym członków rodziny. W sąsiedniej parafii w Ugoszczy koło Bytowa zachowała się księga bractwa szkaplerza Najświętszej Marii Panny z lat 1748-1842. W 1779 r. w jego szeregi został przyjęty Józef Chrapkowski z Tuszków (Ugoszcz, 17).

3. Testament ks. kan. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego

Można przypuszczać, iż poważne problemy zdrowotne zmarłego w lipcu 1813 r. ks. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego rozpoczęły się półtora roku wcześniej. Dnia 21 grudnia 1811 r. do plebanii w Niezabyszewie zostali poproszeni dwaj pracownicy bytowskiego wymiaru sprawiedliwości, powiatowy urzędnik sądowy i sędzia miejski (*Kreis Justitz Beamter und Stadtrichter*) Matthias oraz aktuariusz sądowy (*Justitz Actuarius*) Bendziulli⁴. Jak stwierdzili w pierwszym akapicie sporządzonego wówczas protokołu, proboszcz Chrabkowski zwrócił się do sądu z prośbą sporządzenia testamentu w jego mieszkaniu, gdyż choroba uniemożliwiała mu osobiste stawienie się w sądzie, w domyśle w Bytowie. Niemniej, jak stwierdzono, chory proboszcz wstał o własnych siłach z łóżka i w pełni sił umysłowych wyraził przed urzędnikami swoją ostatnią wolę, jak podkreślono „dobrowolną, przemyślaną i pierwszą”. Co znaczyło, że nigdy wcześniej nie sporządzał podobnego dokumentu. Ponieważ, jak stwierdził, jako duchowny katolicki nigdy się nie ożenił, a jego rodzice od dawna już nie żyli, postanowił uczynić swoimi spadkobiercami następujące osoby: 1. swojego brata właściciela Andrzeja Chrapkowskiego z Tuszków oraz jego syna Józefa, 2. wolnego i lennego sołtysa Kazimierza Rolbieckiego z jego żoną Apolonią z d. Dolną, wdowę po jego bracie Wojciechu Chrapkowskim z Tuszków oraz dzieci tegoż nieżyjącego brata: studenta teologii w Wejherowie Kazimierza, Szczepana (*Stephan*), Teresę oraz Józefa, 3. kolejnego brata Tomasza Chrapkowskiego, wikariusza z Sulęcyna, 4. Jakuba Lewińskiego z Rekowa, męża zmarłej siostrzenicy Anny z d. Storzyńskiej i ich dzieci, kolejną siostrzenicę 5. Małgorzatę Storzyńską oraz 6. niezamężną Mariannę Storzyńską, której stopień pokrewieństwa nie został określony. (APSz 147/6046).

⁴ Aktuariusz sądowy Carl Ferdynand Bendziulli w latach 1816–1838 był właścicielem wolnego sołectwa w Niezabyszewie w pow. bytowskim (APSz 147/3120). Sędziego Matthiasa nie udało się zidentyfikować.

Warto teraz przyjrzeć się, jak prepozyt bytowski rozporządził swoim majątkiem. Na wstępie dyspozycji ks. J.A. Chrabkowski oznajmił, iż cały majątek przekazuje swojemu bratu Andrzejowi oraz Kazimierzowi Rolbieckiemu i jego żonie Apolonii, wdowie po bracie duchownego Wojciechu, za wyjątkiem zapisów, które zostały umieszczone w dalszej części testamentu. I tak, wszystkie obrazy i „relikwie”, które wisiały w pokoju dziennym (*Wohnstube*) „na gwoździach” miały trafić do księży, w domyśle jego następców w parafii. W zamian byli oni zobowiązani do odprawienia „określonej liczby mszy św. w intencji zmarłego za każdy egzemplarz, stosownie do jego wartości”. Cała pozostała po śmierci proboszcza suma pieniędzy miała być przeznaczona na „przywoity pogrzeb i odprawienie mszy św. za duszę zmarłego”. W tym samym punkcie testator zlecił też sprzedaż wszystkich jego uli pszczelich i przeznaczenie uzyskanych pieniędzy na ten sam cel, czyli odprawianie mszy św. (APSz 147/6046).

Szczególne miejsce w testamencie dziekana bytowskiego zajął jego bratanek, syn nieżyjącego Wojciecha, Kazimierz, który w tym czasie studiował teologię w wejherowskim klasztorze. Zapisał mu zielony świerkowy sekretarzyk (*Schreibspind*), wszystkie posiadane książki, wszystkie koszule, pierzynę (*Oberbett*) i piernat (*Unterbett*) z powłokami. Ponadto zapisał mu czynsz za stodołę, którą prepozyt wybudował na gruntach miejskich Bytowa. Czynsz ten miał być wypłacany bratankowi do momentu uzyskania przez niego święceń kapłańskich. Zastrzegł jednak, że gdyby Kazimierz wybrał inną drogę życiową, niż kapłańską, wówczas nie miał przejmować książek, które nie będą mu potrzebne, a „rozdać” je innym księżom katolickim, którzy w zamian, proporcjonalnie do ich wartości, mieli odprawić msze św. za duszę zmarłego. W przypadku stodoły, gdyby Kazimierz nie wybrał stanu duchownego lub po zakończeniu przez niego studiów teologicznych, miała ona być wystawiona na publicznej licytacji, a uzyskane z jej sprzedaży pieniądze rozdane proporcjonalnie pomiędzy dzieci zmarłego Wojciecha Chrabkowskiego: Szczepana, Teresę i Józefa, a także kolejnego Józefa, syna Andrzeja Chrabkowskiego. Teresa Chrabkowska otrzymała także pierzynę i piernat z niezbędnymi powłokami (APSz 147/6046).

Wikariusz Tomasz Chrabkowski po śmierci ks. Jakuba Antoniego miał otrzymać jego „półwóz” (*Halbwagen*), czyli rodzaj dwukołowego pojazdu konnego z wyposażeniem oraz wszystkie (bez podania liczby) sanie myśliwskie, które były w jego posiadaniu. Za wszystkie cynowe talerze i półmiski, które miał także otrzymać ks. Tomasz, stosownie do ich wartości, zobowiązany został odprawić odpowiednią liczbę mszy św. za duszę zmarłego. Otrzymał też pierzynę i piernat z powłokami (APSz 147/6046).

Jakubowi Lewińskiemu z Rekowa, mężowi zmarłej siostrzenicy dziekana bytowskiego Anny z d. Storzyńskiej, jak napisano w testamencie, ks. Jakub Antoni Chrabkowski przekazał ok. 1000 florenów w formie posagu. Do tej sumy spadkobiercy dziekana nie mieli prawa dochodzić roszczeń, w tym sensie, że wszystko co otrzymał, miał on zachować dla siebie, pod warunkiem jednak, że niezamężną Mariannę Storzyńską do końca życia będzie utrzymywał, a po jej śmierci na swój koszt wyprawi jej pogrzeb (APSz 147/6046).

Siostrzenicy Małgorzacie Storzynskiej ks. Jakub Antoni zapisał 50 talarów, które wcześniej pożyczył Antoniemu Tesmarowi z Gostkowa (*Anton v. Tesmar zu Gr. Gustkow*)⁵. Małgorzata miała też przejąć świerkową szafkę z plebanijnego przedpokoju oraz wszystkie pościele, które jeszcze pozostały po podziale między wcześniej wymienionymi spadkobiercami. Nie miały jej jednak przypaść pościele służby plebanijnej, które miał otrzymać Andrzej Chrapkowski. Małgorzata mogła też wybrać jedną krowę „spośród dostępnych”. A ponieważ nie była ona dostatecznie wynagrodzona za swą wierną służbę, o czym niżej, po śmierci proboszcza miała otrzymać świerkowy stół, dwie świnie i dwie owce z jagniętami, które mogła wybrać „spośród dostępnych” (APSz 147/6046).

Po śmierci dziekana każdy z jego sług miał otrzymać po jednej rocznej owcy (APSz 147/6046).

Sędziemu Matthiasowi z Bytowa, który testament spisał i miał być jego wykonawcą oraz zarządcą „w takim zakresie, w jakim będzie to konieczne”, dziekan przekazał najlepsze futro i posrebrzaną laskę. Na koniec ks. Chrabkowski zabronił sporządzenia sądowego inwentarza i opieczutowania jego majątku, gdyż takowego nie dało się ustalić. Oczywiście wiązało się to z tym, iż w każdej parafii katolickiej istniały obok siebie majątek kościelny (parafialny) i osobisty proboszcza (APSz 147/6046).

Dwa dni po sporządzeniu testamentu sąd w Bytowie przesłał ks. J.A. Chrabkowskiemu świadectwo rekognicji (stwierdzenia prawdziwości dokumentu). Wezwano też duchownego do wniesienia odpowiedniej opłaty w ciągu 8 dni w wysokości 10 talarów (tal.) i 17 srebrnych groszy (sgr.). Zgodnie z zapisem w niezabyszewskiej księdze zgonów, ks. Jakub Antoni Chrabkowski zmarł 11 lipca 1813 r. w Niezabyszewie i tam też został pochowany 14 lipca. Tymczasem w aktach dotyczących testamentu znalazł się dokument wystawiony w Bytowie 7 lipca 1813 r., w którym czytamy, że „dzisiaj” stawił się ks. Tomasz Chrapkowski i zeznał, iż zmarł jego brat proboszcz Antoni⁶ Chrabkowski z Niezabyszewa. Trudno dziś orzec, skąd wynikała ta niezgodność dat. Nie jest wykluczone, że przy kopiowaniu dokumentu pominięto jedynekę przed siódmką, gdyż data 17 lipca byłaby tu najbardziej prawdopodobna. Niemniej ks. Tomasz zeznał, że w dokumentach zmarłego znalazł świadectwo rekognicji o uznaniu testamentu złożonego w depozycie w miejscowym sądzie, które przedłożył sądowi i poprosił o możliwie szybkie wyznaczenie terminu publikacji testamentu. Nadmieniał, iż prócz niego spadkobiercami zmarłego byli „właściciel ziemski” (*Gutsbesitzer*) Andrzej Chrapkowski i spadkobiercy zmarłego wolnego sołtysa Wojciecha Chrapkowskiego. Zauważył także, że zmarły pamiętał o swojej byłej gospodyni Małgorzacie, nieznanego mu nazwiska, która poślubiła karczmarza z Sulęcyna, w związku z czym przesłał jej wezwanie do domu. Testament ogłoszono w Bytowie 23 lipca 1813 r. W stosownym protokole, który wówczas

⁵ Nie wiadomo, jaka była pozycja społeczna tego szlachcica. Nie występuje on w znanych spisach szlachty bytowskiej (Gribel, 104-107; APSz 105/61; APSz 105/62; APSz 105/63). Natomiast 6 grudnia 1788 r. w księdze zmarłych parafii niezabyszewskiej odnotowano zgon czterodniowego dziecka Franciszka Ludwika, syna Antoniego v. Tessmer i Barbary z d. de Małszyckiej (Niezabyszewo, 19).

⁶ Imienia Jakub nie podano.

sporządzono, wymieniono wszystkie osoby z poprzedniego dokumentu, przy czym była plebańską gospodynią określono już poprawnie jako Małgorzatę z d. Storzynską zamężną z gburem (gospodarzem) Franciszkiem Lillą z Sylczna. Za różnego typu kopie, odpisy, opłaty stemplowe itp. tego dnia spadkobiercy musieli wnieść łączną kwotę w wysokości 4 tal. i 15 sgr., co nie kończyło ich dalszych wydatków w tej sprawie. Przed oblicze bytowskiego sądu spadkobiercy zostali wezwani jeszcze raz 11 września i ponownie 4 października 1813 r., kiedy ich koszty oszacowano na 2 tal. 18 sgr. i 6 fen. Sprawę testamentu zamyka atest dla kasy akcyzowej wystawiony przez Królewsko-Pruski Wyższy Sąd Krajowy w Koszalinie z 3 lutego 1814 r. i ponowne zestawienie kosztów postępowania na 10 tal. i 5 sgr. (APSz 147/6046).

Zastanawiać może, co pozostało w majątku parafialnym (plebance) po przejęciu spadku przez krewnych i innych uposażonych ks. J.A. Chrabkowskiego? W samej plebanii, poza wspomnianymi dewocjonaliami dla następców proboszcza, zapewne niewiele. Natomiast inwentarz ekonomiczny po śmierci ks. J.A. Chrabkowskiego sporządzony w momencie przejmowania parafii przez ks. Józefa Hoffmanna 15 października 1815 r. obejmował: konia, wóz, pług, 2 woły, krowę, 16 korców owsa, 12 żyta i 8 jęczmienia (APSz 73/4384). Zdaje się, że był to całkiem „spory” inwentarz, gdyż poprzednik ks. Chrabkowskiego, ks. Franciszek Cieszyca Węsierski (1714-1790), kiedy obejmował parafię niezabyszewską, „inwentarza wiecznego żadnego tu nie zastał, ani osła, ani kota, ani żadnego ziarna zasianego, ani sprzętów domowych” (Rembalski 2018, 171).

4. Świeccy spadkobiercy

Treść testamentu nie precyzowała, co mieściło się w określeniu „cały majątek”, który mieli otrzymać Andrzej Chrapkowski oraz Kazimierz i Apolonia Rolbieccy. Wolno przypuszczać, iż poza wymienionymi sprzętami domowymi i inwentarzem żywym dla innych spadkobierców, opróżnili oni pomieszczenia plebanii, a także przejęli również część inwentarza żywego z plebanki (gospodarstwa rolnego proboszcza). Na podstawie przybliżonego wieku dzieci Wojciecha i Apolonii z d. Dolnej, o czym niżej, można przyjąć, iż ten pierwszy zmarł po 1801 r. Wiadomo, iż po swym ojcu odziedziczył połowę wolnego sołectwa w Tuskowach. Jednakże powtórne zamażpójście wdowy po Wojciechu Chrapkowskim spowodowało przejście wolnego sołectwa w ręce rodziny Rolbieckich. Skutkiem tego, za wyjątkiem Kazimierza, który został duchownym, pozostałe dzieci Wojciecha i Apolonii spadły do warstwy bezrolnych chłopów. Najstarszy z rodzeństwa, Szczepan zmarł jako komornik 16 września 1834 r. w Tuskowach w wieku 46 lat (ADP W850, 78). Jego brat Józef, związek małżeński zawarł w wieku 25 lat z wdową Ewą Barzowską z d. Piernicką z Kielna. Ślub odbył się w tej samej wsi 30 czerwca 1831 r. (APG 1425/3, 4). Starsze wpisy metrykalne nie podają statusu społecznego Józefa,

lecz w 1844 r. zapisano go jako dzierżawcę w Koleczkowie, znakiem czego własnej ziemi nie posiadał (ADP W685). Zmarł we wsi Wysoka (obecnie osiedle Gdańska) jako komornik, 15 stycznia 1859 r. w wieku 63 lat (APG 1425/5, 137). Najmłodsza z rodzeństwa, Teresa, jako mieszkanka Kielna, w wieku 27 lat wyszła za Jana Kurtzweila z tej samej wsi 17 sierpnia 1828 r. (APG 1254/9, 34).

Zapewne młodszym bratem ks. Jakuba Antoniego i Wojciecha był Andrzej Chrapkowski, który po swym ojcu odziedziczył drugą część majątku, jaką było lemaństwo w Tuszkowach. Zmarł w wieku 64 lat, 21 kwietnia 1824 r. w Tuszkowach, jako *Altsitzer*, czyli „na dożywociu”, znakiem czego przekazał on wcześniej swoje gospodarstwo synowi Józefowi. Około dekadę wcześniej zdołał się jednak ożenić powtórnie z dużo młodszą Marianną z d. Kinowską, z którą w latach 1815-1824 miał przynajmniej czworo dzieci (ADP W846, 48-49.62-63.102-103.150-151). Rok po śmierci Andrzeja, 30 maja 1825 r. w Lipuszu, 35-letnia wdowa wyszła powtórnie za Carla Engela (APG 1254/9, 45). Z kolei Józef Chrapkowski, syn Andrzeja, zmarł w Tuszkowach 25 grudnia 1879 r. w wieku 89 lat. Pozostawił sześcioro dzieci (ADP W852, 47).

Najmniej wiadomo o jedynej siostrze ks. Jakuba Antoniego, bowiem nie znamy nawet jej imienia. Z pewnością była żoną szlachezca Storzyńskiego (v. *Storzinski*)⁷, którego imienia także nie znamy. Niestety nazwiska Storzyński lub Starzyński nie wymieniają znane spisy dziedziców cząstkowych szlacheckiej wsi Rekowo (Gribel 1858; Klempin i Kratz 1863; APSz 105/62). Para ta doczekała się przynajmniej dwóch córek, z których, zapewne starsza, Anna była zamężna z Jakubem Lewińskim (v. *Lewinski*) z Rekowa, którego także nie wymieniają wspomniane spisy dziedziców cząstkowych Rekowa (Gribel 1858; Klempin i Kratz 1863; APSz 105/62). Jest to zastanawiające, gdyż suma posagu, jaką otrzymał Lewiński od dziekana bytowskiego, swobodnie pozwoliłaby mu na zakup przyzwoitego działu majątkowego w Rekowie. Być może jednak Lewiński i jego teść Storzyński dzierżawili jedynie dział(y) szlacheckie w Rekowie i z tej przyczyny nie wymieniało ich jako właścicieli. O drugiej z sióstr, Małgorzacie, wieloletniej gosposi swojego wuja ks. Jakuba A. Chrabkowskiego, zamężnej z Franciszkiem Lillą z Sylczna już wspomniano. Nieco tajemniczą postacią pozostaje Marianna Storzyńska z Rekowa, którą do jej śmierci miał się opiekować Jakub Lewiński. Nie wiadomo, jakie relacje rodzinne łączyły ją z ks. Chrabkowskim. Być może była jego gospodynią. Wiadomo, że zmarła w wieku 64 lat, 8 kwietnia 1827 r. w Rekowie. Odnotowano ją jako *nobilis Marianna v. Starzynska virgo inquilina*, czyli szlachciankę, pannę i komornicę. Jej najbliższymi krewnymi byli bracia: Wojciech, Józef i Mateusz (Niezabyszewo, 142-143).

W testamencie lakonicznie wspomniano o służbie ks. Chrabkowskiego, która zamieszkiwała w niezabyszewskiej plebanii. Nie wspomniano nawet, ile osób ona liczyła. Według tabeli młyńskiej domeny bytowskiej z lat 1799-1805, w gospodarstwie proboszcza katolickiego w Niezabyszewie Chrabkowskiego (*Grabckowscky*) zamieszkiwało 2 parobków

⁷ Niekiedy nazwisko to przyjmuje również formę „Starzyński”.

(*Knechte*), 2 dziewczki (*Magde*), chłopiec (*Junge*) oraz komornik (*Einlieger*), łącznie sześć osób (APSz 5/135, 356v-357). Wolno przypuszczać, że była to w miarę stała liczba służby plebańskiej.

5. Księża Tomasz i Kazimierz Chrapkowscy

Na podstawie zapisu z księgi zgonów można przyjąć, iż ks. Tomasz Chrapkowski urodził się ok. 1777 r., zapewne w Tuskowach. Był zatem młodszy od swego brata ks. Jakuba Antoniego o ok. 20 lat. Nie wiadomo jakie wykształcenie uzyskał Tomasz Chrapkowski. Wolno przypuszczać, że w jakimś stopniu pomagał mu je zdobyć jego starszy brat, prepozyt i dziekan bytowski, gdyż pierwszą placówką duszpasterską na jaką trafił, była obszerna bytowsko-niezabyszewsko-tuchomska parafia. Świecenia kapłańskie przyjął przypuszczalnie w 1803 r., gdyż na terenie wspomnianej parafii ks. Tomasz był notowany od 13 listopada 1803 do 10 listopada 1805 r. Potem tylko raz, 2 maja 1811 r., wystąpił w roli komendariusza tuchomskiego, co mogło mieć związek z chorobą jego brata (Rembalski 2018, 228-229). Od 5 stycznia 1806 do 10 lipca 1810 r. ks. Tomasz Chrapkowski pełnił obowiązki wikariusza w Chmielnie (ADP W186, 54-110v). Nie odzwierciedlają tego księgi metrykalne, lecz zgodnie z zapisami omówionego testamentu należy sądzić, iż od 1811 r. był wikariuszem w Sulęczynie. Dopiero pod datą 22 maja 1813 r. został odnotowany jako *Thomas Josephus Chrapkowski commendarius sulczynensis*. Z Sulęczynem, w którym w 1814 r.⁸ został proboszczem, związany był do końca życia (ADP W1635, 40-157). Zmarł 23 stycznia 1829 r. w wieku 52 lat. Ceremonii pogrzebowej w dn. 28 stycznia przewodniczył proboszcz kościerni ks. Andrzej Bieszk, a na marginesie aktu zgonu dodano, iż jego spadkobiercami były dzieci jego dwóch braci (ADP W1640, 44-45).

Bratanek księży Jakuba Antoniego i Tomasza Józefa, Kazimierz Chrapkowski urodził się ok. 1792 r., najpewniej w Tuskowach. Dzięki informacjom zawartym w testamencie dziekana bytowskiego wiemy, że w 1811 r. pobierał nauki w klasztorze wejherowskim. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o kolegium oo. reformatów, którzy prowadzili w Wejherowie szkołę zbliżoną do poziomu szkół średnich do 1826 r. (Borzyszkowski 1998, 173.175-176). Kto wie, czy mury tego samego kolegium nie kończyli także jego stryjowie. Według spisu duchowieństwa diecezji włocławskiej, w 1815 r. Kazimierz był alumnem pierwszego roku tamtejszego seminarium duchownego (Elenchus 1815, 100). Z kolei z testamentu wiadomo, że w dużej mierze jego naukę finansował stryj ks. Jakub Antoni, ale być może jakiś udział w tym miał także drugi ze stryjów, ks. Tomasz, którego parafia stała się pierwszą placówką duszpasterską ks. Kazimierza. Jako wikariusz w Sulęczynie został odnotowany pierwszy raz 16 sierpnia 1817 r. (ADP W1635, 63). Ponieważ miał wówczas

⁸ Pierwszy raz odnotowano go jako proboszcza 27 marca 1814 r.

ok. 25 lat, można przyjąć, że w tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie. W 1819 r. był już wikariuszem w Inowrocławiu (Elenchus 1819). W maju 1820 r. z funkcją komendariusza inowrocławskiego został odnotowany w sulęczyńskiej księdze chrztów, co zapewne wiązało się jedynie z odwiedzinami u stryja (ADPW1635, 80). Do kiedy przebywał w Inowrocławiu, nie wiadomo, lecz od 15 marca 1822 r. tytułował się komendariuszem, zaś od 9 stycznia 1824 r. do 20 listopada 1826 r. proboszczem w Chwaszczynie. A sakramenty sprawował tam jeszcze w lutym 1827 r. (Rembalski 2021, 222). Z pewnością w kwietniu 1826 r. przejął kolejną parafię w Kielnie. Wykonując dla władz cywilnych duplikaty ksiąg metrykalnych w styczniu 1827 r. podpisywał się jako proboszcz w Kielnie (APG 1425/1, 108). W tej parafii posługę duszpasterską pełnił do końca życia. Zmarł w wieku zaledwie 38 lat, 13 października 1830 r. w Kielnie. Tam też został pochowany 19 października. Na marginesie dodano, że jego spadkobiercami było dwóch braci i siostra (APG 1425/4, 7).

W następnych pokoleniach, przynajmniej do 1920 r., rodzina Chrapkowskich nie wydała już ani jednego duchownego. Niewykluczone, iż wpływ na to mogła mieć zbyt rychła śmierć kielneńskiego proboszcza, a rok wcześniej jego stryja, którzy przez to nie zdołali zabezpieczyć kształcenia żadnego ze swoich krewniaków, co było swego rodzaju tradycją.

Zakończenie

Zapis testamentowy nie przynosi informacji o imionach rodziców ks. Jakuba Antoniego Chrabkowskiego i jego rodzeństwa, co było wówczas swego rodzaju normą. Jednakowoż obecne studium przyniosło sporo nowych informacji o rodzinie Chrapkowskich, dzięki którym możemy z dużym prawdopodobieństwem je odtworzyć. Wymieniany w latach 1756-1775 wolny sołtys i leman w Tuskowach oraz konsyliarz bractwa różańcowego w Lipuszu Andrzej Chrapkowski (senior) był ojcem ks. Jakuba Antoniego (1756-1813), wolnego sołtysa Wojciecha (zm. po 1801 r.), lemmana Andrzeja juniora (ok. 1760-1824), nieznaney z imienia córki zamężnej ze Storzyńskim z Rekowa oraz ks. Tomasza Józefa (ok. 1777-1829). Niewykluczone, że ich bratem był także Józef Chrapkowski, wspomniany w ugoskiej księdze brackiej w 1777 r. Z kolei wymieniona w lipuskiej księdze różańcowej w 1756 r. Teresa Chrapkowska mogła być żoną Andrzeja seniora, zaś odnotowany w 1746 r. Mateusz jego ojcem.

Obecne studium pozwala mieć wgląd w ogólny stan majątku osobistego ks. Jakuba A. Chrabkowskiego. Należy żałować, iż dziekan bytowski nie pozwolił na sporządzenie jego inwentarza. Może poznalibyśmy tytuły książek z jego księgozbioru, bliższe informacje o obrazach i „relikwiach” z jego pokoju dziennego itp. Wiadomo, że za jego czasów w plebanii znajdowało się dużo pierzyn i piernatów oraz niezbędnej pościeli. Pośrednio świadczy to o tym, iż w plebance chów gęsi zajmował ważną pozycję, o czym najczęściej inwentarze nie wspominają. Nowością jest informacja, że ks. Jakub Antoni zajmował się hodowlą

pszczoł. Ile pni liczyła jego pasieka, też nie wiadomo. Poznajemy też częściowo jego garderobę. Koszule zapisał bratankowi, a najlepszy kożuch i posrebrzaną laskę sędziemu Matthiasowi. Zaskakujący jest brak informacji o sutannach, które też do tanich nie należały. A miał je komu przekazać. Wreszcie wiemy jakimi ówczesnymi środkami lokomocji się przemieszczał, dwukółką i saniami myśliwskimi. Przy okazji kwerendy w aktach metrykalnych udało się odnaleźć informację, że już w 1777 r. był klerykiem i jednocześnie gubernierem w dworze sulęczyńskim Łaszewskich.

Za duży sukces należy uznać przede wszystkim ustalenie powiązań rodzinnych i drogi kapłańskiej księży Tomasza Józefa i Kazimierza Chrabkowskich. Daje to pewną nadzieję na opracowanie biografii podobnych im księży z Pomorza, wyświęconych od końca XVIII w. do 1819 r.

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym ciekawym zjawisku występującym w aktach dotyczących testamentu ks. Chrabkowskiego. Część osób, która w nim wystąpiła, zaliczała się rzeczywiście do szlachty kaszubskiej, jak Storzyńscy/Starzyńscy czy Lewińscy, przed których nazwiskami występowały przysługujące im niemieckie predykaty „von”. Jednakże, chyba mało zorientowani urzędnicy pruscy - Matthias i Carl Ferdinand Bendziulli, obdarzyli predykatami szlacheckimi wszystkie osoby występujące w dokumencie. I tak otrzymał je Rolbiecki (v. *Ralbiecky*), jego żona z d. Dolna (v. *Dohna*), jak i Chrap(b)kowscy (v. *Chrabkowsky*), a Andrzeja Chrabkowskiego tytułowano nawet posiadaczem majątku ziemskiego (*Gutsbesitzer*), co było oczywistym nieporozumieniem. To swego rodzaju „wywyższenie” tych rodzin było zapewne związane z wysoką pozycją społeczną zajmowaną przez dziekana bytowskiego ks. Jakuba A. Chrabkowskiego, nie zaś z ich rzekomym pochodzeniem szlacheckim. Zasadniczo należy ich zaliczyć do przedstawicieli bogatego chłopstwa. W przypadku Kaszub nie był to jednak odosobniony przypadek tego typu uzurpacji.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Państwowe w Gdańsku

Akta kościołów katolickich województwa gdańskiego - zbór szczątków zespołów - kościół katolicki w Kielnie, sygn. 1254

9 - Liber copulatorum 1820-1843, chrzty 1834-1843 (cyt.: APG 1254/9).

Akta stanu cywilnego parafii katolickiej Kielno i Szemud, pow. Wejherowo, sygn. 1425

1 - Tauf-, Trau- und Sterberegister (rejestr chrztów, ślubów i zgonów) 1823-1829 (cyt.: APG 1425/1).

3 - Trauungsregister (rejestr ślubów) 1830-1854 (cyt.: APG 1425/3).

4 - Gestorbenregister (rejestr zgonów) 1830-1837 (cyt. APG 1425/4).

5 - Tauf-, Trau- und Sterberegister (rejestr chrztów, ślubów i zgonów) 1855-1837 (cyt. APG 1425/5).

Archiwum Państwowe w Szczecinie

Archiwum Domen w Koszalinie, sygn. 5

135 - Untersuchungs- und Einrichtungsakten des Amtes Bütow 1799-1805 (cyt. APSz 5/135).

Naczelne Prezydium Prowincji Pomorskiej, sygn. 73

4384 - Acta betreffend die Bestellung eines katholischen Pfarrer zu Bütow, Damsdorf und Groß Tuchen (...) 1822 (cyt.: APSz 73/4384).

Starostwo Powiatowe w Lęborku, sygn. 105

61 - Vasallen Tabelle aus dem Lauenburg und Bütowschen Adelskreise 1794-1800 (cyt.: APSz 105/61).

62 - Die Vasallen Tabellen 1800-1803 (cyt.: APSz 105/62).

63 - Die Vasallen Tabellen 1773-1778 (cyt.: APSz 105/63).

Sąd Obwodowy w Bytowie, sygn. 147

3120 - Grund-Acten des Königl. Kreis-Gericht zu Bütow betreffend den Frei- und Lehnschulzenhof No 1 zu Damsdorff, [brak paginacji] (cyt.: APSz 147/3120).

6046 - Acta des Domainen Justitz Amts Bütow. Die Errichtungen Deposition des Testaments des Probst Jacob Anton v. Chrapkowski zu Damsdorff betref[end]. Angefangene den 21. December 1811, [brak paginacji] (cyt.: APSz 147/6046).

Archiwum Diecezjalne w Pelplinie

Księgi metrykalne

W 186 - Chmielno Westpr., Kr. Karthaus Ta 1800-1814 (cyt.: ADP W186).

W 685 - Kölln Westpr. Ta 1842-1868, brak paginacji (cyt.: ADP W685).

W 846 - Lippusch, Kr. Berent Taufen 1809-1810, 1813-1825 (cyt. ADP W846).

W 850 - Lippusch, Kr. Berent To 1818-1840 (cyt.: ADP W850).

W 852 - Lippusch, Kr. Berent Toten 1874-1913 (cyt.: ADP W852)

W 1634 - Sullenschin, Kr. Karthaus Ta 1746-1804 (cyt.: ADP W1634).

W 1635 - Sullenschin, Kr. Karthaus Ta 1804-1855 (cyt.: ADP W1635).

W 1640 - Sullenschin, Kr. Karthaus To 1820-1866 (cyt.: ADP W1640)

Akta nieuporządkowane

[Księga bractwa różańcowego parafii pw. św. Michała Archaniola w Lipuszu, 1715-1854] (cyt.: ADP KBR)

Geheimes Staatsarchiv Preußischen Kulturbesitz Berlin-Dahlem

II. HA General-Directorium, Abt. 9. Westpreussen u. Netzedistrikt. Materien, Tit. 93

Kontributionskataster Amt Berent und Amt Parchau, Nr. 2, Vol. IV (cyt.: GStA PK, II.HA. GD, Abt.9, Tit. 93, Nr. 2, Vol. IV)

Parafia Rzymskokatolicka św. Mikołaja w Niezabyszewie

Liber mortuorum 1769-1830 (cyt.: Niezabyszewo).

Parafia Rzymskokatolicka pw. św. Marii Magdaleny w Ugoszczy

Album Fratrorum et Sororum in Archiconfratetnitate Sacratissimi Scapularis Beatissimae Mariae Virginiae de Monte Carmelo ab Introductione eiusdem Archiconfraternitatis in Ecclesiam Ugostoviensem Dioecesi Pomeraniensi Incorporatam qua fuit Anno Domini 1748 die 22 Julii existentium (cyt.: Ugoszcz).

Źródła drukowane i opracowania

- Bär, M. 1911. *Der Adel und der adlige Grundbesitz in Polnisch-Preussen zur Zeit der preussischen Besitzergreifung. Nach Auszügen aus den Vassallenlisten und Grundbüchern* (Mitteilungen der K. Preussischen Archivverwaltung; 19), Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Borzyszkowski, J. 1998. Wejherowo w państwie prusko-niemieckim. W: J. Borzyszkowski (red.), *Historia Wejherowa*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.
- Dydała, J. (wyd.) 2000. *Lustracja województw Prus Królewskich 1765* (t. I. Województwo Pomorskie, cz. 1. Powiaty pucki i mirachowski), Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Elenchus Universi Cleri Dioecesis Cujaviensis et Pomeraniae 1815*. Varsaviae: [s.n.].
- Elenchus Universi Cleri Dioecesis Cujaviensis et Pomeraniae 1819*. Varsaviae: [s.n.] [brak paginacji].
- Gribel, H. 1858. *Statistik des Bütower Kreises*, Bütow: Gedruckt bei B. Lilienthal.
- Klempin, R., Kratz, G. (hrsg.). 1863. *Matrikeln und Verzeichnisse der Pommerschen Ritterschaft vom XIV bis in das XIX Jahrhundert*, Berlin: In Commission bei A. Bath (Mittler's Sortimentsbuchhandlung).
- Nadolny, A. 2021. *Słownik biograficzny kapłanów wyświęconych w latach 1921-1945 pracujących w diecezji chełmińskiej*, Pelplin: Bernardinum.
- Okoniewski, S. (red.). 1928. *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin: Nakładem Kurji Biskupiej.
- Pragert, P. 2015. *Herbarz szlachty kaszubskiej* (t. IV), Gdańsk: Wydawnictwo Oskar & BiT
- Rembalski, T. 2015. Mieszkańcy plebanii w Niezabyszewie koło Bytowa w świetle dokumentacji metrykalnej i aktowej (II poł. XVIII i I poł. XIX stulecia). W: K. Lewalski, A. Łysiak-Łątkowska (red.). *Duchowni na plebanii i w drodze. Konteksty codzienności i interpretacje historyczne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 92-113.
- Rembalski, T. 2018. *625 lat parafii św. Mikołaja w Niezabyszewie (zarys dziejów 1393-2018)*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Rembalski, T. 2021. Chwaszczyno pod zaborem pruskim (1772-1920). W: P. Kalka i in. *Chwaszczyno. Dzieje wsi i parafii do 1989 roku*, Gdynia: Wydawnictwo Region.
- Rymut, K. (oprac.). 2003. *Słownik nazwisk używanych w Polsce na początku XXI wieku*, Kraków: Polska Akademia Nauk. Instytut Języka Polskiego.
- Stanke, M. 2000. *Katholische Kirchenbücher in Ost- und Westpreußen (Stand 1999)*, Bonn: Eigenverlag Marianne Stanke.

ARTYKUŁY

nauki społeczne

Wartości i relacje międzyludzkie jako podstawa skutecznej ochrony środowiska: perspektywa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

Streszczenie: Artykuł prezentuje myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na temat ekologii w kontekście kultury w celu przedstawienia jego rozumienia związku między ochroną środowiska a kulturą. Autor twierdzi, że skuteczna ochrona środowiska wymaga oparcia na wartościach oraz relacjach międzyludzkich, a relatywizacja wartości i traktowanie człowieka jako przedmiotu prowadzi do radykalizacji ruchów ekologicznych. W artykule zastosowano metodę opisową (do analizy tekstów źródłowych) oraz metodę porównawczą (do zestawienia myśli teologa z innymi podejściami do ekologii). Wyniki wskazują na konieczność uwzględnienia wartości i międzyludzkich relacji w podejściu do ochrony środowiska, zgodnie z naukami Ratzingera/Benedykta XVI. Podstawę do analizy myśli papieża nad powyższym zagadnieniem stanowią zbiory dzieł: Opera omnia T. VIII/2 – *Kościół – znak wśród narodów Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*; Opera omnia T. XIV/1–3 – *Kazania oraz Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*. Teksty wybrane, t. 5.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, człowiek, ekologia, natura, Ratzinger

Values and Relationships Between People as the Basis for Successful Environmental Protection: The Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Abstract: The article presents Joseph Ratzinger/Benedict XVI's ideas on ecology in a cultural context in order to present his understanding of the relationship between environmental protection and culture. The author claims that successful environmental protection requires values and relationships between people, and that the relativisation of values and the treatment of people as objects leads to the radicalisation of environmental movements. In the article, the author uses the descriptive method to analyse source texts and the comparative method to confront the theologian's thought with other approaches to ecology. The results indicate the need to consider values and interpersonal relationships in the approach to environmental protection, in line with the teachings of Ratzinger/Benedict XVI. The basis for the analysis of

Ratzinger's thought on the above issue is provided by the collections of works: *Opera Omnia T. VIII/2 – Church – Sign among Nations. Ecclesiological and Ecumenical Writings*, *Opera Omnia T. XIV/1–3 – Sermons and Faith and Politics. Selected Writings*, t. 5.

Keywords: Benedict XVI, ecology, human, nature, Ratzinger

1. Wprowadzenie

Joseph Ratzinger postrzega kulturę jako dar dany człowiekowi od Boga. Człowiek z kolei dzięki zdolności nawiązywania relacji jest w stanie stworzyć wspólnotę, która buduje kulturę opartą na wspólnych wartościach, języku, ustroju społecznym, prawie, obyczajach, sztuce oraz formach kultu (Ratzinger 2013a, 1163). Co więcej, sercem każdej kultury jest religia, która ustala system wartości oraz wewnętrzny ton, w jakim kultura powinna się rozwijać. Zdaniem papieża kultura stanowi cechę dystynktywną człowieka, dlatego wiąże się wyłącznie ze specyfiką gatunku, jakim jest człowiek. Kultury nie mogą więc posiadać zwierzęta czy rośliny. Myślenie teologa o człowieku jak o specyficznym gatunku, który wyróżnia się spośród innych istot, nie opiera się wyłącznie na starożytnych tradycjach europejskich, ale wywodzi się również z myśli chrześcijańskiej. W Starym Testamencie w Księdze Rodzaju opisano, że „jako ukoronowanie swego dzieła, również szóstego dnia – stwarza Bóg człowieka. Już samo hebrajskie sformułowanie *עַל־מִצְוֹתַי* (na^h“sæh ’ädäm) – «uczynmy człowieka» (1,26a) wskazuje na szczególne znaczenie człowieka wśród stworzeń oraz na większe zaangażowanie Boga niż w przypadku stwarzania pozostałych dzieł” (Najda 2004, 143). Dlatego zarówno człowiek, jak i kultura, którą tworzy, mają szczególne znaczenie nie tylko dla wzajemnego rozwoju, ale też otaczającej ich rzeczywistości, czyli środowiska naturalnego. Jako szczególne byty ludzie są odpowiedzialni za podtrzymanie zrównoważonego rozwoju technologicznego, który bezpośrednio oddziałuje na świat. Trzeba zaznaczyć, że papież nigdy nie negował postępu czy naukowych odkryć, ale zwracał uwagę na umiar, jaki powinien towarzyszyć tego typu przedsięwzięciom, szczególnie gdy mogą stać się zagrożeniem dla człowieka, świata oraz gdy stoją w konflikcie z etyką. Zainteresowanie Ratzingera naturą przejawiało się już w dzieciństwie. Jego brat Georg wspomina, że młodszy brat lubił otaczać się przez naturę oraz jako dziecko bawić się zabawkami w formie zwierząt (Ratzinger 2012, 51). Z kolei sam teolog podkreślał, że w czasie młodości doceniał to, że mógł do szkoły chodzić pieszo i podziwiać przy tym naturalny krajobraz.

2. Pozytywizm i ekonomia ich oddziaływanie na sferę natury (ekologii)

Zdaniem Ratzingera kryzys związany z postrzeganiem człowieka i tym samym natury rozpoczął się w oświeceniu i rozwijał się w XIX wieku. Natomiast w XX i XXI wieku zaczęła pojawiać się odwrotna tendencja, chociaż trend myślenia pozytywistycznego wciąż oddziałuje na kulturę. Pozytywistyczne rozumienie natury doprowadziło bowiem do pojmowania rzeczywistości i człowieka w „sposób czysto funkcjonalny” (Benedykt XVI 2018, 137) – czyli taki, jak wyjaśniają je nauki ścisłe. Ten sposób myślenia, zdaniem teologa, powoduje, że to, co „niesprawdzałne lub może poddawać się zafałszowaniu” (Benedykt XVI 2018, 137), nie należy do rozumu. Rozum pozytywistyczny jest mocno zakorzeniony w kulturze, dlatego „klasyczne źródła poznania etosu i prawa” (Benedykt XVI 2018, 137) są usunięte z obszaru naukowych dyskusji (ze względu na ich konotacje religijne). Jednocześnie były prefekt nie zaprzecza, że dorobek pozytywistyczny stanowi dużą część ludzkiej wiedzy, którą należy respektować, gdyż przyczynia się do rozwoju społeczeństwa i kultury. Jednak dalej zaznacza, że „jako całość światopogląd ten nie jest kulturą, która wystarcza, aby być człowiekiem w całej pełni” (Benedykt XVI 2018, 137), ponieważ nie zawiera wszystkich elementów składających się na kulturę, jak np. tradycja, wartości czy religia. Założenie, że rozum pozytywistyczny stanowi wyłączone podłoże kultury – dominującej w opozycji do innych rzeczywistości kulturowych – zubaża człowieka i utrudnia mu kształtowanie jego człowieczeństwa¹. W ten sposób staje się on – jak ujmuje to Ratzinger – „gmachem ze zbrojonego cementu bez okien” (Benedykt XVI 2018, 138), zamkniętym na wszystko, co nie wpisuje się w założenia rozumu pozytywistycznego. W takiej sytuacji teolog proponuje rewizję składowych części kultury, by wyjść z tak ograniczonego podejścia do rzeczywistości.

Ratzinger uważa, że niektóre elementy światopoglądu pozytywistycznego korzystnie wpłynęły na kulturę, przez co możliwe było spopularyzowanie ekologii². Człowiek uświadomił

¹ Ratzinger ma tu głównie na myśli zachodnią kulturę, „gdzie różne kręgi usiłują uzyskać wyłącznie pozytywizm za wspólną kulturę i wspólną podstawę do kształtowania prawa” (Benedykt XVI 2018, 137). Natomiast inne światopoglądy traktowane są jako opozycyjne, a nawet zagrażające tej wizji rzeczywistości.

² W tym miejscu warto przedstawić definicję. Termin ten wprowadził niemiecki biolog Ernst Haeckel (1834–1919), który rozumiał to pojęcie jako: „ogólną naukę o stosunkach organizmu do otaczającego środowiska zewnętrznego. Do tego ostatniego zaliczyć możemy w najszerszym znaczeniu wszystkie warunki istnienia”. Należy zaznaczyć, że termin ten stał się popularny w XX w., zwłaszcza jego drugiej połowie. Wraz z upowszechnieniem się ekologii zaczęło także przybywać jej znaczeń, następowało też zacieranie granic między rozumieniem potocznym i naukowym. Zbigniew Wróblewski, profesor filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II wymienia sześć desygnatów tego pojęcia: 1. Ekologia jako nauka przyrodnicza; 2. Stan środowiska naturalnego; 3. Harmonizacja ludzkiego działania z naturą; 4. Teoria i praktyka ochrony środowiska; 5. Ruchy ekologiczne oraz światopogląd związany z ochroną środowiska; 6. Filozofia ekologiczna (Wróblewski 2004, 154–155). Ratzinger termin ten rozumie jako ochronę środowiska, odpowiedzialność za nie oraz relację człowieka do człowieka i natury.

sobie, że przyroda nie może być traktowana jedynie jako materiał, bezkarnie przekształcany i eksploatowany. Jak zaznacza: „Sama ziemia ma własną godność” (Benedykt XVI 2018, 138), stąd powinna być szanowana wraz z całym jej zasobami. Kwestię ekologii przyrody papież wiąże z ekologią człowieka³, gdyż ten ma również swoją naturę, którą powinien respektować, ale nie powinien nią „manipulować dla własnej przyjemności” (Benedykt XVI 2018, 139). Ludzie nie żyją wyłącznie dla siebie, ale budują też przyszłość następnych pokoleń. Dlatego stosunek do swojej natury jest jednocześnie szacunkiem człowieka i dla przyrody, gdyż tylko we właściwie zbudowanym człowieczeństwie będzie mógł on dbać o otaczającą go rzeczywistość.

Kolejnym elementem związanym z ekologią jest ekonomia, która również (obok pozytywizmu) silnie oddziałuje na współczesną kulturę za sprawą Karola Marksa⁴ (1818-1883), według którego systemy religijne i filozoficzne są „ideologiczną nadbudową stosunków ekonomicznych” (Ratzinger 2005, 35). Ratzinger nie zgadza się z tym stwierdzeniem – uważa, że zarówno postawy duchowe, jak i przedsięwzięcia ekonomiczne wzajemnie na siebie wpływają. W ujęciu historycznym podczas tworzenia swojego potencjału ekonomicznego Europa początkowo podążała według wytycznych „religijno-moralnych” (Ratzinger 2005, 35), jednak wraz z szybszym rozwojem to czynnik ekonomiczny stał się dominujący. Obecnie proces rozwojowy coraz mocniej ukierunkowuje się na zysk. Proces globalizacji wymusił współpracę międzynarodową, która poszukuje wspólnych kryteriów działalności, służących sformułowaniu „wspólnie uznawanych pewników, podniesionych do rangi norm życia dla całej ludzkości” (Ratzinger 2005b, 36). Jednym z przejawów tych wspólnych norm są warunki udzielania pomocy ekonomicznej poszczególnym państwom. Benedykt XVI zwraca uwagę, że pomoc ta nie jest przejawem altruizmu, lecz wynika z zamiaru „kontrolowania wzrostu światowej populacji” (Ratzinger 2005, 35). Co więcej, troska ekonomiczna czy klimatyczna podyktowana jest obawą o kurczenie się zasobów naturalnych (wody, ropy czy węgla). Na arenie międzynarodowej potęgi gospodarcze nieustannie spierają się już nie tylko o kierunek światowej ekonomii, ale i o różnego typu ideologie (Ratzinger 2005, 37). Konsekwencją jednostronnego zainteresowania budową coraz silniejszej gospodarki jest kształtowanie systemu wartości ukierunkowanego na przetrwanie i zapewnienie sobie przyszłości. Natomiast kwestie związane z ochroną ludzi oraz planety nie są brane pod uwagę w tym przypadku – istotne są zysk oraz dominacja na rynku światowym. Stąd takie

³ Termin „ekologia człowieka” pojawił się już w pismach Jana Pawła II, jednak dotyczył on zagadnień moralnych, ponieważ ówczesny papież, opisując tę problematykę, skupiał się w szczególności na postępowaniu człowieka (Szczypiński 2014, s. 172). Ratzinger przez pojęcie ekologii człowieka rozumie równowagę między wiarą a rozumem, dzięki której istota ludzka zdolna jest do odkrywania swojej natury. Wiąże się to z postulatem, który głosi, że człowiek posiada specyficzną naturę, różną od zwierzęcej (nie jest on wyłącznie myślącym stworzeniem), m.in. przez zdolności do budowania relacji (bycie istotą dialogiczną). Zdaniem teologa człowiek, by żyć zgodnie ze swoją naturą, musi ją akceptować i szanować.

⁴ Według filozofa istotą problemów społecznych, wyzysku oraz tym, co może przywrócić ład, jest ekonomia. Marks zwrócił uwagę na to, że jest ona bazą, na której opierają się inne elementy kultury, dlatego jej uregulowanie jest kluczem do społecznych przemian.

poglądy i ich realizacja również przyczyniają się do niszczenia środowiska naturalnego oraz samego człowieka, gdyż ich dobro i ochrona nie są w tej sytuacji priorytetem.

3. Ekologia – kryzys natury i człowieka na przykładzie organizacji radykalno-ekologicznych

Zwrócenie uwagi na szkody wyrządzane ekosystemowi czy chęć życia z nim w harmonii nie są nowymi zjawiskami. Jednak świadomość ta zwiększyła się od czasu rewolucji przemysłowej, gdyż produkcja znacznej ilości dóbr materialnych skutkowała coraz większą ilością odpadów. Podejście do natury ściśle wiąże się z myśleniem o człowieku, dlatego obecna kultura relatywizmu sprzyja umacnianiu się pozornych wartości, które stwarzają jedynie fasadę uniwersalności i głębi, natomiast nie posiadają żadnych podstaw. Co więcej – według teologa pretendują one do zastąpienia pojęcia Boga triadą takich wartości, jak pokój, sprawiedliwość i ochrona środowiska (Ratzinger 2013b, 1153). Jak zaznacza Ratzinger, brzmiały one przekonująco, lecz nie niosą ze sobą żadnej treści, ponieważ posługują się nimi zwolennicy różnych poglądów i ideologii, często pozostających ze sobą w opozycji. Dalej teolog widzi w tych hasłach przejaw uniwersalizmu zachodniego, który próbuje narzucić je całemu światu w swojej interpretacji: „Wartości [te – M.Z.] nie mogą zastępować prawdy, nie mogą też zastąpić Boga, gdyż są Jego odbłaskiem i bez Jego światła ich kontury się zacierają” (Ratzinger 2013b, 1153). Spostrzeżenia te doskonale ilustrują poniższe przykłady organizacji radykalno-ekologicznych.

Pierwszym ugrupowaniem walczącym o prawa zwierząt było powstałe w 1963 r. Hunt Saboteurs Association (HSA/ Stowarzyszenie Sabotażystów Polowań) w Wielkiej Brytanii (Posłuszna 2009, 221), skupione głównie na zakłócaniu polowań czy dokonywaniu sabotaży stanowisk strzelniczych. Później członkowie HSA zakładali kolejne ugrupowania o podobnej strukturze i celach działania. Wiele radykalnych ruchów proekologicznych, jako swoją filozofię działania wykorzystuje koncepcję *wyzwolenia zwierząt* australijskiego filozofa Petera Singera (Posłuszna 2009, 237). Decydującym czynnikiem, który zapewnia prawo do życia oraz status osoby prawnej, jest „zdolność do doświadczania przyjemności i cierpienia” (Posłuszna 2009, 237). Inne cechy – typu inteligencja czy racjonalność są postrzegane jako niesprawiedliwe, dlatego filozof zdolność do odczuwania uważa za jedyny słuszny warunek respektowania interesów zarówno człowieka, jak i zwierząt. Singer znany jest również ze swoich kontrowersyjnych poglądów na temat przeprowadzania eksperymentów naukowych. Jego zdaniem „powinniśmy być gotowi przeprowadzać je również na niemowlętach (najlepiej sierotach) czy upośledzonych umysłowo, ponieważ podobnie jak niektóre zwierzęta istoty te nie zdają sobie sprawy z tego, co się z nimi dzieje” (Posłuszna 2009, 238). Przekonanie o tym, że niemowlęta czy ludzie upośledzeni są nietykalni tylko ze względu na swoją przynależność do gatunku ludzkiego, jest zdaniem Singera gatunkową dyskryminacją.

Warto zaznaczyć, że te koncepcje są wciąż pogłębiane i rozwijane przez innych filozofów oraz obrońców praw zwierząt.

Animal Liberation Front (Front Wyzwolenia Zwierząt) został założony w 1976 r. w Wielkiej Brytanii przez byłych członków wspomnianego już HSA. Ich działalność obejmowała nie tylko Europę, ale i Stany Zjednoczone. Organizacja stosuje głównie metody niezgodne z prawem, aby powodować realne straty w przedsiębiorstwach wykorzystujących zwierzęta i tym samym zniechęcać je do dalszej działalności ze względu na poniesione straty finansowe (Ciszek 2010, 114). Głównymi metodami działania są akcje protestacyjne, przywiązywanie się do drzew przeznaczonych do wycięcia oraz sabotaże, jak podpalenia czy niszczenie budynków mieszkalnych (znajdujących się na terenach zasiedlonych przez zwierzęta zagrożone wyginięciem). Na skutek aresztowań oraz wielu akcji Federalnego Biura Śledczego w organizacji dochodziło do odejść jej członków oraz podziałów między jej działaczami, co doprowadziło do powstania nowych grup.

Earth First! (Po pierwsze Ziemia!), organizacja powstała w 1980 r. jako odpowiedź na brak efektywności innych ugrupowań ekologicznych w ochronie środowiska. Członkowie Earth First! uważają, że podejmowane działania muszą być bardziej radykalne oraz stanowcze, stosowali więc „różne metody, w tym legalne, by walczyć o zachowanie dzikiej przyrody, m.in. manifestacje, cywilne nieposłuszeństwo, happeningi. Z czasem jednak zaczęli stosować nielegalne formy walki, na przykład: usuwanie znaków ze szlaków narciarskich, uszkodzanie ciężkiego sprzętu, niszczenie dróg” (Ciszek 2010, 113). W latach 90. XX w. przewodniczący grupy D. Foreman zrezygnował z członkostwa po serii aresztowań jej działaczy w związku z nielegalnymi działaniami jej członków. W późniejszych latach Earth First! przekształciło się w szereg innych grup między innymi w Earth Liberation Front.

The Justice Department (Departament Sprawiedliwości), dokładna data powstania nie jest znana, ale pierwsza udokumentowana działalność tej organizacji przypada na rok 1993, w którym to do myśliwych oraz wędkarzy (według grupy są to ludzie uprawiający „krwawy sport”) wysłano przesyłki zawierające materiały wybuchowe. Metody The Justice Department są zdecydowanie najbardziej radykalne i uznawane za akty terroryzmu, ponieważ członkowie grupy stosują również przemoc wobec ludzi. Według organizacji „jest ona nieunikniona i bez tego typu drastycznych środków nie uchroni się zwierząt przed cierpieniem ze strony koncernów czy właścicieli sklepów” (Ciszek 2010, 116).

Jak wynika z powyższych przykładów, wachlarz środków wykorzystywanych do ochrony środowiska, a co za tym idzie – praw zwierząt – jest bardzo szeroki, a stosowane metody niejednokrotnie stanowią zagrożenie dla życia ludzkiego. Na podstawie refleksji Ratzingera na temat kultury można stwierdzić, że tego typu ugrupowania wyrosły ze słusznych przesłanek – jako reakcja na niepoahamowany konsumpcjonizm, którego skutki odczuwają zwłaszcza kraje Trzeciego Świata oraz środowisko naturalne. Dlatego chęć obrony natury i próby uświadamiania niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą jej dewastacja, jest w opinii teologa odpowiednim zachowaniem. Zwraca on jednak uwagę na relatywne ujmowanie

wartości (jak i całej rzeczywistości), że prawa zwierząt oraz ludzi traktowane są jednakowo. Papież zaznacza, że problem tkwi w postrzeganiu osoby: „Dzisiaj jednak zachowanie pokoju stało się problemem nie tylko ze względu na konflikt pomiędzy redukcijnymi wizjami człowieka, czyli pomiędzy ideologiami. Stało się tak również wskutek «obojętności na to, co stanowi prawdziwą naturę człowieka». Wielu współczesnych zaprzecza bowiem istnieniu specyficznej natury ludzkiej, co sprawia, że stają się możliwe najbardziej ekstrawaganckie interpretacje elementów konstytutywnych istnienia ludzkiego bytu. Również w tej kwestii potrzebna jest jasność: «słaba» wizja osoby, która dopuszcza każdą ekscentryczną koncepcję, jedynie na pozór sprzyja pokojowi. W rzeczywistości utrudnia autentyczny dialog i umożliwia autorytatywne narzucanie idei, pozostawiając w ten sposób osobę bezbronną, która w konsekwencji łatwo pada łupem ucisku i przemocy” (Benedykt XVI 2007, 4–9). Z tego wynika, że u człowieka zaczynają przeważać postawy konsumpcjonistyczne i egoistyczne. „Słaba wizja osoby” jest także powodem akceptacji myśli Singera, która w tym przypadku wydaje się odpowiednim rozwiązaniem problemu wykorzystywania zwierząt, czy stanowisko członków The Justice Department, według których uprawnione jest atakowanie myśliwych oraz wędkarzy w celu powstrzymania ich działalności.

Ratzinger dostrzega problem w tym, że człowiek jest skupiony na postępie oraz ciągłym poprawianiu tego, co w jego mniemaniu wymaga takiego działania. Uważa też, że wskutek „naszej upartej aktywności na rzecz poprawy świata wytrącamy ten świat z równowagi, ponieważ wytrącamy z równowagi ludzi” (Ratzinger 2020b, 1272). Kryzys ekologiczny teolog bezpośrednio wiąże z kryzysem człowieka – przez koncentrację na dobrach materialnych zaniedbuje on bowiem swoją duchową stronę. Konsumpcjonizm ludzi również oddziałuje na nich samych, ponieważ wciąż istnieje wyzysk jednych narodów i społeczeństw przez inne, a człowiek postrzegany jest jako środek do celu. Stąd tym, co w tym kontekście ma realną wartość, jest jego produktywność. Na skutek technologizacji życia człowiek sam stał się „tylko małym trybikiem” (Ratzinger 2020b, 1238), uzależnionym od bezimiennego procesu – w ten sposób „powstaje nowa zależność od anonimowej, nieznannej siły, która zniewala i uciska człowieka” (Ratzinger 2020b, 1272). Uzależnienie to jest zaprzeczeniem ludzkiej natury, gdyż człowiek nie może być widziany jako element, lub posługując się wyrażeniem byłego prefekta, „trybik” w procesie rozwojowym. To samo stwierdzenie dotyczy także środowiska naturalnego, traktowanego jako przedmiot (pole) działania ekonomicznych przedsięwzięć.

Benedykt XVI zwraca uwagę na konsumpcjonizm, który wyniszcza nie tylko człowieka, ale i jego otoczenie: „Świat zachodni, musimy to przyznać, opiera się w dużym stopniu na pragmatycznym materializmie, w którym konsumpcja i produkcja stanowią właściwe bożki, do których wszystko się nagina i wokół których wszystko się kręci” (Ratzinger 2020a, 472–473). Teolog zauważa, że produkcja i zużycie nie uwzględniają wyzysku człowieka oraz środowiska. Ten problem najbardziej jest widoczny przede wszystkim w krajach Trzeciego Świata eksploatowanych ze swoich zasobów. Początek tendencji konsumpcjonistycznych papież dostrzega w XVIII wieku, kiedy rozpoczęła się transfor-

macja feudalnego społeczeństwa w kapitalistyczne. Od tamtej pory coraz większy nacisk kładziono na mechanizmy nastawione na materializm. Taką wizję ekonomii proponował angielski filozof Adam Smith⁵(1723-1790), którego zdaniem znaczącą rolę odgrywa produkcja, przyczyniająca się do bogacenia się społeczeństw⁶. Podobną opinię głosił Thomas Hobbes (1588-1679) – uważał on, że największym dobrem ludzkości i tym, co nadaje jej sens działania, jest wytwarzanie jak największej ilości towarów (Ratzinger 2020a, 474). Wszystko to prowadzi do postrzegania człowieka jako przedmiotu, a środowiska – jako przestrzeni, z której można wydrzeć wszystko, co ma jakąkolwiek wartość, bez względu na to, czy zostanie ona zniszczona czy nie.

Obecnie tendencja produkcyjno-techniczna przedstawia człowieka jako tego, który jedynie wytwarza, a jego miarę stanowi „funkcja i że należy funkcję – tak dalece, jak to tylko możliwe – rozszerzyć, ale niczego poza nią nie pozostawić” (Ratzinger 2020a, 509). W kulturze, w której jej siły skupione są wokół produkcji i funkcjonalności, zdaniem Benedykta XVI dochodzi do degradacji człowieka: „Społeczeństwo, w którym dzieci od pierwszej chwili są zaprogramowane w maszynie wydajności, w której osoby starsze i chore odczuwa się już tylko jako irytujący balast, takie społeczeństwo zapomina o samym człowieku. W swoim dążeniu do wzrostu wydajności staje się ono obozem koncentracyjnym, w którym liczy się już tylko funkcja, człowiek zaś nie ma zastosowania” (Ratzinger 2020a, 509).

Wydajność i funkcjonalność są tym, co definiuje wartość współczesnego człowieka. Ratzinger wskazuje, że dostosowywanie ludzi do wysokiej produktywności w pracy zaczyna się już w we wczesnych etapach edukacji, gdzie dzieci uczą się rywalizacji między sobą. W takim społeczeństwie człowiek jest jednym z wielu budujących je przedmiotów, zatem jednostki słabe i niewydajne, które nie przyczyniają się do rozwoju, podlegają usunięciu. Tym, co nadaje człowiekowi sens i cel, to wydajność i pęd w stronę przyszłości. Jednak presja ta niszczy go, ponieważ inne potrzeby stają się drugorzędne. Kwestie związane ze sferą duchową, religijną oraz Absolutem zostają zmarginalizowane i nie mają znaczenia w takim społeczeństwie. Dlatego miejsce Boga zajmuje wtedy człowiek, który dzięki technologii może „stwarzać” ludzką istotę, stąd jego pozycja i świadomość godności obniżają się, zostaje on bowiem sprowadzony do roli przedmiotu, który można odrzucić, jeśli nie spełnia określonych wymagań (Ratzinger 2020a, 531).

⁵ Warto zaznaczyć, że Smith był deistą, dlatego wierzył, że Bóg nie tylko stworzył świat, ale dał człowiekowi prawo do rozwoju. Co więcej, uważał, że zasady moralne wynikają z praw boskich, a religia wzmacnia poczucie obowiązku. Podkreślał, że miłość własna (*self-love*) jest nakazem boskim i odgrywa wielką rolę w rozwoju człowieka, ale może przyczyniać się też do dobra całego społeczeństwa. Jednocześnie zaznaczał, że: „Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyna przyjemność, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego” (Smith 1989, 5).

⁶ Zdaniem Smitha zapewnienie dobrych warunków pracy robotnikom powoduje, że ich przyrost będzie coraz większy, co zdaniem filozofa gwarantuje rozwój przemysłu, a tym samym dobrobyt w społeczeństwie (Danowska-Prokop 2017, 50–52).

Kolejnym istotnym punktem jest skupienie się Benedykta XVI na człowieku, który nie akceptuje samego siebie oraz świata, tym samym jak już było to wspomniane „wytrącając ten świat z równowagi” (Ratzinger 2020b, 1238). Zdaniem teologa szacunek do jednostki powoduje jednocześnie poszanowanie środowiska naturalnego (Ratzinger 2020b, 1373). Troska o naturę jest również poleceniem samego Boga, ponieważ jest to Jego stworzenie, oddane pod opiekę ludziom. Stąd według papieża przed człowiekiem stoi duża odpowiedzialność. Jednak świadomość „współbrzmienia istoty ludzkiej z przesłaniem natury” (Ratzinger 2005a, 25) zdaniem teologa jest intuicją, która widoczna jest w różnych kulturach (Ratzinger 2005a, 25), dlatego troska o środowisko nie jest nową ideą, lecz odkryciem tego, do czego człowieka powołuje niejako sam Bóg. Stąd ekologia wypływa z samej kultury jako jej naturalna cecha.

Wojny, coraz bardziej zwiększająca się produkcja dóbr materialnych oraz niepoohamowana konsumpcja, a także powiększający się kryzys humanitarny w krajach ogarniętych konfliktami zbrojnymi szybko przyczyniają się do eksploatacji świata z jego zasobów naturalnych oraz wyniszczenia środowiska. W związku z tym pojawia się również krytyka chrześcijaństwa: „Słowa, które Bóg kieruje do człowieka: «Czyńcie sobie ziemię poddaną». Od jakiegoś czasu zdanie to coraz częściej staje się okazją do krytyki chrześcijaństwa” (Benedykt XVI 2006, 41). Słowa te rzekomo miały skłonić człowieka do wykorzystywania roślin, zwierząt i „sił tego świata w ideologii wzrostu, która myśli tylko o sobie i wszystko odnosi do siebie” (Benedykt XVI 2006, 41). Jak tłumaczy teolog, wezwanie to znaczy coś zupełnie przeciwnego. Przede wszystkim człowiek jest powoływany do troski o świat oraz szacunku do tego, co zostało stworzone przez Boga. Kultura jako atrybut przynależny jedynie człowiekowi powinna być ukierunkowana na zrozumienie „języka stworzenia” (Benedykt XVI 2006, 41), czyli używać elementów świata zgodnie z ich przeznaczeniem, ale ich nie wykorzystywać. Ponieważ działanie na rzecz niszczenia własnej przestrzeni życiowej jest czymś irracjonalnym.

4. Ekologia pokoju

Zaprezentowane na początku trzeciego punktu organizacje działające na rzecz ochrony środowiska można nazwać przykładami negatywnej ekologii. Jako przeciwdziałanie papież proponuje ekologię pokoju, która wynika z podejścia do drugiego człowieka, ponieważ szacunek do niego powoduje jednocześnie poszanowanie środowiska naturalnego (Ratzinger 2020b, 1373). Ratzinger zauważa, że dany człowiekowi dar od Boga w postaci ziemi nie może być lekceważony i wykorzystywany jedynie jako materiał w celach przemysłowych., wcześniej jednak sam człowiek musi uznać swoją godność i ważność jako istoty stworzonej przez Boga. Dlatego obok ekologii natury Benedykt XVI dodaje ekologię człowieka, która pociąga za sobą ekologię społeczną (Benedykt XVI 2007). Kwesie pokoju teolog wiąże

z poszanowaniem środowiska oraz istoty ludzkiej. Dlatego były prefekt postuluje utrzymanie pokoju z naturą i z człowiekiem, co pozwoli utrzymać pokój z Bogiem. Co więcej, zaznacza, że niszczenie środowiska i korzystanie z jego zasobów w sposób niewłaściwy oraz siłowe zagarnianie zasobów naturalnych powoduje konflikt i działania zbrojne, dlatego że są one „owocem niehumanistycznego pojmowania rozwoju. Rozwój bowiem, który ograniczałby się tylko do aspektu techniczno-ekonomicznego, z pominięciem wymiaru moralno-religijnego, nie byłby ludzkim rozwojem integralnym i, jako jednostronny, prowadziłby do rozkwitu niszczących możliwości człowieka” (Benedykt XVI 2007). Istotne jest, by w związku z głębokimi zmianami klimatycznymi dotyczącymi każdy kontynent, człowiek uświadomił sobie, że żyje nie tylko dla siebie, ale i dla przyszłych pokoleń, a stworzenia, które go otaczają, są darem Bożym.

Zdaniem papieża nauka i technika nie mają charakteru negatywnego czy pozytywnego, ponieważ są narzędziami. Dlatego pozwalają na wypracowanie rozwiązań, które nie będą szkodliwe dla środowiska naturalnego. Dla Ratzingera „technika jest objęta przykazaniem «uprawiania i doglądania ziem»” (Benedykt XVI 2010). Warto nadmienić, że w orędziu z 2010 r., wygłoszonym z okazji Światowego Dnia Pokoju, teolog dość szczegółowo kreślił drogi i możliwości, jakie powinny przyjąć społeczeństwo w globalnym sensie. Zwraca uwagę przede wszystkim na kwestie wykorzystywania energii słonecznej i uregulowania sytuacji hydrologicznej, która z roku na rok staje się coraz trudniejsza. Dodatkowo zaleca wsparcie rolników, od których można pozyskiwać ekologiczną żywność, oraz ochronę leśnictwa i odpowiednią likwidację odpadów. Kluczem do wdrożenia propozycji Ratzingera jest rezygnacja z silnego zapotrzebowania na konsumpcję dóbr, co pozwoli na zaspokojenie potrzeb wszystkich przy jednoczesnym zachowaniu szacunku do człowieka i stworzenia.

Integralny rozwój człowieka ściśle wiąże się z obowiązkami, jakie ma on wobec środowiska naturalnego, które powinno być traktowane jako Boży dar, dany każdemu człowiekowi, wspólnocie i kulturze. Dlatego jego wykorzystywanie pociąga za sobą odpowiedzialność za innych, a w szczególności za kraje rozwijające się i przyszłe pokolenia. Ratzinger zaznacza też, że nie tylko wywodzenie pochodzenia ludzi z przypadku, ale i całego stworzenia (rozpatrywanego przez pryzmat darwinowskiego ewolucjonizmu) powoduje, że słabnie poczucie odpowiedzialności oraz szacunku dla wszystkich żywych istot. Dlatego tak ważne jest, by - jak było już to wspomniane - człowiek uświadomił sobie na nowo, czym są dla niego druga osoba oraz ziemia, którą objął w posiadanie. Właściwie rozumiana ekologia wymaga rewizji już wspomnianego obrazu człowieka oraz relacji ze środowiskiem naturalnym.

5. Zakończenie

Do przedsięwzięcia wyżej wymienionych kroków skłania również wielowymiarowy kryzys kultury oraz klimatyczny, widoczny w każdej części świata. Może w tym pomóc odkrycie wartości stanowiących fundament kultury europejskiej. Zdaniem Ratzingera będzie to przed wszystkim prawda, która – jak zaznacza – jest wewnętrznym celem każdej kultury (Ratzinger 2005, 54–55). Dzięki temu człowiek będzie w stanie przewyciężyć własny egoizm i skłonności konsumpcyjne na rzecz życia cechującego się umiarem i solidarnością z krajami rozwijającymi się. „Tylko w ten sposób obecny kryzys staje się sposobnością do rozeznawania i planowania na nowo” (Benedykt XVI 2010). Jednak takie podejście do ekologii wymaga solidarności i współpracy międzynarodowej oraz międzykulturowej, a także odpowiedzialności za dzisiejszy kryzys, którą muszą wziąć na siebie nie tylko kraje uprzemysłowione, ale i państwa rozwijające się. Teolog nie postrzega rozwoju – czy to ekonomicznego czy technicznego – jako zjawiska negatywnego, uważa jednak, że do kryzysu ekologicznego przyczyniają się wykorzystywane w tym celu środki. W opinii Ratzingera powinien zostać „przyjęty model rozwoju, u którego podstaw znajdzie się centralne miejsce istoty ludzkiej, promocja i dostęp do dobra wspólnego, odpowiedzialność, świadomość, że konieczna jest zmiana stylów życia, oraz roztropność — cnota podpowiadająca, co należy uczynić dziś, z myślą o tym, co może zdarzyć się jutro” (Benedykt XVI 2010).

Literatura

- Benedykt XVI. 2006. *Na początku Bóg stworzył. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*. Przełożył: Merecki J. Kraków: Salwator.
- Benedykt XVI. 2007. *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007. *L'Osservatore Romano*, 2, 4–9.
- Benedykt XVI. 2007. *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2007 r., <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/288-oredzie-benedykta-xvi-na-40-swiatowy-dzien-pokoju-z-1-01-2007-r>, (data dostępu: 10.07.2023).
- Benedykt XVI. 2010. *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010 r., <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/288-oredzie-benedykta-xvi-na-40-swiatowy-dzien-pokoju-z-1-01-2007-r>, (data dostępu: 10.07.2023).
- Benedykt XVI. 2018. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*. W: Azzaro P., Granados C. (red). *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane*, t. 5. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL, 133–151.
- Ciszek, M. 2010. *Ekoterroryzm zagrożeniem dla polityki zrównoważonego rozwoju. Aspekt ideologiczny i Praktyczny*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2, 107–119.
- Danowska-Prokop, B. 2017. *Poglądy Adama Smitha, Tomasza Roberta Malthusa i Davida Ricardo na kwestie ludnościowe*. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 309, 49–56.

- Najda, A. J. 2004. Początki ekologii w Biblii. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2, 143–150.
- Posłuszna E., 2009. Ekstremizm w obronie zwierząt – przypadek Animal Liberation Front. *Studia Polityczne*, 23, 221–249.
- Ratzinger, G. 2012. *Mój brat Papież*. Przełożył: Markiewicz K. Znak: Kraków.
- Ratzinger, J. 2005. *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*. Przełożyła: Mijalska M., Kraków: Wydawnictwo M.
- Ratzinger, J. 2005. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Przełożył: Czerwik S. Kraków: Jedność.
- Ratzinger, J. 2005. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Przełożył: Zajączkowski R. Kielce: Jedność.
- Ratzinger, J. 2013. *Komunikacja i kultura. Nowe drogi ewangelizacji w trzecim tysiącleciu*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.). Opera Omnia T. VIII/2 – *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*. Przełożył: Szymon W. OP. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1162–1169.
- Ratzinger, J. 2013. *Kościół u progu trzeciego tysiąclecia*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.), Opera Omnia T. VIII/2 – *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*. Przełożył: Szymon W. OP., Lublin: Wydawnictwo KUL, 1150–1160.
- Ratzinger, J. 2020. „*Posłuchaj, córko i nakłoń ucha*”. W: Gózdź K., Górecka M. (red.). Opera Omnia T. XIV/3–3 – *Kazania*. Przełożył: Kobienia J. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1234–1239.
- Ratzinger, J. 2020. *Franciszek z Asyżu – troska o Boże stworzenie*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.). Opera Omnia T. XIV/3–3 – *Kazania*. Przełożył: Kobienia J. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1372–1373.
- Ratzinger, J. 2020. *O owocności zaakceptowanego cierpienia – Anna Schäffer*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.), Opera Omnia T. XIV/1–3 – *Kazania*. Przełożył: Górecka M. Lublin: Wydawnictwo KUL, 506–511.
- Ratzinger, J. 2020. *To co czyni świat pięknym*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.), Opera Omnia T. XIV/1–3 – *Kazania*. Przełożył: Górecka M. Lublin: Wydawnictwo KUL, 528–532.
- Ratzinger, J. 2020. *Zmaganie o godność człowieka*. W: Gózdź K., Górecka M. (red.), Opera Omnia T. XIV/1–3 – *Kazania*. Przełożył: Górecka M. Lublin: Wydawnictwo KUL, 471–475.
- Smith, A. 1989. *Teoria uczuć moralnych*. Przełożył: Petsch D. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczypiński, O. 2014. *Ratzingera ekologia człowieka wyzwaniem dla rozwoju społecznego i gospodarczego*. W: Czakowska H. M. Kuciński M (red.). *Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy, 168–178.
- Wróblewski, Z. 2004. Uwagi o rodzinie znaczeń pojęcia ekologia. *Państwo i Społeczeństwo* 2, 153–162.

 **Critical Reading of Media News.
Analysis of the Conflict between Media
and Social Representations,
Based on the Example of Slovenian Media¹**

Abstract: Media content is not a matter of bare facts, but of their representations. The latter are often distortions of the truth and must therefore be interpreted critically. To do this requires not only a considerable personal effort and knowledge of the topic, but also professional expertise regarding the media content. For this reason, most users do not analyse media content, but interpret it intuitively or take it literally. Research shows that the negative topics with which the media most often associate the Church are sexual abuse, money and politics. Such sensational topics capture the attention of users and leave no room in the media for positive voices to be heard. In the present study, the topics and connotations of the articles were analysed. We find that serious socio-political issues related to the church are neglected in the media. How and to what extent should the Catholic Church respond to such media portrayals, how do Church documents encourage media engagement and how can critical reading of media portrayals be encouraged?

Keywords: media, social representations, Church, hermeneutics

Krytyczne czytanie wiadomości medialnych. Napięcia między mediami a reprezentacjami społecznymi

Streszczenie: Treści medialne nie dotyczą samych faktów, ale ich reprezentacji. Te ostatnie często zniekształcają prawdę. Dlatego należy je krytycznie interpretować. Wymagałoby to dużego osobistego wysiłku i wiedzy na dany temat, ale również profesjonalnej podstawy dla treści medialnych. Dlatego większość użytkowników nie analizuje treści medialnych, ale interpretuje je intuicyjnie lub traktuje dosłownie. Badania pokazują, że negatywne tematy, z którymi media najczęściej kojarzą Kościół, to nadużycia seksualne, pieniądze i polityka. Takie sensacyjne tematy przyciągają więcej użytkowników i nie dają głosu pozytywnym tematom

¹ This thematic session presents the results of the research project “Theology, Digital Culture and the Challenges of Human-Centred Artificial Intelligence (J6-4626)” at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The programme is co-financed by the Slovenian Agency for Scientific Research (ARIS).

w mediach. We wspomnianym badaniu przeprowadzono analizy tematów i konotacji artykułów. Okazuje się, że poważne tematy społeczno-polityczne związane z Kościołem są zaniedbywane w mediach. W jaki sposób i w jakim stopniu Kościół katolicki powinien reagować na takie reprezentacje medialne, w jaki sposób dokumenty kościelne zachęcają do zaangażowania mediów i jak zwiększyć krytyczne czytanie reprezentacji medialnych?

Słowa kluczowe: media, reprezentacje społeczne, Kościół, hermeneutyka

1. Introduction

The media facilitate the “circulation” of information among people and thereby shape and reinforce individual and societal representations, not just public opinion. Our contention is that the long-term formation of negative representations about the Church falls within the scope of the media’s propaganda activity. The effect is negative as it influences the rise of Christianophobia in society.

As early as 1950, Karl Mannheim pointed out that propaganda has a corresponding influence on the processes of the symbolic construction of reality or produces long-term media effects (Mannheim 1950). Since the media use not only written and spoken text, but also images and sound that contain different codes, researchers have begun to look at the effects that mass media and their messages have on users (Katz in Lazarsfeld 1955).

Historically, the first theories about the influence of the media on the user appeared in the American Sociological Society as early as 1910. This theory was not scientific. It was called ‘the hypodermic theory’ because it claimed that the media had infinite power over the user. It was not until the 1940s and 1950s that researchers Robert K. Merton, Elihu Katz and Paul Lazarsfeld began to scientifically study the effects of the media on the opinions, attitudes and behaviours of individual members of society. They were the first to show that the effects of the media are not immediate, but that these effects are long-term and occur in two stages. Subsequently, this research has led to a number of findings that are still relevant today (Klapper 1960):

- a) The mass media are not necessary and sufficient causes of certain effects on the audience, but interact with other indirect factors and sources of influence that mediate the relationship between the mass media and the audience.
- b) The result of such interaction is primarily a reinforcing effect rather than a consistent and lasting change in pre-existing conditions (opinions, attitudes, behaviour).
- c) If change does occur, it may be due to the mass media successfully promoting the change and the mediating factors failing;
- d) For messages that explicitly aim to change users’ opinions, attitudes and behaviour, the effectiveness of mass communication depends not only on the medium or communication itself, but also on the context in which the communication takes place.

The common finding of all researchers who have studied the impact of the media is that the media can influence the opinions, attitudes and behaviours of individual social actors. However, each person has their own specific psychological profile and social experiences (Losito 2004).

In a persuasive study into communication, Carl Hovland and his colleagues at Yale University, in the early 1950s proposed a model of persuasion that takes into account a) both the general process of perceiving a message and b) the general process of receiving it, which is still relevant today (Hovland, Janis in Kelley 1953). They claim that every communication is the result of a sequence of six phases.

The process of perception (ie, receiving information):

- 1) Exposure to the information;
- 2) paying attention to the information;
- 3) understanding the information.

The reception process (ie, acceptance of the information):

- 4) change of attitudes (internal attitudes);
- 5) consolidation of change;
- 6) action (behaviour).

On the one hand we have the media encoding the messages and on the other the audience decoding the messages. Stuart Hall outlines three hypothetical types of cultural deconstruction: passive, negotiating and oppositional. In the case of television, it is a passive situation in which the audience decodes the message in the same cultural terms of reference in which it was constructed. Alternatively, we can have a situation of negotiation between the content of the message and the receiver. In this case, the viewer partly accepts and partly rejects the proposed cultural instances. Then there is the situation where the viewer objects or interprets the television message differently. This happens when the viewer, on the basis of completely different cultural codes, opposes the proposed cultural instances by radically rejecting them. This happens especially when there is a possibility of comparing the television representation of reality with other worldviews. The viewer is also familiar with other sources that contradict the dominant culture. (Hall 1973; Hall et al. 1980)

Plurality in the media, which does not escalate to extremes, is therefore very welcome, as it helps to break up the media monopoly. Media content users are informed by different perspectives. In any case, we can speak of the effect of different representations of the same reality: the media construct one reality or media representation, while the audience creates its own social representations.

Hall and colleagues also argue that there are two types of representations: one is our thoughts, the other is what we perceive in the environment. There are two processes: the creation of a 'conceptual map' and the process of 'signing'. The first is the "system" by which all kinds of objects, people and events are linked into a series of concepts and mental representations. Without this, we would not be able to interpret the world in such a way that it would have the same meaning for everyone. First, then, meaning depends on a system

of concepts and images formed in our minds that can stand for or “represent” the world, enabling us to relate to things inside and outside our minds. The second part is a common language. A shared conceptual map is not enough. We also need to be able to represent or exchange meanings and concepts. We can only do this if we have access to a common language. Language is therefore the second system of representation that is involved in the whole process of meaning construction. Our common conceptual map must be translated into a common language so that we can link our concepts and ideas to certain written words, vocal sounds or visual images. The general term we use for words, sounds or images that carry meaning is signs. These signs show or represent the concepts and the conceptual relationships between them that we carry in our minds and together they form the mental system of our culture. (Hall, Evans in Nixon 2013).

The media create representations of reality. They therefore have an impact on users. Losito stresses that the impact of the media should be observed not as a general theory of effects and not as a theory of the social impact of the media, but precisely as a theory of the impact of the media on the specific opinions, attitudes and behaviour of individual members of the public, each of whom has a particular psychological profile and social experience. (Losito 2004).

Social representations (SR) are more important than public opinion. Sergej Moscovici, the founder of the theory of social representations, defines them as a set of theories and ideologies, connected in the interaction of persons of a society or group. Their characteristic is that they transform (transmute) individual ideas into collective experiences, and interactions into collective behaviours. Social representations originate from modern society, the political, scientific, and human environment. They are dynamic, as rapid changes in society do not allow them to form into something permanent and unchanging. SRs directly increase heterogeneity in society and change “unification systems” (of official sciences, religions, ideologies). Where they cause changes, they become collective realities. The mass media accelerate the emergence of SRs by fostering heterogeneity in society and further multiplying changes and creating the need for connections between completely abstract “sciences” (or collective beliefs on one hand) and concrete activities of social individuals on the other (Moscovici 2005).

Media representations of the Catholic church therefore potentially influence people’s social representations of the Catholic church.

2. More Christianophobia every year

Christianophobia is an irrational fear and loathing of Christianity. It refers to the spread of prejudice, the stigmatisation of Christians, media lynchings, political and social vested interests restricting the activities of Christian faith communities, the burning of crosses, the desecration of churches and chapels. (SŠK 2022)

A report by The Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe shows that there was a 70% increase in discriminatory acts against Christians in Europe between 2019 and 2020. The areas of life most affected are church life, education, politics and the workplace. For example, in the field of education, it is noted that Christian university students are unable to freely discuss certain topics or express their opinions without condemnation or negative consequences, leading to the crippling effects of self-censorship (Chavez-Reder et al. 2012).

In Slovenia, the number of recorded cases of Christianophobia during our survey (in 2019) has doubled compared to the previous year. In its Annual Report 2019, the Catholic Church in Slovenia cites six cases of vandalism, most of which involve the destruction of religious symbols (crosses, chapels and other objects) and one case of offensive writing by a journalist from Mladina magazine (SŠK 2019).

In academia, there is no new research related to Christianophobia and media representations of the Catholic Church. Older European research on this topic looks at media representations of Muslims in Europe (Baker, Gabrielatos in McEnery 2013; Ameli et al. 2007). Slovenian research, however, only addresses the problems of representations of ethnic small groups in Slovenia (Petković et al. 2009) and Catholic Church finances and media ownership (Bašič-Hrvat in Petković 2007).

We have examined this issue in more detail in Slovenia, from the perspective of the media and their representations of the Catholic Church. In the following, we will show who shapes the content, what the connotations of the reporting are and how negative representations of the Church are shaped.

3. Media content analysis

The study, which analysed 3,735 articles in print, radio, television and online media over four three-month periods of analysis in 2019, shows the beginnings of Christianophobia. Media representations of the Catholic Church during the research period are polarised into extremely negative and extremely positive connotations. The analysis covers newspaper articles of the print media, radio and television news stories of the news programme and online news of the Slovenian Press Agency (Kraner 2021).

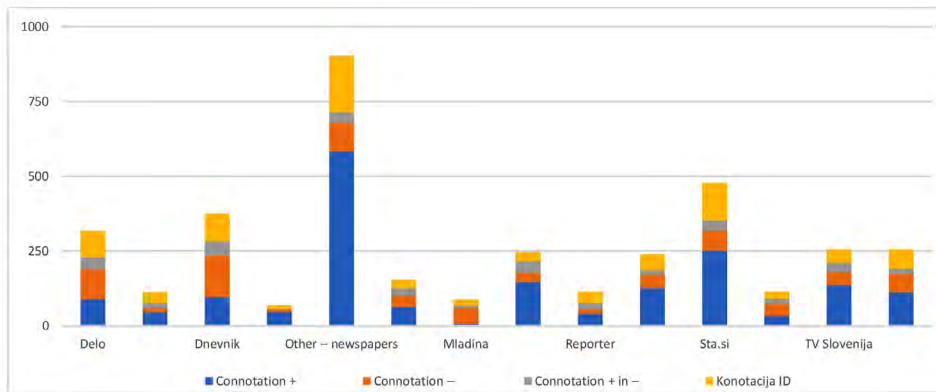
Given that users are more sensitive to surprising and negative news, (Newman et al. 2022), we suspect that the media highlight the problems of the Church in order to gain more users (Wróbel 2017). The exploitation of the three ever-present themes (sexuality, finances and politics) is a constant to create moral panic and amplify the scandals of the Church. The research questions to verify our hypothesis are: who produces information about the Catholic Church (the media)? What is its content (topic)? How does it present the content (connotation)? When does it publish (socio-political context)?

Here we would like to highlight the following results of this research: 1) the connotations of the content according to the medium and 2) the topics covered.

3.1. Connotation of content by medium

In the analysis, the texts of the articles are evaluated according to four different connotations of the articles: positive, negative, balanced (positive and negative at the same time) and ideological (related to interests). The criterion for a positively connoted article requires that the text of the article describes the Catholic Church in an overall positive way. A negatively connoted text is one that describes the Catholic Church in a purely negative way. The highest number of positively connoted articles is in the local press, while the highest number of negatively connoted articles is in *Dnevnik*, *Delo* and *Sta.si*. (Table 1).²

Table 1. Connotation of articles by medium.



The balanced connotation of the text is that it highlights both positive and negative descriptions of the Catholic Church in the same article. The articles with the balanced connotation are the most frequent in *Dnevnik*, *Delo*, Radio Slovenia, TV Slovenia³ and *Sta.si*.

The label “ideological” is used for all those articles that had neither positive nor negative descriptions of the Church, but only general, indifferent or ideological content. The majority of articles with ideological connotations in the analysis were found in the local press, *Sta.si*, *Dnevnik* and *Delo*.

² *Dnevnik* is based in Ljubljana. It is a centre-left newspaper. It has the largest readership in central Slovenia. In 2019, its circulation was 16,727 copies. *Delo* is Slovenia’s national daily newspaper. It is based in Ljubljana. It had a circulation of 20,018 copies sold in 2021. The web daily *Sta.si*, or *Slovenian Press Agency*, is based in Ljubljana and has been published since 2015.

³ *Radio Slovenia* and *TV Slovenia* are Slovenia’s national media.

Those media whose individual connotation exceeds 60 articles are found in Delo, Dnevnik, Drugo-tisk, Radio Slovenia, Slovenske novice, Večer,⁴ Sta.si and TV Slovenia.

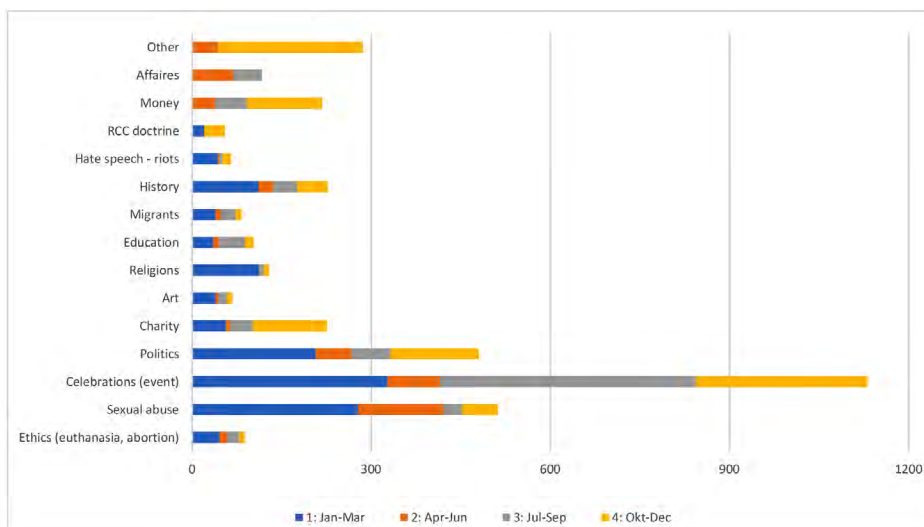
Among the highly critical and negative opinions towards the Catholic Church in the analysed articles, there is a subtle demand that everyone must agree with the prescribed public opinion. The individual opinions of influential individuals are strongly pushed through the Slovenian media as the only true ones. The ideological and negative connotations of articles are increasingly spreading fear among dissenting voices and trapping them in a spiral of silence. (Noelle-Neumann 2002).

In conclusion, the local media write and report about the Church most often with a positive connotation because they are in direct contact with the local Church (or parish priest and parish) and because they report on concrete events. Dnevnik, Delo and some other media write and report about the Church with a negative connotation because they are not in touch with concrete events in the Catholic Church, with persons, and they stick to their editorial policy rather than to the reality of the events.

3.2. Topics related to the Catholic Church

The range of topics that appear in the media is limited. Topics related to the Catholic Church are grouped into 14 clusters. The largest number of articles describe Catholic events or rites. Next, topics on sexual abuse, politics and money stand out. (Table 2).

Table 2. Topics related to the Catholic Church



⁴ *Slovenske novice* is a Slovenian tabloid daily newspaper published by the *Delo* newspaper company and based in Ljubljana. In 2021, it had a circulation of 36,650 copies. *Večer* is based in Maribor. In 2017, it had a circulation of 22,933 copies.

almost non-existent. Articles talking about Christianophobia are also almost non-existent. Christianophobia is present in a very subtle way. Some authors constantly make accusations of the Church about the Crusades others accuse the Church of dictatorship and lack of freedom (the Church “baptises babies and forces them to join”), others accuse it of punitiveness (the Church forces believers, punishes them with ecclesiastical threats), others see it as intrusive (it converts non-Catholics), and so on. In short, we do not find verbal violence, but we do find sophisticated diction that stigmatises, labels and discriminates against Catholics.

4. Media dislike of the Church is not new

In the process of communication, verbal and visual language are considered codes, i.e. systems of signs and rules that allow a) representation, b) interpretation and c) transmission of information, but they are fundamentally differentiated by the relationship that links the sign (word or picture) to its corresponding meaning. (Lotto in Rumiati 2013).

Communication psychology deals with external and internal representations. These have been helpful in understanding the media and its users.

The above-mentioned analysis of media coverage in Slovenia is certainly a reflection of today's European society and its attitude towards the institutional church (Sadowsk 2021). It is not new that the media are not in favour of the Church.

Dulles has already pointed out seven conflicts between the Church and the media: The mystery of the Church versus the investigative research of the media; the perpetuity of Gospel truth versus the novelty of the media; the building of unity in the Church versus the disagreement and quarrelling of the media; the abstract language of the Church versus the concrete, specific and practical language of the media; hierarchical order within the Church versus democratic equality of all citizens; complex and intricate theological content versus simplistic media interpretations; faith-based justification versus secular interpretation of reality (Dulles 1994).

This fact does not surprise us today. Media communication is different from that of the Catholic Church. What is problematic is the social system which, in recent years, has portrayed the Catholic Church in the media, and by the public and the political elites, as an institution that is problematic for society. The a priori negative judgement, the beginnings of opposition to the Church and the stigmatisation of Catholics are striking. In certain articles there are subtle nuances of hostility, aggressiveness and spitefulness.

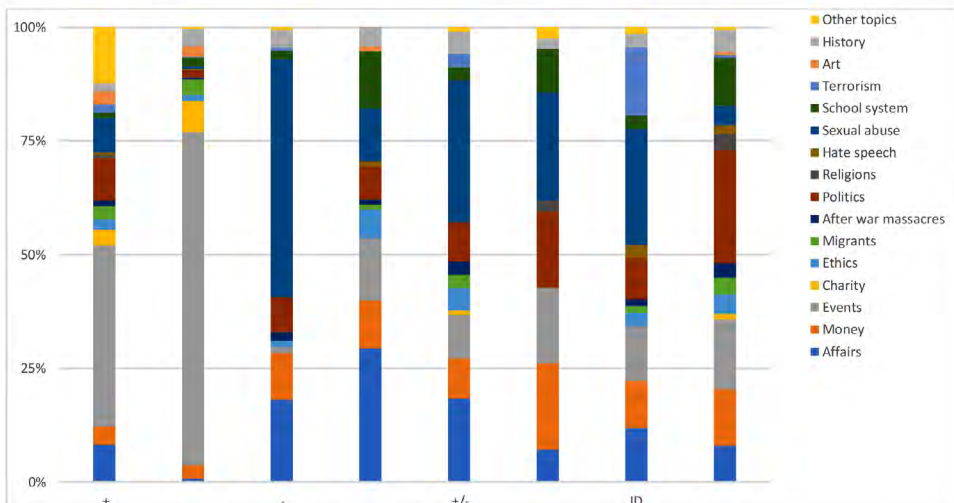
To help us understand this situation, we can use the theory of agenda-setting. The process of agenda-setting is a continuous effort by the advocates of a cause to get the attention of three social actors: people working in the media, the public and the political elite. This process helps us to explain why, in democratic countries, some issues are in the public eye and others are not. It also helps us to understand how public opinion is formed. An agenda is a collection

of issues. Depending on the importance of each issue, it is communicated to the public over a period of time. Since time periods are not static, since agendas are the result of dynamic interactions, certain issues appear and disappear at different points in time depending on their importance. Agendas therefore provide snapshots of this fluidity (Dearing in Rogers 1996).

Some argue that “the issue” is all that is controversial. It is a conflict between two or more social groups who disagree on a procedural or substantive matter (Cobb in D. 1981). This conflict needs to be highlighted for the public to see. This is why issues are defined as a social problem that is often conflictual and receives media attention (Ansolabehere in Iyengar 1994).

In the analysis of the Church as a subject in media reports shown here, it can be seen that the Church is most conflicted or controversial in matters dealing with current affairs, sexuality, politics and money (Table 3). This is followed by questions of education, charity, historical themes, art and culture. To the smallest extent, there are issues where the Church is considered as one of the religions and as a charitable institution.

Table 3. Connotation in Period 2 and Period 3 articles



Socio-political issues where the Church could make a significant contribution to the betterment of society do not enter the public discourse because they are not controversial. This is confirmed by the results of connotation analyses, which show that such topics are neglected or negatively connoted in the media. Such topics include social issues (care for the elderly, education in Catholic schools, social assistance for the poorest), ethical issues

(euthanasia, abortion, artificial intelligence, etc.) and interreligious dialogue. This way of reporting on the Church in the media causes the Church to be removed from public discourse and portrayed only as a negative institution. Therefore, the statements that the media in Slovenia are complicit in the subtle spread of Christianophobia are not wrong, but at the same time they are not entirely true either. The current situation is not disastrous, although we do see negative trends in the media.

On the other hand, it is more problematic that the Church is not responding well to such issues. If it issues 3-4 press releases a year in the framework of the Justice and Peace Commission, this is not enough for a media breakthrough. If the Church wants to initiate an agenda-setting process, it has to continuously strive to get the attention of people working in the media, the public and the political elites on a certain issue (topic).

5. The need for pastoral responsiveness

The topics of sexual abuse, money and politics raised above fall under the umbrella of crisis communication.

Are we living in a time of fluid modernity or a society of uncertainty (Bauman 1999; Bauman 2012). For more than 30 years, evangelisation has been happening not only in physical spaces, but also on the internet. Church documents encourage thoughtful, careful and active work in this area (*Etika na internetu* 2002; *Cerkev in internet* 2002; *Pravilnik za katehezo* 2021).

This environment has brought with it a different way of communicating. Before the internet, institutions (including the Church) could be silent in crisis situations. Today, silence is the worst possible response to a crisis. De La Cierva, an expert on crisis communication in the Church, argues that institutions need to monitor their actions in four segments: prevention (what to do to avoid a potential crisis), planning (how to prepare for a potential crisis), communication (how to implement a communication plan in times of crisis) and evaluation (how to assess the organisation's response and how to establish recovery) (De la Cierva 2008).

All this requires great wisdom, truthfulness, but also an awareness that media messages are not always well received by users. Hall discusses three hypothetical positions for decoding media discourse. The first is the dominant-hegemonic position. The viewer fully and directly accepts the connoted meaning from the media and decodes the message according to the referential code in which it has been encoded. The second position is the negotiating position. Most users of media content understand what is dominantly defined. Decoding within the adapted and oppositional elements recognises the legitimacy of the hegemonic definition to create over-arching labelling, while on a more limited, situational level it creates its own ground rules. The third is the oppositional code. The user of media content fully understands

both the literal and connotative emphasis of media discourse, but decodes the messages in a pigeon-holingly opposite sense (Hall 2012).

Media representations are therefore not equally acceptable to all users: some accept them uncritically, others critically evaluate them, and still others reject them outright.

The UK is a very good example of a cutting-edge response to the media. In 2012, the international Catholic Voices project was launched. The motivation for the project began in 2010, when the UK was preparing for the visit of Pope Benedict XVI. Led by the project's initiator, Dr Austen Ivereigh, a group of lay people, Catholics, students or employees, decided to train themselves in public speaking in the media. The results were excellent. The group helped to bring about changes in the reporting of the Pope's visit as well as in the perception of the Church. Ivereigh then pointed to one of the essential ways we respond to the media. When we communicate in the media we should not expect everyone to be ready to listen to us immediately because people have too many filters that prevent this. This is a process that takes time, because the same event has to be presented in a completely different light (Ivereigh 2023).

Ivereigh summarises this process of reframing in the ten principles of good communication: 1. Don't get angry. Transform. 2. Be a light, not a fever. 3 Think in threes. 4. People remember not so much what you said, but more how it made them feel. 5. Actions count, not words. 6 Remember to say 'yes'. 7 Compassion counts. 8 Numbers are not everything. 9. It is the testimony that counts, not the victory. 10. It is not about you. Because Catholic Voices was independent of the bishops, even though it had their blessing, editors accepted it as media-friendly, ready for studio appearances, and not at all pretentious.

Conclusion

The media is also an area of pastoral action of the Church. In order to communicate with the media in a quality way, we need to understand that these are media representations of reality that can be accepted in their entirety, in part or be rejected in their entirety by the users. Social representations of the Church, or the mental images of the Church held by a particular group of people, are positive, despite negative opinions of the Church. The themes that stand out the most are sexuality, finance and politics. These topics fall into the area of crisis communication and each diocese should have a plan for them. Outside of crisis communication, there is a need to continually respond to current issues in a transformative way. At the same time, there is a need to educate those people who will be speaking publicly in the media so that they are able to respond in an Ivereigh manner of nuanced communication.

Bibliography

- Ameli, S. R., Syed M. Marandi, Sameera Ahmed, Seyfeddin Kara in And Arzu Merali. 2007. *The British Media and Muslim Representation: The Ideology of Demonisation*. Wembley: Islamic human Rights commission.
- Ansolabehere, S., in Shanto Iyengar. 1994. Riding the Wave and Claiming Ownership Over Issues: The Joint Effects of Advertising and News Coverage in Campaigns. *The Public Opinion Quarterly* 58, št. 3:335-357.
- Baker, P., Costas Gabrielatos in Tony McEnery, 2013. Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press. V: Costas Gabrielatos, Paul Baker in Tony McEnery, ur. *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*, iii-iii. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Z. 1999. *La società dell'incertezza*. Roma: Il Mulino.
- Bauman, Z. 2012. *Modernità liquida*. Bari: Editori Laterza.
- Bašić-Hrvatini, S., in Brankica Petković, 2007. *In temu pravite medijski trg?: vloga države v medijskem sektorju v Sloveniji, Mediawatch*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Cerkev in internet*. 2002. Zv. 96, *Cerkveni dokumenti*. Ljubljana: Družina.
- Chavez-Reder, Pamela, Madeleine Enzberger, Martin Kugler, Rachel Naguib, Andrea Popescu, Jacqueline Rabell in Barbara Vittucci. 2012. *Under pressure: Human Rights of Christians in Europe. Top five report 2019-2020*. Vienna: Observatory on Intolerance against Christians in Europe.
- Cobb, R.W., in Elder Charles D., 1981. Communication and public policy. V *Handbook of political communication*, ur. Dan D. Nimmo in Keith R. Sanders. Beverly Hills: Sage Publications Beverly Hills.
- De la Cierva, S. 2008. *La comunicazione di crisi nella Chiesa*. Roma: Edusc.
- Dearing, J. W., in Everett M. Rogers, 1996. Agenda setting. V *Mediji in občinstva*, ur. Breda Luthar in Dejan Jontes. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Dulles, A. 1994. Religion and the News Media: A Theologian Reflects. *America* 9:6-9.
- Etika na internetu*. 2002. Zv. 96, *Cerkveni dokumenti*. Ljubljana: Družina.
- Hall, S. 1973. *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Virginia: Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.
- , 2012. Ukodiranje - razkodiranje. V *Mediji in občinstva*, ur. Breda Luthar in Dejan Jontes. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Hall, S., Jessica Evans in Sean Nixon, 2013. *Representation / edited by Stuart Hall, Jessie Evans and Sean Nixon*. 2nd izd. London, Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications ; Open University London, Thousand Oaks, Calif.
- Hall, S., Andrew Lowe, Dorothy Hobson in Paul Willis, 1980. *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. London: Hutchinson.
- Hovland, C.I., Irving Lester Janis in Harold H. Kelley, 1953. *Communication and Persuasion: Psychological Studies of Opinion Change*. California: Greenwood Press.
- Ivereigh, A. 2023. *Kako zagovarjati vero: brez povzdigovanja glasu: [uglajeni odzivi na žgoča vprašanja katolištva]*. 1. izd. Ljubljana: Družina.
- Katz, E., in Paul F. Lazarsfeld, 1955. *Personal influence: the part played by people in the flow of mass communications, Foundations of communications research*. Glencoe: Free Press Glencoe.

- Klapper, J. T. 1960. *The Effects of Mass Communication*. California: Free Press.
- Kraner, D. 2021. Intolerance in the media and representations of the Catholic Church. *Crkva u svijetu* 56, št. 4:731-766.
- Losito, G. 2004. *Il potere dei media, Università Scienze della comunicazione*. Roma: Carocci.
- Lotto, L., in Rino Rumiati, 2013. *Introduzione alla psicologia della comunicazione*. Bologna: Il Mulino.
- Mannheim, K. 1950. *Freedom, Power, and Democratic Planning*. California: Oxford University Press.
- Moscovici, S. 2005. *Le rappresentazioni sociali*. Bologna: Il Mulino.
- Newman, N., Fletcher, R., Robertson, C. T., Kirsten Eddy in Rasmus Kleis Nielsen. 2022, *Digital News Report 2022*. Oxford.
- Noelle-Neumann, E. 2002. *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*. Roma: Meltemi.
- Petković, B., Prpič M. Neva Nahtigal in Sandra Bašić-Hrvatini, 2009. *Spremljanje in vrednotenje medijev: anketa med študenti, etničnimi manjšinami in politiki v Sloveniji*. 1. izd. izd, *Zbirka Mediawatch*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pravilnik za katehezo*. 2021. Zv. 167, *Cerkveni dokumenti*. Ljubljana: Družina.
- Sadowski, R. F. 2021. The Role of Catholicism in Shaping a Culture of Sustainable Consumption. *Religions* 12:598.
- SŠK. 2019. *Letno poročilo 2019*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- , 2022. *Poročilo o kristjanofobiji in diskriminaciji kristjanov 2016-2021*. Ljubljana: Slovenske škofovske konferenca.
- Wróbel, M. 2017. *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.

RECENZJE

Piergiorgio Odifreddi, *W poszukiwaniu prawdy*, Esprit, Kraków 2023, s. 383.

W świecie techniki niezwykle cenne, choć nieco zapomniane wydają się debaty na temat wartości absolutnych takich jak: prawda, dobro, wolność etc. Dyskusje toczone wokół zagadnienia natury rzeczywistości i jej metafizycznego charakteru pozwalają na szersze zrozumie celowości nie tylko życia człowieka, ale i losów świata.

Pojęcie prawdy należy do podstawowych kategorii filozoficznych, a jej istota jest przedmiotem badań teorii poznania, choć nie sposób oddzielić jej też od codziennego doświadczenia. Dlatego pytanie zadane Jezusowi przez Piłata podczas procesu: „Czym jest prawda?” wciąż pozostaje otwarte, gdyż stanowi nie tylko przedmiot filozoficznych badań, ale ściśle zespolone jest z ludzką egzystencją.

Od starożytności filozofowie i teologowie oświecali to zagadnienie z różnych stron, analizując różne aspekty prawdy, nigdy jednak nie obejmując jej złożoności w całości. Podwaliny pod systematyczną refleksję na temat prawdy położył Arystoteles w „Metafizyce”, a rozwinął ją w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, pisząc „[...] veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est”. Definicja ta podkreśla realizm ludzkiego poznania oraz spójność między bezpośrednim doświadczeniem rzeczy i ujęciem jej przez intelekt.

W nowożytności Kartezjusz zaproponował ewidencyjną koncepcję prawdy, uznając, że to, co jest oczywiste, musi być prawdziwe. Kolejnym filozofem, który poruszał to zagadnienie, był William James, który przedstawił pragmatyczną koncepcję prawdy, twierdząc że prawdziwym jest to, co w praktyce przynosi korzyść.

Jednak teorią, która dominowała w historii i wciąż uznawana jest w różnych kierunkach filozoficznych, jest wspomniana teoria korespondencyjna lub klasyczna, która wybrzmiewa także na kartach książki „W poszukiwaniu prawdy” autorstwa włoskiego filozofa i matematyka Piergiorgio Odifreddiego, w której publikuje on korespondencję, jaka miała miejsce między nim a papieżem seniorem Benedyktem XVI.

Piergiorgio Odifreddi to współczesny człowiek renesansu. Zajmuje się matematyką, filozofią, religią oraz tematami szeroko rozumianej kultury, popularyzując naukę i postawę humanistyczną. Całe jego życie związane jest z działalnością akademicką - nauczał logiki na Uniwersytecie w Turynie, był profesorem wizytującym na Cornell University w Nowy Jorku. Ponadto był profesorem wizytującym w Monash University w Melbourne, w Chińskiej Akademii Nauk w Pekinie, na Uniwersytecie w Buenos Aires oraz Akademii

Włoskiej przy Columbia University. Jego głównym polem badań jest „teoria obliczalności” oraz krytyka religii. Polskiemu czytelnikowi mogą być znane dwie jego książki: „Dlaczego nie mogę być chrześcijaninem a tym bardziej katolikiem?” oraz „Ewangelia według nauki”, w której przedstawia tezę, jakoby współczesna nauka oparta na matematyce obalała treści fundamentalne dla religii oraz teologii. Swój wywód zamyka kategorycznym i kontrowersyjnym stwierdzeniem, że „prawdziwa religia to matematyka, reszta jest zabobonem. Albo inaczej, religia to matematyka ubogich duchem”.

Ta bezkompromisowa postawa ateisty i naukowca, którą reprezentuje Odifreddi, zaskakuje po lekturze książki „W poszukiwaniu prawdy”, na którą składają się osobiste wspomnienia ze spotkań oraz wymiana listów z Benedyktem XVI po jego abdykacji 11 lutego 2013 roku.

Różne spojrzenia na prawdę obu mistrzów intelektu pokazują, że problem prawdy nie dotyczy tylko istnienia bytu w granicach czasu i przestrzeni, ale transcenduje rzeczywistość, stąd niemożliwe wydaje się jej pełne semantyczne ujęcie, gdyż implikuje ona również elementy tajemnicy, czegoś co wykracza poza empirię i jest trudno uchwytnie przez dostępne człowiekowi narzędzia poznawcze. W książce ścierają się dwa języki i dwa odmienne spojrzenia na rzeczywistość - ujęcie naukowe i teologiczne, niekiedy skrajnie różne, ale otwierające w dialogu intelektualnej uczciwości kolejne obszary poszukiwań. W liście z 22 grudnia 2015 roku emerytowany Papież pisał: „Zapewniam Pana, że wewnętrznie pozostaję z Panem w dialogu. Na różne sposoby poszukujemy drogi prawdy, która nigdy nie jest łatwa do odnalezienia, gdyż prawda pozostaje czymś większym od nas. Jednocześnie jednak nigdy nie jest całkowicie nieobecna: szukanie i znajdowanie, znajdowanie i szukanie zawsze idą w parze; istotne jest, aby oprzeć się pokusie poprzestania na rzeczach namacalnych i odrzucenia przez to drogi do prawdy – do Boga. Przeciwwstawienie się temu lenistwu, które pomniejsza wielkość człowieka, wydaje mi się zasadniczym zadaniem teologii i Kościoła” (s. 196).

Książka stanowi zbiór listów oraz wspomnień z pięciu osobistych spotkań autora z Papieżem seniorem w klasztorze „Mater Ecclesiae” w Watykanie. W dyskusji pojawia się temat relacji wiary i rozumu, Jezusa historii i Chrystusa wiary. Jest też ukazany sposób przeżywania sytuacji granicznych, takich jak śmierć, przez osobę wierzącą i niewierzącą oraz liczne nawiązania do współczesnej myśli filozoficznej.

Publikacja „W poszukiwaniu prawdy” włoskiego matematyka-ateisty jest znakomitym przykładem otwartego dialogu między tymi, którzy różnią się sposobem interpretowania świata. Jednak ani odmiennosc poglądów, ani różnica wieku między Odifreddim a papieżem Benedyktem nie przekreślają możliwości komunikacji między nimi opartej na kulturze, tolerancji i cierpliwym poznawaniu swojego rozmówcy. Profesora Odifreddiego cechuje pragnienie prowadzenia dialogu, niezwykła znajomość chrześcijańskich tekstów i kulturowych odniesień. Interesujące jest wiązanie przez autora właściwości liczb w kontekście okoliczności życia papieża Benedykta. Włoski myśliciel analizuje: „W 2014

roku kończy Papież osiemdziesiąt siedem lat – liczba ta jest sumą kwadratów pierwszych czterech liczb pierwszych $2^2+3^3+5^2+7^2=4+9+25+49=87$. Jestem pewien, że pośród licznych życzeń, jakie Ojciec otrzyma z całego świata, na te ciekawostkę nikt inny nie zwróci Ojcu uwagi. Być może uczyniłby to św. Augustyn, który lubował się w takich rzeczach” (s. 135)”.

Obaj interlokutorzy inspirują się nawzajem, pobudzając do jeszcze głębszego i intensywniejszego myślenia na temat prawdy i świata ogólnoludzkich wartości. „Dziedziniac pogan”, który prowadzi od 2013 roku na kartach listów oraz w czasie krótkich osobistych spotkań w Watykanie, pokazuje, że możliwy jest dialog między ludźmi reprezentującymi różne bieguny interpretacyjne rzeczywistości, w oparciu o postawę uważności i gotowości do wysłuchania argumentów drugiej strony. Podrozdział książki zatytułowany „Nasz dziedziniac pogan” odsłania tę właśnie istotę uważnej i pełnej szacunku postawy Benedykta XVI, tak bardzo różnej od stereotypowego i fałszywego wizerunku Papieża jako „pancernego kardynała”, hermetycznie zamkniętego na świat odrębnych niż kościelne idei. Odifreddi w liście z 16 kwietnia 2015 roku szczerze stwierdza: „(...) zawsze mi Papież okazywał uwagę i uprzejmość, za co jestem głęboko i serdecznie wdzięczny. Tak jak jestem wdzięczny za to, że zechciał Papież kontynuować nasz dialog na taki temat, jak śmierć, w której to kwestii byłbym ciekaw usłyszeć wizję Papieża (...) nie chodzi mi wcale o przewagę i wygranie debaty, lecz o wysłuchanie, rozważanie i usiłowanie zrozumienia słów Papieża, w nadziei, że będą mi pomocne teraz i w godzinę śmierci mojej” (s. 186-187).

Schorowany Papież dzieli się z włoskim matematykiem informacjami na temat pogarszającego się stanu zdrowia, codziennych zajęć oraz z uwagą czyta otrzymaną od niego korespondencję, niekiedy wielostronicową i wymagającą głębokiej i uważnej analizy.


W liście z 16 kwietnia 2014 roku, Odifreddi pisze o swoich przemyśleniach na temat wiary. Interesujący jest przedstawiony przez niego schemat jedenastu punktów negujący historyczność Ewangelii, lecz wskazujący równocześnie na erudycję autora i na chęć zagłębienia się w zagadnienie genezy nowotestamentalnego tekstu. Po dokonanej krytyce niespójności historycznej Ewangelii autor w czternastu punktach odnosi się do papieskiej krytyki tego przedsięwzięcia, co w rezultacie skłoniło go do zweryfikowania i poszerzenia własnych braków w zakresie wiedzy biblijnej.

Papież Ratzinger z uwagą śledzi wysiłek swojego rozmówcy i podkreśla intelektualną uczciwość myśliciela, stwierdzając: „jestem zadowolony, że pozostaje Pan niespokojny w kwestii Boga i Jezusa Chrystusa. Odważę się powiedzieć, że ten Pański niepokój jest postawą nazywaną przez Ojców Kościoła „querere Deum” i uznawaną przez nich za zasadniczą postawę człowieka wobec Bożej tajemnicy” (s. 168).

Książka Odifreddiego to znakomite i syntetyczne ujęcie dwóch odmiennych światopoglądów – teistycznego oraz ateistycznego, patrzącego na świat okiem sceptyka. Tym, czego nie sposób nie zauważyć, jest językowy kunszt, kultura dialogu oraz niezwykła erudycja uczestników „epistolarnej debaty”. Na uwagę zasługuje także jasność umysłu schorowanego papieża emeryta, żywotność i dynamika wymienianych idei oraz liczne nawiązania do myśli filozoficzno-teologicznej, starożytnej oraz współczesnej.

Dla zainteresowanego czytelnika publikacja ta stanowi ciekawy przykład prowadzenia debaty, bez kąśliwości, kakofonii i wrzaskliwości pustych słów. Tym, co łączy obu wybitnych myślicieli, jest wytworzona przez ostatnie lata życia Papieża przestrzeń wsłuchiwania się w myśli drugiej strony. Rozmówcy dzielą się ciekawymi inspiracjami dotyczącymi duchowości, ludzkich relacji, celowości życia, kryzysów dotykających współczesny świat.

Książka włoskiego matematyka „W poszukiwaniu prawdy” może stanowić interesującą wskazówkę, jak budować mosty łączące tych, którzy skrajnie różnią się światopoglądowo, jak prowadzić dyskusję, żeby się wzajemnie usłyszeć. Publikacja Odifreddiego, będąca wyrazem jego życzliwości i uznania wobec papieża Benedykta XVI, pokazuje, że także dzisiaj wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji Prawdy (Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”).

 **Michaël Girardin, *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 a.C. - 135 p.C.)*, Scripta antiqua 152, Ausonius Éditions: Bordeaux 2022, s. 541.**

„Na tym świecie pewne są tylko śmierć i podatki.”

Benjamin Franklin w liście do Jean-Baptiste Leroy'a, 1789

Książka Michaela Girardina pt. „L'Offrande et le tribut” („Ofiara i trybut”) jest przere-dagowaną i skróconą wersją jego rozprawy doktorskiej, obronionej na Uniwersytecie w Metz w 2017 roku.

Głównym zagadnieniem, które zbadał autor i zostało ono przez niego zapowiedziane w tytule, jest system podatkowy Judei okresu hellenistycznego i rzymskiego. Takie określenie automatycznie wyznacza ramy czasowe analizowanego zagadnienia, które dodatkowo zostały zapisane w podtytule książki. Badany okres rozpoczyna się w roku 200 przed Chr. – co związane jest z włączeniem Judei pod panowanie Seleucydów – i zamyka się rokiem 135 po Chr. – co z kolei wynika ze zmierzchu powstania Bar-Kochby i utworzenia *Syria Palaestina*.

Recenzowane dzieło zostało rozpisane przez autora na trzy części. Oprócz tego treść została ujęta w dziesięć rozdziałów poprzedzonych „Wprowadzeniem ogólnym” i zakończonych „Konkluzją ogólną”. Część pierwsza to: „Dziedzictwo” (ss. 35-120 i rozdziały I-III), dotyczy ona zagadnień znaczeniowych i leksykalnych pojęć fiskalnych. Część druga została zatytułowana „Złamanie” (ss. 121-292, rozdziały IV-VI) i dotyczy okresu od 200 roku przed Chr. do 6 roku po Chr. Trzeci rozdział ma podtytuł „Kryzys” (ss. 295-470, rozdziały VII-X) i obejmuje czas od 6 do 135 roku po Chr.

W pierwszym rozdziale M. Girardin zaprezentował pojawiającą się terminologię dotyczącą systemu podatkowego i wskazał na jej kłopotliwą niejednoznaczność. Następnie wskazał na dwa zasadnicze terminy „offrande” i „tribut”. Pierwszy określił jako podatek religijny, a drugi jako należność nakładaną przez panującą władzę polityczną. W drugim rozdziale autor poddał analizie procesy fiskalne opisane w Biblii Hebrajskiej, jednak główny jego wniosek mówił o potrzebie pogłębionych badań w tym temacie ze względu na to,

że późniejsze praktyki podatkowe nierzadko były rozumiane ahistoryczne we wcześniejszych okresach. Następnie w rozdziale trzecim zanalizował zagadnienie dziesięcin na rzecz świątyni, podatku świątynnego „Qorbân”. Ta analiza wskazała, że dziesięciny w naturze przypadały stanowi kapłańskiemu, zaś pieniądze i inne kosztowności trafiały bezpośrednio do skarbcza Świątyni.

W kolejnych rozdziałach Girardin skorzystał bardziej z układu chronologicznego niż tematycznego. Wyodrębnił najpierw trzy okresy. W rozdziale czwartym opisał podatki w okresie Seleukidów, w piątym Hasmoneuszy, a w szóstym rozdziale omówił system fiskalny, który pojawił się w czasie od podboju rzymskiego do końca panowania Heroda Wielkiego. Podatki nakładane w tych okresach wzbudzały różne reakcje wśród Żydów. Zaczęło się od pozytywnego nastawienia w czasach Antiocha III – wynikało to z korzystnej polityki podatkowej i skutkowało przyjaznymi relacjami z syryjską władzą. By następnie przerodzić się w bunt w czasach Antiocha Epifanesa, gdy władca wprowadzał niekorzystny system fiskalny i zapragnął podatków oraz skarbu świątyni. Ten ucisk fiskalny, dotyczący również Świątyni Jerozolimskiej, i opór podatkowy stały się zjawiskami bardziej trwałymi. Jedynie za Jana Hirkana dziesięcina w całości została przekazana świątyni, zaś zaanektowanie Judei przez Rzym przyniosło dalszy wzrost obciążeń podatkowych.

Kolejne trzy rozdziały opisują obciążenia podatkowe czasów rzymskich w Judei po śmierci Heroda aż do zmięczenia powstania Bar-Kochby. W rozdziale VII autor ukazał zmieniające się obciążenia podatkowe dotyczące wszystkich Żydów i ich reakcje na nie w okresie od 6 do 66 roku po Chr. Z kolei w rozdziale VIII Girardin szerzej przyjrzał się podatkom nakładanym i płaconym przez poszczególne mniejszości i uczestników ekstremalnych wydarzeń od roku 6 do 73 po Chr. Zostali wspomniani esseńczycy, protochrześcijanie, zeloci wraz z Judą Galilejczykiem oraz uczestnicy oblężenia Jerozolimy i Masady. Autor oba rozdziały kończy krótką syntezą tego okresu, by następnie – w rozdziale IX – poddać analizie ofiary i trybuty po zburzeniu Drugiej Świątyni, ze szczególnym uwzględnieniem poniżającego i obelżywego *fiscus Iudaicus*. W ostatnim i najkrótszym, X rozdziale, Girardin zaprezentował próbę wykrystalizowania nowego systemu fiskalnego podczas powstania Bar-Kochby w latach 132-135 po Chr.

Wniosek, który płynie z lektury tego dzieła, jest taki, że dla Żydów obciążenia fiskalne miały duże znaczenie nie tylko ekonomiczne, ale też ideologiczne – pojawianie się jednych dowodziło upadku politycznego i popadanie w zależność, a inne stawały się znakiem jedności narodowej i troski religijnej. Dlatego też w układzie danin podatkowych znaczącą rolę pełniła Świątynia i jej skarb; zamach na dobra świątynne budził gwałtowną reakcję ze strony dużej grupy Żydów.

Pewną trudnością w odbiorze tekstu M. Girardina są wysublimowane i rozbudowane dyskusje i analizy. Z jednej strony dostarczają dużo materiału, a z drugiej utrudniają uzyskanie finalnej odpowiedzi, prowadząc do pewnej frustracji. Dzieje się tak, gdy na przykład autor poświęca wiele stron na wnioskowanie tylko po to, by dojść do konkluzji, że nie można

na pytanie odpowiedzieć lub odpowiedź pozostaje zdecydowanie wątpliwa. Pozostawia to czytelnika w zawieszeniu co do statusu historycznych rekonstrukcji. Albo też kilkakrotnie ważne stwierdzenia autor prezentuje tylko po to, by je następnie głęboko zniuansować, kończąc jednak ich zanegowaniem. Najlepszy przykładem na to jest dwuznaczna dyskusja wokół rozumienia *fiscus Iudaicus*.

Niemniej książka jest bez wątpienia dla każdego wyśmienitym przewodnikiem po administracji Judei w czasach Seleukidów, Hasmoneuszy i Cesarstwa Rzymskiego do 135 roku po Chr. Równocześnie jej największą wartość to właśnie konsekwentne, dociekliwe, systematyczne i szczegółowe wyłożenie historii fiskalnej Judei. Dzieło M. Girardina wnosi znaczący wkład we współczesną próbę zrozumienia stosunków społeczno-ekonomicznych w Judei.