poznańskie
studia
teologiczne

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY

STUDIA THEOLOGICA POSNANIENSIA
POZNAŃ THEOLOGICAL STUDIES
POSENER THEOLOGISCHE STUDIEN
ÉTUDES THÉOLOGIQUES DE POZNAŃ
ПОЗНАНЬСКИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Volumen XXV

POZNAŃ 2011

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

poznańskie studia teologiczne

tom 25

POZNAŃ 2011

KOMITET WYDAWNICZY
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT, ADAM PRZYBECKI,
ADAM SIKORA, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

REDAKCJA TOMU
FELIKS LENORT, JAN SZPET

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE" JEST WERSJA DRUKOWANA

Recenzenci tomu:
GRZEGORZ KUBSKI, UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI
MAREK MELNYK, UNIWERSYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI
BOGUSŁAW NADOLSKI, UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
ADAM RYSZARD SIKORA, UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
ANTONI TRONINA, KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISSN 0209-3472

ISBN 978-83-63266-32-5

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
http://www.teologia.amu.edu.pl

Projekt okładki: PAWEŁ PĄK

Korekta: DOROTA DRZEWIECKA

Tłumaczenie na język angielski: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Dorota Brylla – *Sefer Jecira*. Rys historyczny i bibliograficzny 7
Teresa Stanek – Pięcioksiąg w Biblii. Analiza struktury retorycznej kanonu 37
Dariusz Adamczyk – Występek mieszkańców całej ziemi w świetle Księgi Rodzaju (11,1-9) 57
Janusz Nawrot – Teologiczne skutki pychy władców i narodów w Biblii greckiej . . . 85
Mieczysław Mikołajczak – On Pilgrimages to the Temple. The Theology of Mark 11-13 107

*

Antoni Swoboda – Nauka o wychowaniu potomstwa w pismach Seneki i św. Ambrożego, biskupa Mediolanu 119
Paweł Wygralak – *Vinum laetificat cor hominis* (Ps 104,15). Ojcowie Kościoła o spożywaniu wina i związanych z tym problemach 141
Marek Pyc – Chrystologiczna argumentacja w *Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* Jana Damasceńskiego 159

*

Tomasz Nawracała – Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty współczesnej dyskusji na temat królestwa Bożego 173
Olga Cyrek – Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny 213
Richard Swinburne – Moja autobiografia duchowa: powołanie teologa naturalnego . . 239
Wojciech Grupiński – Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej 269
Joanna Krenz – *Rozmyślania sandomierskie* Kaspra Drużbickiego na tle tradycji platońskiej i neoplatońskiej 293
Jarosław Moskałyk – Przewaga idealizmu w życiu i twórczości Melecjusza Smotryckiego 325

*

Anna Zellma – Stopniowanie trudności w nauczaniu religii inspirowane nowymi założeniami programowymi 341
Maciej Szczepaniak – Transmisja telewizyjna procesji eucharystycznej. *Case study* . 357

*

Arleta Chojniak – Kategoria duchowości we współczesnej psychologii 375

Contents

Dorota Brylla – *Sepher Yetzirah*. Historical and Bibliographical Outline 7
Teresa Stanek – Pentateuch in the Bible. Analysis of the Rhetorical Structure of the Canon 37
Dariusz Adamczyk – Transgression of the Inhabitants of all the Earth in the Light of the Book of Genesis (11,1-9) 57
Janusz Nawrot – Theological Effects of the Pride of Rulers and Nations in the Bible . . 85
Mieczysław Mikołajczak – On Pilgrimages to the Temple. The Theology of Mark 11-13 107

*

Antoni Swoboda – Teaching on the Education of Progeny in the Writings of Seneca and St. Ambrosius the Bishop of Milan 119
Paweł Wygralak – *Vinum laetificat cor hominis* (Ps 104,15). The Church Fathers on the Consumption of Wine and Ensuing Problems 141
Marek Pyc – Christological Arguments in *The Defence Speeches against Those who Reject Sacred Icons* by John of Damascus 159

*

Tomasz Nawracała – Where is *Basileia*? Biblical, Historical and Theological Aspects of the Current Debate on the Kingdom of God 173
Olga Cyrek – Epiphanic Representations of the Holy Trinity in Byzantine and Ruthenian Icons. The Trinitarian Dogma and the Iconographic Canon 213
Richard Swinburne – My Spiritual Autobiography: The Vocation of a Natural Theologian 239
Wojciech Grupiński – The Apophatic Character of a Mystical Text on the Example of Autobiographical Notes of Marianna Marchocka 269
Joanna Krenz – *Rozmyślania sandomierskie* by Kasper Drużbicki against the Backdrop of Platonic and Neoplatonic Tradition 293
Jarosław Moskałyk – The Dominance of Idealism in the Life and Works of Meletius Smotrytsky 325

*

Anna Zellma – Gradation of Difficulty in Religious Education Inspired by New Curricular Assumptions 341
Maciej Szczepaniak – Television Broadcast of the Eucharistic Procession. A Case Study 357

*

Arleta Chojniak – The Category of Spirituality in Contemporary Psychology 375

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

DOROTA BRYLLA
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny. Instytut Religioznawstwa

Sefer Jecira. Rys historyczny i bibliograficzny

Sepher Yetzirah. Historical and Bibliographical Outline

Praca niniejsza podejmuje temat traktatu *Sefer Jecira*. Analiza prowadzona będzie w oparciu o podział na następujące zagadnienia:

1. Tytuł dzieła. Ogólne informacje o utworze; 2. Czas i miejsce powstania pisma. Hipotezy dotyczące autorstwa księgi. *Sefer Jecira* a *Sefer Jestrah*; 3. Wersje pierwszych manuskryptów księgi. Komentarze sporządzone do traktatu oraz ich autorzy; 4. Wydania *Sefer Jecira*. Tłumaczenia księgi; 5. Struktura dzieła i charakterystyka rozdziałów; 6. Zarys doktryny księgi; 7. Wnioski.

1. TYTUŁ DZIEŁA. OGÓLNE INFORMACJE O UTWORZE

Sefer Jecira, hebr. ספר יצירה (czasami ספר יזירה), od hebrajskich terminów *sefer*, ספר – „księga" oraz *jacar*, יצר – „stwarzanie" („tworzenie", „kształtowanie", „formowanie")[1], to jeden z najstarszych spisanych po hebrajsku pomników żydowskiej teozofii mistycznej. Jest to księga *[...] mała w rozmiarze, ale ogromna w* [wywartym] *wpływie […]*[2]. W polskich tłumaczeniach tytułu traktatu pojawia się sformułowanie *Księga Stworzenia*, rzadziej także *Księga Stwarzania*, *Księga Formowania*, *Księga Tworzenia*, *Księga Kształtowania*, *Księga Znaków* oraz – tytuł nierzadko stosowany z tym ostatnim łącznie – *Księga Liter* [„znaki", „litery" – *otij*(*j*)*ot*, hebr. אותיות (l. poj. – *ot*, hebr. אות), co implikuje określanie księgi *Jecira* mianem *Sefer Otij*(*j*)*ot*, hebr. ספר אותיות – owa nazwa spotykana jest

[1] Kategoria *jecira* skontaminowana zostanie w dojrzałej wykładni mistyki żydowskiej z jednym z czterech duchowych „światów", zwanym odtąd „światem" *Jecira* – *Olam Jecir*a, hebr. עולם יצירה, lub – bardziej poprawnie – *Olam ha-Jecira*, hebr. עולם היצירה – „Światem Kształtowania", „Światem Formowania", „Światem (twórczych) Form".

[2] Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, s. 23.

zwłaszcza w starożytnych rękopisach]. W starszych manuskryptach utwór występuje także pod tytułem *Hilchot Jecira* [*Hilkhot Yesira*], o czym zaświadczają teksty jednych z centralnych autorów komentarzy napisanych do księgi *Jecira* – Sa'adiji Ga'ona (IX/X wiek)[3] i Jehudy ben Barzilaja (XII wiek)[4].

Owy utwór mistyczno-ezoterycznego nurtu religii mojżeszowej, często uważany w ogóle za najwcześniejszą napisaną po hebrajsku teozoficzno-filozoficzną pracę prezentującą w miarę usystematyzowany wykład doktrynalny, przynależy do spekulatywnego kierunku mistycznej gałęzi judaizmu – kierunku zwanego *ma'ase bereszit*, hebr. מעשה בראשית[5] [z hebrajskiego – *dzieło stworzenia* (*początku*), od *ma'ase*, hebr. מעשה – „dzieło", „czyn" oraz *bereszit*, hebr. בראשית – „początek"][6]. Dywagacje wchodzące w skład owej dyscypliny, traktując o akcie kreacji świata (kosmogonii), ale też i kosmologii, odnoszą się do pierwszego rozdziału biblijnej *Księgi Rodzaju*, a w nawiązaniu do niego również do eksplikującej go *Sefer Jecira*.

Księga *Jecira* zaliczana jest niekiedy do kanonu utworów kabalistycznych, co wydaje się pewnym nieporozumieniem. O kabale bowiem – jako gałęzi mistyki żydowskiej – zwykło się mówić, w świetle nauki akademickiej, od momentu ukazania się *Sefer ha-Bahir* [*Księgi Jasności*], tj. od około XII wieku. To, co poprzedzało pojawienie się owego dzieła przyjmowane jest za wchodzące w korpus ezoteryzmu, mistycyzmu żydowskiego, natomiast nie kabały *sensu stricto*. Stąd *Sefer Jecira*, jako wykwit wieków starożytnych (o czym szerzej dalej), stanowić będzie reprezentatywne pismo mistycznej żydowskiej doktryny pre-kabalistycznej. Zgodnie z teorią niektórych autorów[7], niejednoznaczność cechująca ten problem determinowana ma być zastosowanym w *Sefer Jecira* terminem *sefirot*, hebr. ספירות („liczby") – kategorią zachowującą w istocie status centralnej idei dojrzałej myśli kabalistycznej (tzn. mistycznej myśli judaizmu w jej nurcie formującym się od plus/minus XIII wieku).

---

[3] Zob. artykuł Ronalda C. Kienera, *Saadia and the «Sefer Yetzirah»: Translation Theory in Classical Jewish Thought*, w: *Interpretation in Religion*, Shlomo Biderman, Ben-Ami Scharfstein (ed.), Leiden, New York 1992, s. 169-179.

[4] G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, transl. Allan Arkush, ed. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 1990, s. 25, przypis. Więcej na temat wspomnianych interpretatorów w dalszej części niniejszego artykułu.

[5] Głównym źródłem tekstualnym tegoż nurtu żydowskiego mistycyzmu pozostaje zbiór *Baraita de-Ma'ase Bereszit*. Analizy tekstów wchodzących w korpus wspomnianej gałęzi mistyki podjął się Nicolas Sed w swoim *La mystique cosmologique juive*, Paris 1981.

[6] W przeciwieństwie do *ma'ase merkawa*, hebr. מעשה מרכבה – *dzieła rydwanu*, tj. prądu żydowskiego mistycyzmu dotyczącego wizji boskiego tronu i niebiańskich pałaców, ściśle związanego z pierwszym rozdziałem biblijnej *Księgi Ezechiela*. Dzieło pod tym samym tytułem (*Ma'ase merkawa*), pochodzące przypuszczalnie z IV w., posiada dwie wersje – sporządzoną przez rabbiego Akiwę oraz przez rabbiego Izmaela. Co charakterystyczne, idea „rydwanu" czy też „wozu" obecna jest również w starożytnych midraszach, w Talmudzie, a także w rękopisach qumrańskich.

[7] J.H. Laenen, *Jewish Mysticism. An Introduction*, transl. David E. Orton, Louisville 2001, s. 24.

Terminologia traktatu *Sefer Jecira* uznawana jest za nie posiadającą wcześniejszych źródeł w żydowskim piśmiennictwie, jakkolwiek niektóre użyte tu wyrażenia wykazują paralele do literatury *He*[*j*]*chalot* [*Pałace*] i mistyki *merkawy*[8]. Nomenklatura *Sefer Jecira* pozostaje także w wielu punktach pokrewna językowi tanaitów[9] – żydowskich uczonych (od aramejskiego *tanna*, תנא – „uczony", „nauczyciel"[10]), rabbich, komentatorów i egzegetów Tanach (chrześcijańskiego Starego Testamentu), działających, jak się zakłada, od okresu, w którym nastąpiło zburzenie przez Rzymian świątyni jerozolimskiej (70 r. n.e.) do mniej więcej pierwszej połowy III wieku, których poglądy utrwalone zostały w Misznie[11]. Skutkiem tego też, przypuszczalnie, układ księgi *Jecira* przybiera formę tej ostatniej.

2. CZAS I MIEJSCE POWSTANIA PISMA. HIPOTEZY DOTYCZĄCE AUTORSTWA KSIĘGI. *SEFER JECIRA* A *SEFER JESTRAH*

Istnieje kilka hipotez na temat czasu powstania *Sefer Jecira*. Najwcześniejsza referencja do księgi[12] pojawić się miała w dziełach (*de facto* w wierszach) żyjącego przypuszczalnie na przełomie V i VI wieku (być może wcześniej) żydowskiego barda, synagogalnego poety Eleazara (Elazara) ha-Kallira[13] oraz w tekście *Baraita di-Szemu'el* (*ha-Katan*), datowanym na przełom wieków VIII i IX[14].

Gershom Scholem (1897–1982), niewątpliwy autorytet w kwestii historycznych badań prowadzonych nad żydowskim mistycyzmem, wskazywał początkowo na przedział III-VI wiek n.e. jako na okres powstania księgi *Jecira*[15]. Teorię

---

[8] Joseph Dan, Ronald C. Kiener, *The Early Kabbalah*, Mahwah, New Jersey 1986, s. 7. Odnośnie do *merkawy* zob. przypis 6 niniejszego artykułu.

[9] G. Scholem, *Origins*…, s. 29, przypis.

[10] Rdzeń תנא to pierwotnie aramejski korelat dla hebrajskiego słowa *sana/szana*, שנה – „powtarzać" (to, o czym ktoś został pouczony), „nauczać", „uczyć". To ostatnie określenie jest dodatkowo źródłosłowem pojęcia Miszna (patrz przypis poniżej).

[11] Miszna, hebr. משנה (od hebr. *sana/szana*, שנה) – najstarsza część Talmudu; żydowskie prawo ustne, dopełniające prawo pisane (tj. Torę), komponowane przez tanaitów, a spisane na przełomie II i III w.; podstawa Halachy (hebr. הלכה) – całokształtu przepisów jurydycznych, religijnych oraz norm postępowania regulujących życie wyznawców judaizmu.

[12] Niektórzy autorzy zaznaczają dodatkowo, że przed okresem posttalmudycznym w ogóle nie spotyka się cytatów pochodzących z księgi *Jecira* [zob. Aryeh Kaplan (transl. and notes), *Sefer Yetzirah. The Book of Creation in Theory and Practice* (revised edition), Boston, MA, York Beach, ME 1997, s. XXI].

[13] W których mówi się m.in. o „Dziesięciu Wypowiedzeniach" („Dziesięciu Słowach") oraz o „sześciu kierunkach", które to kategorie pozostają egzemplaryczne dla tekstu *Sefer Jecira* (te pierwsze denotują tu dekadę *sefirot*, te drugie – sześć *kecawot*, tj. „krańców"/kierunków przestrzeni).

[14] G. Scholem, *Kabbalah*, s. 28; podobnie A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXIII.

[15] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 2007, s. 90; tenże, *Kabała i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Kraków 1996, s. 184.

tę przeformułował jednak na czas pomiędzy II a V wiekiem n.e.[16] lub – jeszcze precyzyjniej, jakkolwiek tu w sposób, jak się zdaje, implicytny – na okres między II a III wiekiem[17]. Tacy uczeni jak Abraham Epstein czy Louis Ginzberg również mówili o powstaniu traktatu, tak jak początkowo Scholem, w czasie pomiędzy III a VI wiekiem[18]. Podobnie prace Petera Haymana sugerują umiejscawiać redakcję najstarszej części księgi *Jecira* na przynajmniej III wiek n.e.[19], a badania Leo Baeck'a – na wiek VI (przy neoplatońskich wpływach Proklusa)[20]. Niemiecki historyk żydowskiego pochodzenia (*notabene* krytyk i adwersarz tradycji kabalistycznej) Heinrich Graetz także wykazać próbował[21], że traktat napisany został we wczesnych wiekach chrześcijaństwa, głównie w epoce, w której szerzyły się idee i poglądy gnostyków. Później tezę o tak wczesnym pochodzeniu księgi jednak unieważnił[22] i mówić zaczął przede wszystkim o VIII wieku jako czasie kompozycji utworu. Inni uczeni również sytuowali powstanie księgi *Jecira* na VIII/IX wiek[23] – idzie tu o Leopolda Zunza, Wilhelma Bachera[24], Block'a[25].

Niemniej styl językowy *Sefer Jecira* kazałby raczej wskazywać, gdy idzie o moment sporządzenia księgi, na okres dużo wcześniejszy niż ten sugerowany przez ostatnich wspomnianych badaczy, tj. *de facto*, tak jak proponował później

---

[16] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1989, s. 21.

[17] G. Scholem, *Kabbalah*, s. 26.

[18] Tamże.

[19] Peter A. Hayman, „Sefer Yesira and the Hekhalot literature", w: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 6, Jerusalem 1987, s. 71-84. Odnośnie do badań prowadzonych przez Haymana nad *Sefer Jecira* zob. jego: *Some Observations on Sefer Yesira. Its Use of Scripture*, „Journal of Jewish Studies" 35 (1984), s. 164-184; *The Doctrine of Creation in Sefer Yesira. Some Text-Critical Problems*, w: *Rashi 1040-1990. Hommage a E.E. Urbach*, Gabrielle Sed-Rajna (éd.), Paris 1993, s. 219-228 (godna uwagi jest także dalsza część tej ostatniej pracy, w której zawarto artykuł autorstwa N. Seda, *Rashi et le Pseudo-Sefer Yesirah*, s. 238-250); *The Temple as the Centre of the Universe*, „Journal of Jewish Studies" 37 (1986), s. 132-177; *Was God a Magician? Sefer Yesira and Jewish Magic*, „Journal of Jewish Studies" 40 (1989), s. 227-239.

[20] Zob. Leo Baeck, *Zum Sepher Jezira*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" LXX, 1926, s. 371-376 oraz tenże, *Die zehn Sephirot im Sepher Jezira*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" LXXVIII, 1934, s. 448-455.

[21] W swoim dziele *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin 1846, s. 104, 110.

[22] H. Graetz, *Geschichte der Juden. Vom Abschluss des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027)*, Bd. V, Magdeburg 1860, s. 315, przypis.

[23] Za: Bernhard Pick, *The Cabala. Its Influence on Judaism and Christianity*, Chicago, London 1913, s. 20.

[24] Bacher jest także autorem m.in. pracy (istotnej, jeśli chodzi o badania prowadzone nad *Sefer Jecira*) pt. *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, Leipzig 1895 (reprint – *Die Anfänge der hebräischen Grammatik and die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert*, Amsterdam 1974).

[25] Za: G. Scholem, *Kabbalah*, s. 26. Takie datowanie szło w parze z ogólną tendencją wspomnianych uczonych do przypisywania późnej daty kompozycji hebrajskim mistycznym dziełom traktującym o tajemnicach kreacji i nawiązującym do mistyki *merkawy* (co, a zwłaszcza to pierwsze, ustanawia też doktrynę *Sefer Jecira*).

Scholem, na II-III wiek[26], za czym przemawiają także liczne, obecne w księdze referencje do doktryny „bożej mądrości" (*chochmy*) oraz pewne idee wspólne z systematami gnostyckimi, tj. przede wszystkim z poglądami Markosa oraz sektą walentynian (co zauważył np. Graetz[27]). Z tymi drugimi wiele wspólnych koncepcji wykazywać będzie też kabalistyczna *Sefer ha-Bahir*. Bardzo wczesną datację utworu podaje również Yehuda Liebes – uczony mówi o pierwszej połowie I w. n.e. jako czasie sporządzenia księgi[28].

Odnośnie potencjalnego autora/(-ów) *Sefer Jecira* również istnieje garść teorii.

Pierwsza hipoteza (pominąwszy tę, która wywodziła księgę od samego biblijnego Adama), popularna wśród średniowiecznych żydowskich mistyków, upatrywała w twórcy dzieła starotestamentowego Abrahama. Sądzili tak na przykład żydowski filozof i poeta Jehuda Halewi (ok. 1075–1141) oraz kabalista Mojżesz Betril. Komentarz tego ostatniego do *Sefer Jecira* rozpoczynać się ma bowiem słowami:

> *Był to Abraham, ojciec nasz (pokój z nim!), który napisał to* [*księgę Jecira* – D.B.] *przeciw współczesnym sobie mądrym ludziom nie dowierzającym zasadom Monoteizmu. Przynajmniej wiarę temu daje również rabbi Saadia (pamięć jego niech będzie błogosławiona!) w pierwszym rozdziale swojego dzieła* Kamień Filozofów[29].

W istocie, również rabbi Sa'adija (Saadia) Ga'on (ok. 882–942), nawiasem mówiąc jeden z pierwszych żydowskich filozofów, który próbował zintegrować teologię judaizmu z filozofią grecką, jednocześnie także autor najwcześniejszego komentarza do *Sefer Jecira* – spisanego w języku arabskim na początku X wieku pt. *Tafsir Kitab al-Mabadi*[30] – zaczyna swoją przedmowę do prezentowanego pisma, stwierdzając: *Księga ta, zwana Księgą Początków, przypisywana jest*

---

[26] Tamże.

[27] W związku z tą optyką zob. jego wielotomową *Geschichte der Juden*.

[28] W swojej *Ars poetica in Sefer Yetzira*, Jerusalem-Tel Aviv 2000.

[29] Za: Adolph Franck, *The Kabbalah, or The Religious Philosophy of the Hebrews*, transl. Isaac Sossnitz, New York 1926, s. 83.

[30] Arab. *tafsir* – „komentarz", „interpretacja"; *kitab* – „księga"; *al mabadi* (l. mn.) – „początków", „podstaw", „zasad" (tytuł jasno koresponduje zatem ze sformułowaniem *Księga Stworzenia*, tj. *de facto Sefer Jecira*). Owy komentarz opublikowany został w postaci wydania dwujęzycznego (arabsko-francuskiego) przez Mayera Lamberta jako: *Commentaire sur le Sefer Yesira par le Gaon Saadya*, Paris 1891. Nowa, skrócona edycja, również z tłumaczeniem na francuski Lamberta, dodatkowo z opracowaniem René Léviego, ukazała się jako: Saadia Gaon, *Commentaire sur le Séfer Yetzira*, trad. Mayer Lambert, préface et notices René Lévy, Paris 2001. Z kolei wydanie arabskie z przekładem hebrajskim sporządził Joseph Kafih, które wyszło jako: *Perusz Sefer Jetzira* [*Kitab al-Mabadi*], Jeruszalajim 1972 (za: Karl Erich Grözinger, *Jüdisches denken. Band II: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Frankfurt am Main, New York 2005, s. 29, przypis). Wersja hebrajska, tym razem w opracowaniu Jehudy Ratzaby, została także ogłoszona drukiem pod tytułem: *Ocar ha-laszon ha-Arwit. Be-Tafsir R. Seadia Gaon*, Ramat-Gan 1985.

naszemu ojcu Abrahamowi (pokój z Nim) […] (Sa'adija bazował na najstarszym, tj. X-wiecznym rękopisie księgi *Jecira*[31]).

Pogląd o Abrahamowym autorstwie zbudowany został najprawdopodobniej w oparciu o ostatni akapit *Sefer Jecira*, który kończy się mową o rzeczonym patriarsze i zawartym przez niego z Bogiem przymierzu. Abraham jest zresztą jedyną postacią, która pojawia się w tekście księgi *Jecira*. Ową tendencję do upatrywania w twórcy dzieła Abrahama poświadczać miały również najdawniejsze rękopisy *Sefer Jecira*, opatrujące omawiany traktat tytułem *Sefer Otij(j)ot de-Abraham* [*Awraham*] *Awinu*, tj. *Księga Znaków według Abrahama, Ojca Naszego*[32], bądź też: *Księga Liter naszego patriarchy Abrahama*.

Druga koncepcja, której przedstawicielami mieli być poszczególni żydowscy pisarze, widziała w roli autora księgi *Jecira* rabbiego Akiwę [Akibę] (ok. 50–135). Jak mówi Aryeh Kaplan (1934–1983), amerykański rabbi oraz uczony zajmujący się tak kabałą, jak i zagadnieniami judaizmu ortodoksyjnego (przede wszystkim żydowskimi wierzeniami oraz filozofią):

> *Nie dziwi zatem fakt, że spora liczba źródeł przypisuje autorstwo Sefer Jecira Rabbiemu Akibie. Większość wczesnych tekstów talmudycznych wywodzi się od Akiby, który przekazywał je ustnie w dobrze ujętej formie. Chociaż księgi te nie zostały spisane, zostały one przez Akibę ujęte w formułę, której nauczał ustnie.*
>
> *[…]. Prawdopodobne jest, że Rabbi Akiba przedstawi[a]ł ustną wersję tekstu Sefer Jecira swoim uczniom […]*[33].

Przypisywanie księgi Akibie, skądinąd wielkiemu autorytetowi żydowskiemu ówczesnych czasów (przez wielu uważanego za jednego z najwcześniejszych założycieli judaizmu rabinicznego), pojawić się miało w literaturze kabalistycznej w wieku XIII, w ślad za midraszem *Otij(j)ot de-Rabbi Akiwa*, tj. *Słowa Rabbiego Akiby*[34].

Istnieć miała następnie grupa uczonych, która kwestię autorstwa księgi *Jecira* pozostawiała na uboczu, datując zarazem jego powstanie na późne lata epoki

---

[31] G. Scholem, *Origins*…, s. 25, przypis. Zob. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literatur*, Hrsg. Peter Schäfer, Tübingen 1984, a w nawiązaniu do tego ostatniego: Rachel Elior, *Schäfer's Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, „The Jewish Quarterly Review" LXXX, 1989, s. 142-145. Owy najwcześniejszy rękopis *Sefer Jecira* opublikowany został przez A.M. Habermanna („Abhanim le-Heker Sefer Yesira", *Sinai* 10, Jeruszalajim 1947).

[32] Ithamar Gruenwald, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*, „Israel Oriental Studies" 1 (1971), fragm. 64 [za tekstem Wojciecha Brojera, *Archeologia Księgi Stworzenia*, w: *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), tłum., opr. i kom. Wojciech Brojer, Jan Doktór, Bohdan Kos, Warszawa 1995, s. 172, przypis]. Rzeczona praca Gruenwalda zamieszczona została na stronach 132-177 wspomnianego tomu „Israel Oriental Studies".

[33] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XVII.

[34] G. Scholem, *Kabbalah*, s. 28. *«Otijot de-rabbi» Akiwa* opublikowane zostały w Krakowie w roku 1579. Zob. także *Midrasz «Otijot de-rabbi» Akiwa ha-szalem*, Solomon Aaron Wertheimer (ed.), Jeruszalajim 1914 (również Jeruszalajim 1999).

talmudycznej (ok. VI wiek). Za wspomnianym założeniem przemawiał chociażby Leopold Zunz (1794–1886), niemiecki badacz żydowskiej kultury, a zwłaszcza judaistycznych pism, który uznał *Sefer Jecira* za skomponowaną w czasach post-talmudycznych. Z hipotezą tą polemizował jednak chociażby twórca pierwszego opublikowanego tłumaczenia *Księgi Stworzenia* na język angielski, Isidor Kalisch (1816–1886), twierdząc, że okres tak późny wydaje się mało prawdopodobny, zważywszy na fakt, że Sa'adija Ga'on i Jehuda Halewi prezentują w swoich pismach niniejszą księgę jako bardzo starożytny utwór[35].

Czwarta teoria wywodzić się miała od niemieckiego uczonego zajmującego się między innymi gnostycyzmem i starożytną religią grecką, jednego z czołowych postaci szkoły historii religii – Richarda Reitzensteina (1861–1931), który przyjął, że *Sefer Jecira* jest wytworem żydowskim z II wieku p.n.e.[36]. Tezę swą, zresztą szybko przez innych badaczy całkowicie zignorowaną, zbudował w oparciu o odrzucenie jakichkolwiek związków, które miałyby występować pomiędzy doktryną „liczb i liter" z tejże księgi a podobną ideą zaznaczającą się w taumaturgicznych (magicznych) tekstach gnostyków z II wieku n.e.[37].

W kwestii autorstwa *Sefer Jecira* wspomnieć należy jeszcze przypuszczenie wysunięte przez Scholema, według którego księga *Jecira* napisana została *[...] przez jakiegoś żydowskiego neopitagorejczyka […]*[38] oraz zasygnalizowane przez Jerzego Ochmana hipotezy przypisujące sporządzenie traktatu Johananowi ben Zakkaj (I wiek), Szymeonowi ben Zakkaj (II wiek), Ismaelowi ben Elisza (II wiek), Jozjaszowi (II wiek) czy w końcu Jehudzie ha-Nasi (II-III wiek)[39].

Tłumacze i komentatorzy polskiego wydania *Sefer Jecira*[40] przypuszczają, że utwór powstał na przełomie II i III wieku w Aleksandrii, w kręgu żydowskiej diaspory (a nie – jak w bardziej popularnych poglądach – w Palestynie), w środowisku kultywującym tradycję helleno-judaistyczną. Sugerują także, że nauki Filona Aleksandryjskiego, Plotyna, innych greckich filozofów (jak Platona czy

---

[35] *Sepher Yezirah. A Book on Creation, or The Jewish Metaphysics of Remote Antiquity*, transl., preface, notes, and glossary Isidor Kalisch, New York 1877, s. 4-5.

[36] Richard Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechischägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (także Stuttgart 1966), s. 14, 56, 261, 291.

[37] Rozróżnienia powyższych czterech teorii dokonano za: Joshua Abelson, *Jewish Mysticism*, London 1913, s. 98-99. Dla samego badacza najbardziej przekonywująca wydawała się trzecia hipoteza, co podpierał faktem, iż dla VI wieku, historycznie określającego początek żydowskiej epoki znanej pod nazwą epoki *Geonim/gaonatu* – okresu, jaki nastąpił po ostatecznym zredagowaniu Talmudu Babilońskiego, tj. od ok. VI w. n.e. – reprezentatywne było powstanie sporej liczby rabiniczno-mistycznych pism (w który to nurt wpisuje się także *Sefer Jecira*); zob. tamże, s. 99.

[38] G. Scholem, *Kabała*…, s. 184, jakkolwiek związki doktryny *Sefer Jecira* z filozofią (neo)pitagoreizmu są dziś przez uczonych (np. Liebesa) poddawane w sporą wątpliwość.

[39] Jerzy Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 70.

[40] *Sefer Jecira czyli*… .

neopitagorejczyków[41]) i chrześcijańskich egzegetów znane musiały być autorowi pisma (samemu też pochodzącemu z Aleksandrii)[42]. Stworzyć miał on swoje dzieło w charakterze odpowiedzi ortodoksyjnego judaizmu na popularną w owych czasach kosmogonię gnostycką. „Antygnostycyzm" uzewnętrznia się między innymi w fakcie, iż w omawianej księdze to Bóg Izraela tworzy wszechświat (za pośrednictwem trzydziestu dwóch tzw. „ścieżek mądrości"). Demiurgiem jest tu więc sam Bóg Jahwe: *Trzydziestoma dwiema cudownymi ścieżkami mądrości Jah, Jahwe Zastępów, Bóg Izraela [...] wyrył i stworzył swój świat […]* (1.1.)[43] – w kontraście do poglądów gnostyckich, zgodnie z którymi stwórca nie jest tożsamy z bóstwem starotestamentalnym[44]. Autor, spisując *Sefer Jecira*, podążać miał za wykładnią biblijnej wersji kapłańskiej, sytuując się swoją nauką pomiędzy judaizmem, hellenizmem i gnostycyzmem (*[…] nieuświadomiony, mentalny synkretyzm wyobraźni twórcy […]*)[45]. Powyższe przeświadczenia – zależność doktrynalna księgi *Jecira* od Filona, pokrewieństwo z pewnymi koncepcjami z *Ennead*, gnostycyzm jako najbardziej prawdopodobny czynnik sprawczy – oraz, dodatkowo, słownikowe zapożyczenia z greki konfirmować też mają o tezie sytuującej powstanie *Sefer Jecira* na II/III wiek[46].

Adolph Franck (1809–1893) – francuski filozof żydowskiego pochodzenia, badacz teologicznej i filozoficznej myśli judaizmu (od kabały po na przykład prawo żydowskie) – utrzymywał[47], jakoby pewni egzegeci wierzyć mieli, że pod tytułem *Sefer Jecira* kryły się dwie różne monografie. Jedną miała być księga przypisywana autorstwu Abrahama, drugą – co w świetle przedstawionych już informacji nie powinno dziwić – rabbiemu Akibie. Sam Franck nie podzielał tej opinii. Uczonym, który imię Abrahama zastąpił imieniem Akiby miał być XIV-wieczny, żyjący w Prowansji rabbi Izaak de Lattes, który to w swoim wstępie do kabalistycznej *Sefer ha-Zohar* [*Księgi Blasku*] pytać miał: *Kto zezwolił Rabbiemu Akibie napisać księgę, która była przekazywana ustnie od czasów Abrahama?*[48].

---

[41] Zob. też Philip Merlan, *Zur Zahlenlehre im Platonismus und im Sefer Yezira*, „Journal of the History and Philosophy" 3 (1965), s. 167-181.

[42] Podobnego zdania był Scholem, dla którego *Sefer Jecira* wskazuje na greckie – głównie stoickie – oraz, jak zostało zaznaczone powyżej, neopitagorejskie wpływy (zob. tenże, *Kabbalah*, s. 27).

[43] *Sefer Jecira czyli*…, s. 83.

[44] Owo swoiste „użydowienie" wyjątkowo widoczne jest w ostatnim rozdziale księgi, gdzie, o czym już wspomniano, pojawia się postać biblijnego patriarchy Abrahama. Poświadczane jest ono zresztą także przypisywaniem utworu Abrahamowi.

[45] *Sefer Jecira czyli*…, s. 7, 37-44, 58 (Wstęp W. Brojera, J. Doktóra, B. Kosa) oraz W. Brojer, *Archeologia*…, s. 163, 185-187.

[46] W. Brojer, *Archeologia*…, s. 201-203.

[47] A. Franck, *The Kabbalah*…, s. 85.

[48] Tamże, s. 86. Dokładniej rzecz biorąc, de Lattes pisać miał: „Kto zezwolił R. Akibie napisać księgę 'Sefer Jecira', którą zwał on Miszną i którą otrzymali drogą tradycji od Abrahama, ojca

Intrygującym problemem pozostaje fakt, że w Talmudzie wspominane jest dzieło o podobnie brzmiącym do *Sefer Jecira* tytule, mianowicie *Sefer Jestrah*[49], o którym w tym pierwszym zapisane zostało, że: *Rabbi Hanina i rabbi* [*H*]*Oszaja*[50] *studiowali ją* [tj. *Sefer Jestrah* – DB] *w każdy piątek, przed sabatem […]*[51].

Co do ewentualnej zbieżności owego utworu z samą księgą *Jecira*, to uczeni hipotezę tę raczej odrzucają[52], jakkolwiek Lazarus Goldschmidt (1871–1950) na przykład – urodzony na Litwie, wyuczony w kwestiach żydowskich orientalista, ponadto autor przekładu *Sefer Jecira* na język niemiecki[53] – skłonny był uznawać księgę *Jecira* za tę samą pracę o stworzeniu, o której wzmianki znajdują się w Talmudzie[54]. Dodatkowo, umiejscawiał on moment powstania *Sefer Jecira* aż na II wiek p.n.e. oraz uważał Palestynę za najbardziej prawdopodobne miejsce początków owego traktatu[55]. Kaplan także konstatuje, że praktycznie nie istnieją

---

naszego (pokój z nim!)?" […], na co uwagę, w swojej rzetelności, zwraca Adolph Jellinek w przypisie do przytaczanego przez Francka cytatu (tamże).

[49] W alternatywnym tłumaczeniu nadmieniana może być *Hilchot Jecira*, ale z uwagi na fakt, że tytuł ten stosowany bywał z *Sefer Jecira* zamiennie (bowiem, jak już zaznaczono, niektóre starsze manuskrypty księgi *Jecira* mówią nie o *Sefer Jecira*, a właśnie o *Hilchot Jecira*), nie zmienia to istoty rzeczy.

[50] Ta dwójka rabbich miała być uczniami rabbiego Jehudy (Judy) ha-Nasi, nazywanego też „Jehudą Księciem" – żyjącego w latach 135–220 głównego redaktora ostatecznej wersji Miszny. Ponieważ owa Miszna zredagowana została w roku 204, wysuwa się przypuszczenie (zob. A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XVIII), jakoby *Sefer Jecira* w swojej zasadniczej formie istniała już w tymże 204 roku. Owo opracowanie Miszny samo także czynić ma referencje do księgi *Jecira*, gdyż mówić się ma tu o dwóch nurtach żydowskiego ezoteryzmu – „tajemnicy Stworzenia" – *ma'ase bereszit*, tj. *de facto* prądzie skupionym w dużym stopniu wokół *Księgi Stworzenia*, oraz „tajemnicy *Merkawy*" – *ma'ase merkawa.* Sam Jehuda ha-Nasi zaznajomiony miał być z „tajemnicą *Merkawy*", przez co przypuszczalnie wiedział i o „tajemnicy Stworzenia", a więc i o *Sefer Jecira*, jakkolwiek adepci obu szkół, mimo świadomości istnienia „konkurencyjnego" prądu żydowskiego mistycyzmu, nie znali prawdopodobnie nawzajem swoich nauk. Symptomatyczną rzeczą pozostaje, że nigdzie w pismach *He*[*j*]*chalot*, tj. w klasycznej literaturze *merkawicznej*, nie wzmiankuje się o księdze *Jecira* (tamże, s. XVIII-XX).

[51] Talmud Babiloński, *Sanhedryn*, 65b. W dalszej części mówi się, że owi rabini stworzyli dla siebie cielca (i go spożyli), co przyczyniło się do wysuwania spekulacji na temat możliwości kreacyjnych prawdopodobnych do wykonania po odpowiednim użyciu magicznych słów (głównie bożych imion) – mianowicie poprzez stwórczą moc hebrajskich liter (jako liter świętej Tory). *Sefer Jecira*, którą zajmowali się i którą zgłębiali wspomniani w zacytowanym talmudycznym passusie amoraici, służyła żydowskim mistykom za taki podręcznik magicznego posługiwania się hebrajskim alfabetem, w konsekwencji zaś przypuszczalnie i za podręcznik tworzenia homoidalnego golema. Zwróć też uwagę na kreacyjną moc właściwą Abrahamowi, wyrażoną w ostatnim akapicie księgi *Jecira* – 6.4. (zob. *Sefer Jecira czyli*…, s. 143-144).

[52] Za: B. Pick, *The Cabala*…, s. 21.

[53] *Das Buch der Schöpfung*, Übers. Lazarus Goldschmidt, Frankfurt am Main 1894. Według Scholema tłumaczenie to nie posiada większej wartości naukowej (zob. G. Scholem, *Origins*…, s. 25, przypis).

[54] *Das Buch*…, s. 10.

[55] Za: B. Pick, *The Cabala*…, s. 20, przypis.

żadne podstawy, aby wątpić, jakoby księga wspominana w Talmudzie nie była właściwą *Sefer Jecira*, przy czym przyznaje, że brakuje równocześnie ostatecznych dowodów przemawiających za tezą przeciwną[56]. Również dla Scholema nie jest całkowicie wykluczone, aby to właśnie księga *Jecira* odnotowana została, jako *Sefer Jestrah*, w owym przytoczonym fragmencie Talmudu[57].

3. WERSJE PIERWSZYCH MANUSKRYPTÓW KSIĘGI. KOMENTARZE SPORZĄDZONE DO TRAKTATU ORAZ ICH AUTORZY

Okresem, na który przypada powszechna świadomość istnienia *Sefer Jecira* jest wiek X. W tym też czasie powstaje pierwszy komentarz do księgi – spisany po arabsku w roku 931 przez rabbiego Sa'adiji Ga'ona z Fajum (Egipt). Dwa kolejne komentarze wychodzą spod pióra Dunasza ben Tamima (ok. 900–960) z Kairuanu (Tunezja) oraz Szabataja Donnolo (ok. 913–982) z Italii i pojawiają się w drugiej połowie wieku – Szabataja Donnolo, pt. *Sefer Chakmoni*, w roku 946[58]; ben Tamima dekadę później. Dunasz ben Tamim był żydowskim uczonym, lekarzem, astronomem i jednym z pionierów naukowej komparatystyki języków hebrajskiego i arabskiego (starającym się zarazem wykazać, że język arabski jest jedynie gorszą formą „czystszego", „nieskalanego" języka hebrajskiego). Szabataj Donnolo podobnie był medykiem, astronomem oraz astrologiem[59]. Wszystkie trzy komentarze to komentarze mocno filozoficzne, w nikłym stopniu mistyczne.

Owi pierwsi komentatorzy posługiwać mieli się dwiema istniejącymi wersjami traktatu, odmiennymi jedynie pod względem liczby adnotacji, wniosków i powtórzeń, nie różniącymi się natomiast w kwestiach merytorycznych. Wersja, na której oparł się Dunasz ben Tamim była krótszym wariantem *Sefer Jecira* – i to *notabene* ta wersja, z małymi różnicami, ogłoszona zostanie drukiem w Mantui. Na niej też bazować ma większość publikowanych dziś wydań księgi[60]. Podstawą z kolei komentarza Szabataja Donnolo był dłuższy wariant dzieła – wiele drukowanych dziś wydań utworu zawiera ową długą wersję jako rodzaj dodatku[61]. Na istnienie krótszej i dłuższej wersji księgi *Jecira* uwagę zwrócić miał

---

[56] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XV.

[57] Zob. G. Scholem, *Origins*…, s. 25.

[58] Komentarz *Sefer Chakmoni* Szabataja Donnolo opublikowany został w Firenze w roku 1880 (przez Davida Castelli).

[59] Co nie pozostaje bez znaczenia, jeśli idzie o treść *Sefer Jecira*. Księga obfituje bowiem zarówno w odniesienia do części i organów ludzkiego ciała, jak i w szereg korespondencji astronomicznych oraz astrologicznych.

[60] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXIV.

[61] Poza, jakkolwiek istotną, różnicą w przyporządkowaniu wartości do liter hebrajskiego alfabetu i planet, wersja ta pozostaje bardzo podobna do wersji krótszej. Charakterystyczne dla wspominanego wariantu *Sefer Jecira* są pojawiające się w dalszych akapitach powtórzenia wcześniej-

w XIII wieku żydowski mistyk Abraham Abulafia. Oba warianty miały też już istnieć w X wieku.

Porównania owych dwóch wydań księgi podjął się Franck, który we wnioskach orzekł, iż w obu odnaleźć można nie tylko tę samą bazę, ten sam punkt widzenia, w oparciu o który budowane są rozważania, ale również taki sam podział tekstu i taką samą liczbę rozdziałów, rozmieszczonych w ten sam sposób i poświęconych temu samemu zagadnieniu. Co więcej, wspólne idee wyrażone miały zostać identyczną terminologią. Pewne dysproporcje natomiast zauważyć się da w liczbie i lokalizacji przyimków, w powtórzeniach oraz w skrótach.

Szczególnie zwraca Franck uwagę na jedno miejsce w tekście, które znacznie rozmija się w obu manuskryptach *Sefer Jecira*, mianowicie na koniec pierwszego rozdziału, gdzie wyliczane są „zasady wszechświata" korespondujące z dziesięcioma (pra)liczbami, tj. z *sefirot*. Pierwszy manuskrypt bardzo jasno stwierdzać ma, że na samym początku (stworzenia jako takiego) istnieje „duch Żywego Boga", drugi z kolei nadmieniać, iż owy „duch" jest „Duchem Świętym", będącym równocześnie „Duchem", „Głosem" i „Światem"[62] [por. tekst polskiego tłumaczenia owego wersetu: *Oto dziesięć sefir nicości: jeden Duch Boga Żywego, tchnienie z Ducha, woda z tchnienia i ogień z wody oraz wzniosłość góry i dołu, wschodu i zachodu, północy i południa* (1.14.)[63]].

Komentarz Sa'adiji Ga'ona z kolei – jako trzecia wersja księgi *Jecira*, zwana *de facto* „wersją Sa'adiji" – był, pod względem obszerności, wariantem pośrednim i, dodatkowo, miał być bardzo podobny do wersji dłuższej traktatu (ale przy innym rozkładzie wersów i innym porządku) oraz, jak twierdzi cytowany wcześniej Kaplan, zostać przez kabalistów praktycznie zignorowanym[64].

Owe trzy wersje księgi *Jecira* nosiły ten sam tytuł: *Księga Znaków* [tudzież *Liter*] *zwana też Prawa* [fakultatywnie: *Sposoby/Zasady*] *Stworzenia* [lub *Tworzenia*], tj. w istocie *Hilchot Jecira*. Znana powszechnie nazwa *Sefer Jecira* pojawić się miała dopiero w XVI-wiecznych rękopisach hiszpańskich[65] (choć

---

szych fragmentów pisma. Szósty rozdział z kolei jest tu swoistym komentarzem do rozdziału pierwszego (A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXIV).

[62] A. Franck, *The Kabbalah*…, s. 81-82.

[63] *Sefer Jecira czyli*…, s. 97.

[64] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXIV, mimo że to na tym wariancie księgi właśnie opierał się hiszpański filozof żydowski Jehuda Halewi, pisząc swoją *Kuzari* (tj. *Sefer ha-Kuzari*, hebr. ספר הכוזרי) – wysoko cenione średniowieczne dzieło z zakresu literatury, filozofii i teologii żydowskiej, szeroko komentujące *Sefer Jecira.* Księga *Kuzari* pierwotnie sporządzona została w języku arabskim, na hebrajski przetłumaczono ją w 1167 r. (na terenie Lunel [Prowansja]). Zob. wydanie angielskie: Yehuda HaLevi, *The Kuzari. In Defense of the Despised Faith* [*Kuzari: W Obronie Wzgardzonej Wiary*], transl. and notes N. Daniel Korobkin, Northvale, New Jersey 1998. Drugą, poprawioną edycję (pod tym samym tytułem) opublikowano nakładem Feldheim Publishers, Jerusalem, Nanuet, New York 2009.

[65] *Sefer Jecira czyli*…, s. 61 (Wstęp).

według innego źródła – już w 946 roku u wspominanego Szabataja Donnolo[66]).

W późniejszym czasie powstała czwarta edycja księgi. Był to wariant XVI-wiecznego żydowskiego mistyka Izaaka Lurii – „Ariego" („Lwa"), stąd wariant ten zwany był „wersją Ariego"/„Ari-wersją", a przypominał wersję krótszą utworu, jakkolwiek znacząco się od tej ostatniej różnił zastosowanym podziałem tekstu. Wydanie to miało być często publikowane (z reguły jako część innych, skompilowanych dzieł) i pozostawać ma jedyną wersją *Sefer Jecira* utrzymującą merytoryczną zgodność z tekstem *Sefer ha-Zohar*[67].

Najwcześniejszy komentarz Sa'adiji przetłumaczony został na język hebrajski po raz pierwszy na początku XI wieku (i wielokrotnie później). Po nim pojawiają się, w ogromnej liczbie, kolejne komentarze do *Sefer Jecira*, twórcami których byli różnej maści rabini, filozofowie żydowscy[68], hebrajscy poeci, kabaliści (spora ich liczba powstała w kręgu chasydów aszkenazyjskich, tzn. chasydów środkowo- i wschodnioeuropejskich).

Owi autorzy komentarzy to między innymi:

Dawid ibn Merwan (?–ok. 937) – filozof związany z myślą żydowską, pozostający praktycznie nieznany aż do drugiej połowy XIX wieku.

Salomon ibn Gabirol (ok. 1021–1058) – żydowski poeta i filozof z Andaluzji. Jeden z pierwszych propagatorów neoplatonizmu w Europie, próbujący pogodzić ten system z teologią judaizmu.

Eleazar ben Mojżesz ha-Darszan – XI-wieczny rabbi i hagadysta.

Jehuda ben Barzilaj (ok. 1070–1130) – żydowski myśliciel, którego komentarz do *Sefer Jecira* ma być jednym z najważniejszych do tej księgi powstałych[69].

Abraham ibn Ezra, zwany też Aben Ezrą lub Abrahamem ben Meir ibn Ezrą (ok. 1089–1164) – jeden z wybitniejszych żydowskich uczonych i poetów. Wykształcony w filozofii, matematyce, astronomii, astrologii, medycynie, poezji i językoznawstwie.

Jehuda (Juda) Halewi – hiszpański filozof żydowski i poeta z przełomu wieków XI i XII. Autor *Sefer ha-Kuzari*, komentującej *Sefer Jecira.*

Abraham ben Dawid ibn Daud (ok. 1110–1180) – hiszpański filozof żydowski, historyk i astronom. Twórca między innymi *Sefer ha-Kabbalah* [*Księga Tra-*

---

[66] Roland Goetschel, *Kabała*, tłum. Regina Gromacka, Warszawa 1994, s. 35.

[67] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXV.

[68] Odnośnie do komentarzy do *Sefer Jecira* spisanych w duchu filozoficznym zob. Raphael Jospe, *Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezira. Some Comments*, „Revue des Études Juives" CXLIX, 4 (1990), s. 369-415.

[69] Komentarz ten, bardzo ceniony przez Scholema, spisany został w Barcelonie na początku XII w., opublikowany natomiast (w języku niemieckim) jako *Kommentar zum Buch Jezira* przez S.Z.H. Halberstamma w Berlinie w roku 1885 (zob. G. Scholem, *Kabbalah*, s. 28).

dycji][70] (dzieła prócz tytułu mającego niewiele wspólnego z kabałą rozumianą jako ezoteryczno-mistyczny nurt judaizmu, a będącego głównie apologetyką judaizmu rabinicznego, tj. tradycyjnego [na mocy ekwiwalencji znaczeniowej „kabała" – „tradycja"[71]]).

Abraham ben Dawid z Posquieres, „Rabad" (ok. 1125–1198) – prowansalski rabbi, komentator Tory i Talmudu, mistyk. Uważany za jednego z „ojców" kabały, równocześnie także ojciec kabalisty Izaaka Ślepego. Autor wielu pism z dziedziny filozofii żydowskiej i rabinicznego prawa.

Jehuda ha-Chasid (ok. 1150–1217) – niemiecki kabalista zainteresowany między innymi kwestiami etycznymi. Chasyd aszkenazyjski, który teologię swojego ruchu pietystycznego zawarł w *Sefer Chasidim* [*Księga Pobożnych*][72].

Izaak Ślepy (ok. 1160–1235) – żydowski uczony z Hiszpanii, mistyk i rabbi. W komentarzu do *Sefer Jecira* jego autorstwa (*notabene* prawdopodobnie pierwszym powstałym dziele wyjaśniającym księgę *Jecira* w świetle systematycznej teorii *sefirot* właściwej duchowi kabały *par excellence*) odnaleźć można egzemplaryczne dla *sefirot* desygnaty, które się konwencjonalnie przyjmą i które w tej postaci stosowane i analizowane będą w całej klasycznej mistycznej myśli judaizmu[73].

Azriel z Gerony, inaczej Azriel ben Menahem lub też Ezra ben Salomon (ok. 1160–1238) – jeden z bardziej uznanych kabalistów. Przedstawiciel spekulatywnego podejścia do kabały (*kabala ijjunit*). Uczeń Izaaka Ślepego, jakkolwiek momentami odcinający się od poglądów swojego nauczyciela. Związany z geograficznym centrum XIII-wiecznej kabały – Geroną. Sporo uwagi w swoich rozważaniach poświęcił koncepcji *sefirot* (w dywagacjach łączył interpretację mistyczną z egzegezą hagadyczną i bardziej ortodoksyjną). Komentarz Azriela do *Sefer Jecira* przypisywany był Nachmanidesowi (tj. Mojżeszowi ben Nachman,

---

[70] Zob. Abraham ben David ibn Daud, *Sefer ha-kabbalah: Libro de la tradición*, trad. Jaime Bages, Valencia 1972 (w języku hiszpańskim).

[71] Hebr. קבלה (kabała) pochodzi od rdzenia ק-ב-ל (k-b-l), konotującego „tradycję" (jako coś „przekazanego"/ „otrzymanego").

[72] Jest to przypuszczalnie najważniejszy tekst halachiczny powstały w kręgu chasydów niemieckich. Spisany został pod koniec XII w. Merytorycznie oscyluje wokół problematyki moralności żydowskiej. *Sefer Chasidim* istnieje w dwóch wersjach – krótszej (częściej drukowanej) i dłuższej. Zob. Jehuda ha-Chasid, *Sefer Chasidim*, Hrsg. Wistinetzki, Berlin 1891 (wersja dłuższa, prawdopodobnie rzetelniejsza) oraz tenże, *Sefer Chasidim*, Bolonia 1538 i Lwów 1926. Wydanie angielskie: Yehudah HaChasid, *Sefer Chasidim. The Book of the Pious*, transl. Avraham Yaakov Finkel, Northvale, New Jersey 1997.

[73] Komentarz owy, na co uwagę zwraca Roland Goetschel, podejmuje po raz pierwszy werset 29, 21 z *I Księgi Kronik […] jako referencję biblijną do nazw i kolejności siedmiu niższych sefirot* (tenże, *Kabała*, s. 73). Godne uwagi ma być wydanie tego komentarza opublikowane przez Scholema jako dodatek do skryptu o kabale prowansalskiej (Jerozolima 1970); za: R. Goetschel, *Kabała*, s. 72-73, przypis.

„Rambanowi" [ok. 1194–1270] – kabaliście, filozofowi, rabbiemu, lekarzowi, poecie, znanemu średniowiecznemu komentatorowi Tory i badaczowi Talmudu) i pod jego imieniem też został opublikowany[74].

Eleazar z Wormacji (ok. 1165–1230) – ostatni główny reprezentant aszkenazyjskiego ruchu chasydzkiego. Prócz doktryny księgi *Jecira*[75] interesowało go też zagadnienie bożych imion, którym zajął się na kartach teologicznej *Sefer ha-Chochma* [*Księga Mądrości*][76]. Był także autorem *Chochmat ha-Nefesz* [*Wiedza o Duszy*][77].

Pseudo-Sa'adija – anonimowy myśliciel żyjący w czasach Eleazara z Wormacji, należący równocześnie do jego szkoły.

Jakub ben Saul ha-Nazir – kabalista działający w XII wieku. Jak wielu tu wymienionych – związany z ośrodkiem prowansalskim.

Abraham ben Dior – XII-wieczny rabbi, zainteresowany między innymi kabałą i astronomią.

Baruch Togarmi – rabbi, autor komentarza do księgi *Jecira* pt. *Maftehot ha-Kabbala* [*Klucze Kabały*][78]. Nauczyciel Abrahama Abulafii, od którego ten ostatni przejmie zainteresowanie *gematrią*, *notarikonem*[79] i kombinatoryką literową (*chochmat ha-Ceruf* – dosłownie „wiedza o kombinatoryce literowej"/ „sztuka kombinatoryki literowej [kombinacji]")[80], a także podstawowe nauki kabały profetycznej. Niewiele istnieje informacji na jego temat. W XIV-wiecznym dziele Izaaka ben Samuela z Akry pt. *Me'irat 'Einajim* autor mówi o Togarmim, że owy mistyk żył przynajmniej pokolenie przed nim samym[81].

---

[74] Azriel z Gerony był m.in. autorem *Sza'ar ha-Szo'el* [*Brama Zapytującego*] (utwór ten po raz pierwszy opublikowany został jako wstęp do księgi Meira ibn Gabbai pt. *Derek Emuna* [*Droga Wiary*], Berlin 1850). Owe dzieło, opatrzone licznymi komentarzami kabalisty, zajmuje się wyjaśnianiem doktryny *sefirot*.

[75] Jego komentarz do księgi opublikowano w Przemyślu w 1889 r.

[76] Pismo istnieje jedynie w postaci manuskryptu (z 1568 r.).

[77] Eleazar z Wormacji, *Chochmat ha-Nefesz*, Lemberg 1876.

[78] Tekst komentarza tylko w formie rękopisu.

[79] Najogólniej mówiąc: *gematria* – sztuka numeryczna, *notarikon* – sztuka akrostychów (trzecią kabalistyczną metodę analizy tekstu stanowi *temura* – sztuka przemian literowych).

[80] O *chochmat ha-Ceruf* Abulafii (i nie tylko) zob. Dorota Brylla, *Żydowskie dewekut w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 24 (2010), s. 23-39.

[81] Za: „Sefer Yetzirah Bibliography" compiled by Scott J. Thompson – http://www.wbenjamin.org/biblio_yetzirah.html (dostęp: 15-10-2009). Treść *Me'irat 'Einajim* Izaaka z Akry opublikował w roku 1984 Amos Goldreich (nakładem Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie) [za: Moshe Idel, *Metamorphoses of a Platonic Theme in Jewish Mysticism* – plik pdf zamieszczony na http://web.ceu.hu/jewishstudies/yb03/08idel.pdf, s. 69, przypis 7 (dostęp: 15-10-2009)].

Abraham Abulafia[82] – XIII-wieczny przedstawiciel kabały profetycznej (autor dwudziestu sześciu dzieł profetycznych[83]) i ekstatycznej, podążający „drogą [bożych] imion" (*derech/derek ha-szemot* – w przeciwieństwie do „drogi *sefirot*", tj. *derech/derek ha-sefirot*), która „otwiera się" niejako przed mistykiem dopiero po intensywnych studiach nad *Sefer Jecira*[84]. Poza tym kabalista uskuteczniający mistyczne techniki *chochmat ha-Ceruf*[85].

Józef ben Szalom Aszkenazi – myśliciel żydowski z XIII wieku. W ramach kabały koncentrujący się między innymi na działaniach mających skutkować stworzeniem golema[86].

Bachja ben Aszer – XIII-wieczny hiszpański rabbi i kabalista, uczeń Salomona ibn Adreta.

Aszer ben Dawid (syn Abrahama ben Dawida z Posquieres) – żyjący w XIII wieku uczeń Izaaka Ślepego (ten ostatni był zarazem jego wujem). Jeden z płodniejszych intelektualnie ówczesnych kabalistów.

Elchanan ben Jakar – XIII-wieczny myśliciel zainteresowany lingwistycznym podejściem do zagadnień kabały (tzn. głównie teorią boskich imion)[87].

Jakub ben Jakub ha-Kohen z Sorii – XIII-wieczny kastylijski (północna Hiszpania) przedstawiciel gałęzi kabały, którą określa się mianem „kabały gnostyckiej" – *kabala ma'amikim* (terminu *ma'makim* [„ci, którzy zgłębiają"/„ci, którzy dociekają głęboko"] na oznaczenie kabalistów propagujących trend gnostycki, tym samym na odróżnienie ich od kabalistów „prawej ścieżki", po raz pierwszy

---

[82] O Abulafii traktuje np. A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853 oraz M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, transl. Jonathan Chipman, Albany, New York 1988.

[83] Z których przetrwało tylko jedno – *Sefer ha-Ot* (za: G. Scholem, *Kabbalah*, s. 54).

[84] Komentarz do *Sefer Jecira* jego autorstwa, zatytułowany *Gan Na'ul* [*Zamknięty Ogród*], prawie w całości zawarto w *Sefer ha-Peli'a* [*Księga o Cudzie*], Korzec 1784 (także Przemyśl 1883).

[85] Abulafia był również autorem podręcznika owej metody mistycznej, zatytułowanego wszelako *Sefer ha-Ceruf* [*Księga Kombinacji*]. Sam Abulafia swoją metodę określał jako *chochmat ha-higajon ha-penimi ha-'eljon* (za: A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, s. 15).

[86] Golem, hebr. גולם – według legend żydowskich i pomników kabalistycznych antropoidalna postać, homoid lepiony z gliny, swoisty paracelsusowski *homunkulus*, powoływany (przez kabalistów) do życia przy pomocy praktyk żydowskiej magii (por. z definicją Scholema: *Golem jest stworzeniem, szczególnie ludzkim, stworzonym w sztuczny sposób na mocy magicznego aktu, poprzez użycie świętych imion […]*; tenże, *Kabbalah*, s. 351). Na temat kategorii golema w mistycyzmie żydowskim zob.: M. Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, New York 1990; Byron L. Sherwin, *The Golem, Zevi Ashkenazi and Reproductive Biotechnology*, „Judaica" 44 (1995), s. 314-322; G. Scholem, *Magische und tellurische Elemente in der Vorstellung vom Golem*, „Eranos-Jahrbuch" XXII, 1953, s. 235-289; tenże, *Golem* – artykuł w „Encyclopaedia Judaica" VII, s. 501-507; tenże, *Kabała*…, s. 184-212; tenże, *Kabbalah*, s. 351-355; Beate Rosenfeld, *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau 1934 (praca bazująca na koncepcji Scholema); zob. również wydawnictwa popularne: Chajim Bloch, *Der Prager Golem*, Berlin 1920 oraz (w języku polskim) Ali (pseud.), *Legenda o golemie*, Lwów 1931 i Gustav Meyrink, *Golem*, tłum. Antoni Lange, Kraków 1958 (pierwsze wydanie).

użył Todros ben Józef Abulafia w swoich pismach) – nurtu eksponującego dualizm ontologiczny oraz skupiającego się szeroko na dywagacjach nad kategorią zła[88].

Meir ben Salomon ibn Sahula (ok. 1255–1335) – kabalista znany z krytyki Nachmanidesa, czego wyraz daje między innymi w swoim komentarzu do księgi *Jecira* (komentarz ten, pochodzący z 1331 roku, charakteryzuje się stylem egzemplarycznym dla kabały gerońskiej i uwzględnia tezy zamieszczone w kabalistycznych dziełach *Sefer ha-Bahir* oraz *Sefer ha-'Ijjun*).

Izaak ben Samuel z Akry (przełom wieków XIII i XIV) – kabalista palestyński, najprawdopodobniej uczeń Nachmanidesa.

Jehuda ben Nissim ibn Malka – żydowski mistyk z XIV wieku, szeroko czerpiący z myślicieli gerońskich. Utożsamiał kabałę z filozofią.

Samuel ibn Motot – kabalista z XIV wieku. Jego komentarz do księgi *Jecira* pt. *Meszowew Netiwot* [*Prostujący ścieżki*] jest najprawdopodobniej najbardziej uznanym komentarzem „paranaukowym" sporządzonym do tegoż traktatu[89].

Mojżesz Botarel – hiszpański uczony żyjący na przełomie XIV i XV wieku. Wykształcony w kabale, filozofii, medycynie i astronomii.

Mojżesz Kordowero, „Ramak" (1522–1570) – rabbi oraz najbardziej znany, po Izaaku Lurii, myśliciel kabalistyczny. Należał do grona w Safed – kręgu żydowskich mistyków, którego sam był inicjatorem. Autor między innymi *Pardes Rimonim* [*Sad Granatów*] (pierwsze stworzone przez kabalistę dzieło) i *Tomer Devorah* [*Palma Dewory*].

Meir ben Jehuda Leib (ha-Kohen Aszkenazi) Poppers (1624–1662) – czeski rabbi i mistyk. Twórca wielu kabalistycznych pism, sporządzonych głównie w duchu lurianizmu (tj. zgodnie z wykładnią mistyki żydowskiej przedstawioną przez Izaaka Lurię), choć opartych także bezpośrednio na *Zoharze* oraz na tekstach z zakresu etyki.

---

[87] Komentarz do *Sefer Jecira* autorstwa Elchanana ben Jakar opublikował George Vajda w *Kovez al Yad* 6 (1966), s. 145-197.

[88] W świetle optyki ogólnej wydaje się, że konceptualną kategorią zła zajmowali się w istocie bardziej mistycy (zob. G. Scholem, *Sitra achra – dobro i zło w ujęciu kabalistycznym*, w: tenże, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. Agnieszka K. Haas, Warszawa 2010, s. 53-89) lub ewentualnie filozofowie żydowscy (zob. np. Oliver Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge, New York 1997), a nie aż tak bardzo oficjalni teologowie judaizmu. Kabała gnostycka przeinterpretowała także na swoje potrzeby *Sefer Jecira*, tzn. ujęła księgę „[…] w duchu gnostycznym i w kontekście problematyki gnostyckiej" (J. Ochman, *Peryferie*…, s. 92).

Jakub ben Jakub ha-Kohen z Sorii był m.in. autorem obszernej *Sefer ha-Ora* [*Księgi o Drodze*; dzieło to zwano również *Księgą Iluminacji*] z ok. 1270 r. (nie zachowanej jednak do dzisiejszych czasów w całości).

[89] Tekst komentarza nie został opublikowany (tylko forma manuskryptu).

Dawid Habillo – XVII-wieczny kabalista i rabbi. Konserwatywny zwolennik systemu luriańskiego, równocześnie głęboko zaznajomiony z ideami mesjańskimi i nauką Sabataja Cwi[90] (którego znał osobiście)[91].

Neftali Bacharach – niemiecki rabbi i poeta z XVII wieku. W swojej filozofii prezentował refleksję osadzoną głównie na doktrynie luriańskiej.

Samuel ben Elisza Portaleone – żyjący w XVII wieku myśliciel kabalistyczny.

Eliasz ben Salomon Zalman, zwany Gaonem z Wilna (1720–1797) – rabbi, talmudysta, ale i kabalista. Krytyk nurtu chasydzkiego, zarazem przeciwnik Haskali[92]. Komentarz do *Sefer Jecira* jego autorstwa powstał w Polsce.

Solomon Toriel – kabalista związany z poglądami Izaaka Lurii[93].

Charakterystyczną cechą sporządzonych do *Sefer Jecira* komentarzy pozostaje, że nierzadko stanowiły one bardzo odmienne opracowania. Wynikało to z ujęcia księgi i potraktowania jej czy to jako tekstu religijnego, *stricte* mistycznego, filozoficznego (tych ostatnich najwięcej powstawać miało na początku procesu eksplanacyjnego), czy w końcu magicznego, astrologicznego i alchemicznego. Poza tym różnorodne podejścia do odczytywania traktatu wynikały zapewne też i z faktu, że kabalistyczne grupy nim się zajmujące, w wyniku ezoteryczności swoich nauk, nie porozumiewały się między sobą. Jednym z najbardziej wszechstronnych komentarzy do dzieła jest przypuszczalnie ten napisany w XIV wieku przez Jehudę ben Nissima ibn Malka z Fezu (który to humanista był zarazem twórcą komentarzy astrologicznych i alchemicznych do innych utworów[94]).

---

[90] Żydowski mistyk (1626-1676) działający na terenach imperium osmańskiego. Stworzył antynomiczny ruch mesjański w obrębie judaizmu – od jego imienia zwany sabataizmem.

[91] G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, transl. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton, New Jersey 1973, s. 172. Odnośnie w ogóle rozumienia mesjanizmu w judaizmie zob. tenże, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971 oraz skomasowany przekład tego ostatniego pt. „O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie", w: tenże, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1991, s. 152-208.

[92] Hebr. השכלה – „oświecenie", w znaczeniu oświecenia żydowskiego. Ruch intelektualny, którego rozwój przypadł na późne lata wieku XVIII. Zaangażowani weń Żydzi dążyli do powszechnego przyjęcia oświeceniowych ideałów, wyrażających się m.in. we wprowadzeniu nauczania związanych z żydowską kulturą zagadnień, a przede wszystkim w zintegrowaniu narodu żydowskiego ze społeczeństwem „innowierczym" (czego celem miało być doprowadzenie do większej asymilacji europejskich wyznawców judaizmu z resztą społeczeństwa).

[93] Nazwiska komentatorów w większości podano w oparciu o przypisy z: M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. Mikołaj Krawczyk, Kraków 2006 oraz informacje zamieszczone w: J. Ochman, *Peryferie*…, s. 72-74 (do tego ostatniego źródła warto zajrzeć po nieco więcej faktów na temat wybranych komentarzy poczynionych do *Sefer Jecira*) i w: G. Scholem, *Kabbalah*, s. 28-29. Pozostałe informacje pochodzą w głównej mierze z elektronicznej „Jewish Encyclopedia-.com" – http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp (dostęp: 16-10-2009) oraz, sporadycznie, z „Sefer Yetzirah Bibliography" compiled by Scott J. Thompson – http://www.wbenjamin.org/biblio_yetzirah.html (dostęp: 16-10-2009).

[94] J. Ochman, *Peryferie*…, s. 74, 337, 353.

Ostatecznie, księga *Jecira* posiadać ma ponad osiemdziesiąt komentarzy[95], pozostając – aż do czasów pojawienia się *Sefer ha-Zohar* (tj. XIII wieku) – najszerzej studiowanym i eksplikowanym żydowskim pismem mistycznym[96]. Jak konstatuje Scholem, przez okres ponad tysiąca lat dzieło objaśnione zostało na ogromną liczbę sposobów[97]. Traktat uchodzić miał […] *obok Biblii i literatury talmudycznej za trzecie podstawowe źródło dla niemal wszystkich spekulatywnych tekstów żydowskich*[98].

Ponadto, żadna inna hebrajska księga nie ma istnieć w tylu wersjach, co właśnie *Sefer Jecira*. Efektem wielości wariantów – poza nierzadko do utworu dołączanymi różnorodnymi przypisami i adnotacjami – jest fakt, że traktat początkowo nie wychodził spoza stanu „ukrytych zwojów" (tzw. *megillat setarim*). Treść dzieła

Strona tytułowa *Sefer Jecira*, Mantua 1562 [pierwsze wydanie]
(http://www.ritmanlibrary.nl/c/r/ph/c/exh_ph/kabb/ph_12.jpg – dostęp: 16-11-2009).

---

[95] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXVI. Z kolei według Scholema (*Kabbalah*, s. 29) – blisko pięćdziesiąt.

[96] Edward Hoffman, *The Way of Splendor. Jewish Mysticism and Modern Psychology*, Lanham 2007, s. 12.

[97] G. Scholem, *Kabbalah*, s. 23.

długo przekazywana bowiem była ustnie, pozostając nieopublikowaną (dopiero w czasach późno-talmudycznych nauka księgi „przelana" została na papier). Zapiski przechowywane były przez uczonych lub prywatnych właścicieli i te „personalne" manuskrypty nie były udostępniane publicznie – stąd określenie „ukryte zwoje". *Sefer Jecira* stanowiła *de facto* materiał *stricte* ezoteryczny. Albowiem upłynęło wiele czasu, zanim tekst księgi został szeroko ogłoszony drukiem, i ponieważ różne warianty utworu nauczane były przez różnych nauczycieli, nie istniała droga porównania owych wersji, w celu ewentualnego skorygowania i ujednolicenia doktryny dzieła (w przeciwieństwie np. do Miszny, która została opublikowana w jednej, ostatecznej, zdefiniowanej edycji)[99].

4. WYDANIA *SEFER JECIRA*. TŁUMACZENIA KSIĘGI

Pierwsze ogłoszone drukiem wydanie *Sefer Jecira* (w języku hebrajskim) pochodzi z Mantui (Włochy) z 1562 roku[100]. Publikacja owa była następnie wielokrotnie wznawiana, a najbardziej popularna jej reedycja to ta z Warszawy z roku 1884 (wydanie zaopatrzone zostało także w kilka komentarzy do księgi). Mantuańska edycja zawierała najprawdopodobniej dwa wspominane już manuskrypty – dłuższy i krótszy (jakkolwiek istnieje również teoria mówiąca, że była to publikacja wydana wyłącznie w oparciu o krótką wersję księgi *Jecira*[101]). Wydanie z Mantui ustalić miało *[...] „kanoniczny" tekst traktatu […]*[102].

Na przełomie XV i XVI wieku dzieło wychodzi poza granice kultury żydowskiej. W XVI wieku rozpoczynają się też tłumaczenia *Sefer Jecira* na obce języki.

Pierwsze translacje, jakie zostały sporządzone, to przekłady na łacinę. Najwcześniejszym miał być ten uczyniony z inspiracji włoskiego filozofa, pisarza i poligloty, Giovanniego Pico della Mirandoli (zainteresowanego kabałą i magią żydowską), przez Samuela ben Nissima Abulafradżę – jednego z najlepszych hebraistów europejskich XV wieku – który po konwersji na chrześcijaństwo przyjął imię Reimondo Guglielmo de Moncada. Pierwsze łacińskie wydanie *Sefer Jecira* z kolei dokonane zostało przez francuskiego mistyka chrześcijańskiego, Gulielmusa Postellusa (Guillaume Postela)[103], i pochodzi z 1552 roku

---

[98] R. Goetschel, *Kabała*, s. 39.

[99] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XVIII, XXIV.

[100] *Sefer Jecira ha-mejuchaz le-'Abraham 'Abinu*, Mantua 1562. Wydanie to pojawiło się dopiero w dziesięć lat po łacińskim przekładzie Postela (więcej poniżej).

[101] Zob. A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXIV.

[102] *Sefer Jecira czyli*…, s. 67 (Wstęp).

[103] Tamże, s. 66.

z Paryża[104]. Dwie kolejne wersje łacińskie księgi to translacje niemieckiego historyka Johanna Pistoriusa (1546–1608)[105] i, także niemieckiego, zmarłego w 1652 roku, pisarza oraz tłumacza również innych, poza *Sefer Jecira*, utworów z języka hebrajskiego – Johannesa Stephanusa Rittangeliusa. Przekład tego ostatniego[106] – poza tym, że zawierał zarówno hebrajską, jak i łacińską wersję tekstu – dołączony miał dodatek zatytułowany „Trzydzieści dwie Ścieżki Mądrości"[107]. Nie wiadomo do końca na kiedy dokładnie umiejscawiać pojawienie się tego pisma. Istnieje teza, że był to rok 1613[108], według innych źródeł natomiast rok 1642[109] lub nawet 1652[110]. „Trzydzieści dwie Ścieżki Mądrości" zostały następnie włączone do niektórych wydań *Sefer Jecira*, wbrew obecnemu pośród krytyków trendowi sytuowania momentu powstania tego tekstu na czas późniejszy niż okres, w którym dokonano kodyfikacji samej księgi *Jecira*. Faktem bezspornym pozostaje natomiast miejsce wydania owej pozycji – był to Amsterdam.

---

[104] *Sefer Jesirah. Clavis philosophiae*, trans. Guillaume Postel, Paris 1552. Kolejne edycje: Amsterdam 1613 oraz Mantua 1962.

[105] Tłumaczenie to opublikowane zostało przez Pistoriusa w jego zbiorze zatytułowanym *Artis Cabalisticae, h. e. reconditae theologiae et philosophiae scriptorum tomus unus*, Basileae 1587, będącym kompilacją przekładów dzieł uważanych przez historyka za najważniejsze teksty kabalistyczne.

Niektórzy uczeni utrzymywać mieli (zob. *Sepher Yezirah*…, transl. I. Kalisch, s. 9), że twórcą owej translacji był John Reuchlin (1455-1522) – niemiecki humanista i znawca języków greckiego i hebrajskiego. Wśród innych jeszcze badaczy (tamże) za autora uchodził Paul Riccius, który w 1516 r. w Augsburgu ogłosił drukiem przekład innej szerzej znanej kabalistycznej księgi, mianowicie *Portae Lucis* [*Bramy Światła*], tj. łacińskie tłumaczenie hebrajskiej *Sza'are Ora* pióra rabbiego Józefa Gikatilli. W *Artis Cabalisticae* zamieścił Pistorius (prócz translacji *Sefer Jecira*) również (m.in.) dwa dzieła Ricciego (tj. *De Coelesti Agricultura* z 1514 r. – będące zbiorem pism zawierającym, *notabene*, *Portae Lucis* – oraz *De Verbo Mirifico*) i tekst *De Arte Cabalistica* Johna Reuchlina. Niejasność związana z problemem autorstwa zasygnalizowanego tłumaczenia *księgi Jecira* implikowana może być właśnie umieszczeniem w jednym wydawnictwie (tj. w *Artis Cabalisticae*) prac owych trzech wspomnianych twórców.

[106] Zatytułowany *Liber Yezirah qui Abrahamo patriarchae adscribitur, una cum commentario Rabbi Abraham F. D. (filii Dior) super 32 Semitis Sapientiae, a quibus liber Yezirah incipit. Translatus et notis illustrates, a Joanne Stephano Rittangelio, ling. Orient. in Elect. Acad. Regiomontana Prof. extraord. Amstelodami ap. Jo. and Jodoc. Janssonios*, Amsterdam 1642 (rok najbardziej prawdopodobny, choć nie bezdyskusyjny).

[107] Dodatek ten odegrał ogromną rolę w systemie myślowym kabały hermetycznej (której rozwój przypadł na przełom wieków XIX i XX), równocześnie także w dziedzinie praktyki (magicznej) uskutecznianej przez członków owego zmodyfikowanego nurtu kabalistyki. Ów synkretyczny prąd szeroko czerpał z innych systemów religijnych oraz tradycji ezoterycznych, pozostając jednakże, w swej podstawie doktrynalnej, w silnej zależności od kabały żydowskiej.

[108] *Sefer Jecira czyli*…, s. 67 (Wstęp).

[109] *Sepher Yezirah*…, transl. I. Kalisch, s. 9 oraz Isreal Regardie, *A Garden Of Pomegranates. Skrying on the Tree of Life,* Chic Cicero, Sandra Tabatha Cicero (ed. and notes), St. Paul, Minnesota 2002, s. XXV-XXVI, przypis. Ten ostatni autor w innym miejscu przytaczanego źródła mówi także, że twórca owego załącznika pozostaje nieznany, zwracając jednocześnie uwagę na nazwiska jego tłumaczy (zob. tamże, s. XXIX).

[110] G. Scholem, *Kabbalah*, s. 30.

Przekłady księgi na języki nowożytne zapoczątkował Johann Friedrich von Meyer (1772–1849) – pochodzący z Niemiec prawnik, polityk i teolog ewangelicki. W 1830 roku[111] opublikował w Lipsku, wraz z własnym komentarzem, tłumaczenie *Sefer Jecira* na język niemiecki (oparte na wersji Rittangeliusa)[112]. Drugie, poprawione wydanie niemieckie ogłoszono drukiem w 1891 roku, kolejne natomiast pochodzi z Berlina z roku 1993[113]. Pozostałe translacje na język niemiecki wyszły spod pióra wspominanego wcześniej Lazarusa Goldschmidta, w 1894 roku[114], oraz, zainteresowanego kwestiami doktrynalnymi judaizmu mistycznego, Ericha Bischoffa (1865–1936)[115] – w roku 1913[116].

Na język włoski księgę *Jecira* przełożył Savino Savini (w 1938 roku)[117], a później Gadiel Toaff (w 1979 roku)[118]; na węgierski – Béla Tennen (w roku 1931)[119]; na czeski, w roku 1921 – Otakar Griese (1881–1932)[120], pochodzący z Czech hermetysta, martynista i publicysta z zakresu „paranauk" (niemniej człowiek posiadający tytuł naukowy) oraz, także na czeski (publikacja wraz z tekstem hebrajskim) – Ladislav Moučka (w roku 1991)[121].

Francuskiego tłumaczenia *Sefer Jecira* dokonał w 1887 lub 1888 roku urodzony w Hiszpanii francuski lekarz oraz założyciel zakonu martynistów – Gérard Encausse (1865–1916)[122], który poprawiony tekst owego przekładu zamieścił w swojej *Kabale*[123]. Kolejni twórcy francuskich translacji to Comtesse Calomira

---

[111] *Sefer Jecira czyli*…, s. 68 (Wstęp) oraz *Sepher Yezirah*…, transl. I. Kalisch, s. 10.

[112] *Das Buch Jezira, die älteste kabalistische Urkunde der Hebräer, nebst den zweyunddreyssig Wegen der Weisheit. Hebräisch und teutsch, mit Einleitung, erläuternden Anmerkungen und einem punktirten Glossarium der rabbinischer Wörter*, Übers. Johann Friedrich von Meyer, Leipzig 1830.

[113] *Das Buch Jezira*, Übers. Johann Friedrich von Meyer, Hrsg. Eveline Goodman-Thau, Christoph Schulte, Berlin 1993 (z posłowiem M. Idela).

[114] *Das Buch*…, Übers. L. Goldschmidt. Jest to krytyczna edycja tekstu.

[115] Bischoff jest także twórcą m.in. publikacji pt. *Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*, Leipzig 1903; w angielskim przekładzie – *Kabbala. An Introduction to Jewish Mysticism and its Secret Doctrine*, Boston, MA, York Beach, ME 1985. Praca ta nie wydaje się jednak ceniona przez badaczy – zob. J.H. Laenen, *Jewish Mysticism*…, s. 270-271.

[116] W: Erich Bischoff, *Theoretische Kabbalah das Buch Jezirah, Sohar-Auszüge, spätere Kabbalah*, Berlin 1913.

[117] *Il Sepher Jetsirah. Il libro della formazione*, trad. Savino Savini, Lanciano 1938 (także Foggia 1994).

[118] *Sefer Yezirah. Il libro della creazione*, trad. Gadiel Toaff, Roma 1979.

[119] *A Teremtés Könyve*, fordító Béla Tennen, Budapest 1931.

[120] *Sefer Jecira. Nniha O Utváření*, překl. Otakar Griese, Pøerov 1921.

[121] *Sefer Jecira*, překl. Ladislav Moučka, Praha 1991 (kolejne wydania – 1993 oraz 1997).

[122] Szerzej znany pod pseudonimem Papus. Encausse położył także fundamenty pod nauki kabały hermetycznej (zob. przypis 107 niniejszego artykułu).

[123] Za: Feliks Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997, s. 103. Chodzi o pozycję Encausse'a (w języku francuskim): Papus, *La Kabbale (tradition secrète de l'occident). Résumé méthodique*, Paris 1892 (publikacja parokrotnie wznawiana). W języku angielskim utwór ogłoszo-

de Cimara (przekład z roku 1913)[124] oraz Carlo Suarès (1892–1976) – francuski pisarz i autor z zakresu tematyki kabalistycznej[125] (tłumaczenie z 1968 roku)[126].

Spora liczba przekładów *Sefer Jecira* sporządzona została na język angielski. Pierwszej translacji angielskiej (publikacja z roku 1877) dokonał, urodzony w Prusach i żyjący w XIX wieku, Isidor Kalisch – znany z polemik dotyczących judaizmu reformowanego rabbi (którego to nurtu zresztą był liderem), jednocześnie autor kilku pozycji z zakresu religii żydowskiej[127]. Następne angielskie tłumaczenie księgi wyszło w roku 1883 spod pióra Alfreda Edersheima (1825–1889)[128] – uczonego biblisty z uniwersytetu w Oksfordzie, konwertyty na chrześcijaństwo z judaizmu oraz twórcy dzieł z pogranicza tych dwóch religii. Kolejnym przekładem był ten poczyniony przez Williama Wynn Westcotta (1848–1925) – brytyjskiego okultystę, masona, różokrzyżowca, doktora medycyny, osobę silnie zainteresowaną narracją kabalistyczną (głównie w jej wydaniu hermetycznym), współzałożyciela opierającego się na przekształconym systemie kabały hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku[129] oraz autora licznych tekstów. Westcott zamieścił w swoim tłumaczeniu *Sefer Jecira* dodatek „Trzydzieści dwie Ścieżki Mądrości"[130], czego dokonał także Peter Davidson (1837–1915) – podob-

no drukiem jako: Papus, *The Qabalah. Secret Tradition of the West*, Wellingborough 1977 (także transl. W.N. Schors, Boston, MA, York Beach, ME 2000).

[124] *Sefer Yetsirah*, trad. Comtesse Calomira de Cimara, Paris 1913.

[125] Twórca m.in. monografii pt. *La Kabale des Kabales. La Genèse d'après la tradition ontologique* (Paris 1962) oraz tzw. „trylogii kabalistycznej", w skład której – prócz przekładu księgi *Jecira* (patrz przypis poniżej) – wchodzą również prace: *La Nouvelle Création* (Paris 1929, także La Bégude de Mazenc 2006) i *Le Cantique des cantiques* (Boucherville, Québec 1995) [edycje w języku angielskim: *The Cipher of Genesis. The Original Code of the Qabala as Applied to the Scriptures* (Berkeley 1970) oraz *The Song of Songs. The Canonical Song of Solomon Deciphered According to the Original Code of the Qabala* (Berkeley 1972)]. Trylogię w całości (po angielsku) opublikowano jako: *The Qabala Trilogy*, Boston, Massachusetts, New York 1985.

[126] *Le Sepher Yetsira. Le livre de la structuration*, trad. Carlo Suarès, Genève 1968 (angielskie tłumaczenie owego przekładu Suarèsa wydano pod tytułem: *The Sepher Yetsira*, transl. Micheline Stuart, Boulder, Colorado 1976).

[127] *Sepher Yezirah*…, transl. I. Kalisch.

[128] W: Alfred Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, London 1883 (w dwóch tomach). Wydanie to było wielokrotnie wznawiane, będąc drukowanym przez różnych wydawców (np. przez: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1943, aż do roku 1981; MacDonald Publishing and World Bible Publishing Company, 1994; Hendrickson Publishers, 1993 oraz 1997).

[129] „Hermetic Order of the Golden Dawn" funkcjonował w Anglii, do początku XX wieku (powstał w Londynie w drugiej połowie wieku XIX), po czym rozpadł się na mniejsze odłamy, bardziej lub mniej uwypuklające swój związek z macierzystą organizacją. Cechował się okultystyczną doktryną, skupiając się na naukach kabały, magii, alchemii, różokrzyżowców i pokrewnych nurtach ezoteryki.

[130] *Sepher Yetzirah. The Book of Formation and the Thirty-two Paths of Wisdom*, transl. William Wynn Westcott; pierwsze wydanie – Bath 1887; drugie (wznowione i poprawione) – London 1893; trzecie – London 1911 (reprint – New York 1975, reprint – San Diego 1990); czwarte – zawarte w trzecim tomie *Golden Dawn Studies Series* pod redakcją Darcy Kuntz, Edmonds 1996. Tłumaczenie to umieszczone zostało także w przedruku serii *Collectanæ Hermetica*, Boston, MA,

nie jak Westcott, członek wspólnoty hermetycznej – w swoim z kolei przekładzie księgi *Jecira* na język angielski, powstałym w roku 1896. Ten ostatni uzupełnił swoje dzieło także o załącznik zatytułowany „Pięćdziesiąt Bram Inteligencji"[131].

Księga *Jecira* w języku angielskim wyszła również (w roku 1923) spod pióra żyjącego na przełomie XIX i XX wieku Knuta Stenring'a[132], oraz uznanego badacza, twórcy pism dotyczących mistycznego kierunku religii mojżeszowej, Tory i Talmudu, równocześnie także broszur opisujących żydowską myśl teologiczno-filozoficzną (skierowanych głównie do Żydów niereligijnych oraz nawróconych) – Aryeha Kaplana (publikacja z roku 1990)[133]. Translacja tego ostatniego wydaje się, gdy idzie o współczesne przekłady zachodnie księgi, wysoko ceniona. Została ona opracowana w oparciu o tzw. „wersję Gra" (zwaną też „Gra-Ari wersją"[134]) dzieła – ostateczny wariant *Sefer Jecira*, pochodzący z XVIII wieku i przedstawiony przez rabbiego Eliasza Gaona z Wilna. Wydanie to często uznawane było przez kabalistów za najbardziej autentyczną wersję księgi *Jecira*[135]. Oprócz tego w swojej pracy zawarł Kaplan – w dodatku pierwszym – pozostałe trzy istniejące postacie (warianty) traktatu (tj. wersję krótką księgi, wersję długą oraz wersję Sa'adiji).

Jeśli idzie o polskie tłumaczenia *Sefer Jecira*, to ukazały się dwie pozycje – jedna[136] w przekładzie oraz opracowaniu Wojciecha Brojera[137], Jana Doktóra[138]

York Beach, ME 1998 (którą Westcott redagował w latach 1893-1911) [przypis sporządzono w oparciu o „Notes on Edition of Sefer Yetzirah in English" autorstwa Dona Karr'a – http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/syie.pdf (dostęp: 10-10-2009)].

Translacja *Sefer Jecira* Westocotta została również opublikowana jako: *Sepher Yetzirah. The Book of Creation*, transl. William Wynn Westcott, Cambridge 1978.

[131] *The Sepher Jetsirah, or Book of Formation* [*to which is added the thirty-two ways of wisdom and the fifty gates of intelligence*], transl. Peter Davidson, Loudsville 1896.

[132] Akiba ben Joseph, *The Book of Formation. Sepher Yetzirah*, transl. Knut Stenring, introd. Arthur Edward Waite, London 1923; pozycja opublikowana także jako: *The Book of Formation, or Sepher Yetzirah. Attributed to Rabbi Akiba Ben Joseph*, transl. Knut Stenring, ed. and introd. Arthur Edward Waite, Berwick, ME 2004.

[133] A. Kaplan (transl. and notes), *Sefer Yetzirah. The Book of Creation in Theory and Practice*, York Beach, ME 1990 (drugie wydanie – 1993, trzecie – 1995, czwarte – 1997). Ten sam autor przełożył na język angielski także inną wyjątkowo istotną księgę mistyki żydowskiej (oraz pierwsze dzieło historycznej kabały), mianowicie *Sefer ha-Bahir* (*The Bahir. Illumination*, Translation, Introduction, and Commentary by Aryeh Kaplan, York Beach, ME 1979 [pierwsze wydanie]).

[134] Zawarty tu przydomek Izaaka Lurii – kabalisty, który zachowywał, a następnie odświeżył tekst księgi *Jecira* – tj. „Ari" („Lew"), wskazuje na sporządzoną przez niego właśnie wersję edycji *SeferJecira*, określaną stąd „Ari wersją"/„wersją Ariego".

[135] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXV-XXVI.

[136] *Sefer Jecira czyli*… .

[137] Historyk związany z Instytutem Historii PAN.

[138] Ur. w 1952 r. historyk, tłumacz, pracownik naukowy Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie. Zainteresowany zagadnieniami mistyki żydowskiej, w tym problematyką mesjanizmu żydowskiego, a głównie działalnością XVIII-wiecznego założyciela religijno-mistycznego ruchu frankistów – Jakuba Francka. Twórca kilku publikacji z zaznaczonego zakresu tematycznego.

i Bohdana Kosa[139], a druga w tłumaczeniu Mariusza Prokopowicza[140]. Tekst pierwszej z przytoczonych publikacji (na który artykuł niniejszy powołuje się, stosując cytację z księgi) bazuje na krótszej wersji księgi (według sporej liczby badaczy jest to wariant najbliższy pierwowzorowi), uzupełnionej momentami o fragmenty wersji dłuższej[141].

5. STRUKTURA DZIEŁA I CHARAKTERYSTYKA ROZDZIAŁÓW

Tekst *Sefer Jecira* dziś osiągalny dzielony jest na sześć rozdziałów, co może stanowić paralelę do sześciu porządków Miszny. Owe rozdziały zwane są *misz-*

[139] Ur. w 1941 r. filozof, również poeta. Prezes Fundacji i Wydawnictwa „Tikkun" (które opublikowało *Sefer Jecira czyli...*).

[140] Mariusz Prokopowicz, *Księga Jecira. Klucz kabały*, Warszawa 1994.

[141] Odnośnie do informacji na temat literatury związanej z *Sefer Jecira* zob. dodatkowo *Appendix* A. Jellinka do dzieła A. Francka, *The Kabbalah*…, s. 314-315, gdzie wyszczególniono 47 pozycji bibliograficznych traktujących o księdze (sporządzonych w różnych językach – w tym po francusku, włosku, angielsku, niemiecku, hebrajsku). Nieco danych związanych z bibliografią księgi *Jecira* dostarcza również A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XXII-XXIII (tabela), jakkolwiek zorganizowane są one tutaj bardziej pod kątem zawartych w wypunktowanych monografiach opinii, kiedy utwór mógł zostać sporządzony. Scholem wyróżnia następujące pozycje traktujące o literaturze *Sefer Jecira*: serię artykułów Louisa Ginzberga pod hasłem „Book Yezirah" w *Jewish Encyclopedia* XII, 1906; swojego autorstwa *Kabbalah*, s. 23-30; A.M. Habermanna *Abhanim*…; Leo Baeck'a *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen 1958, s. 256-271 (G. Scholem, *Origins*…, s. 24-25, przypis). Baeck jest poza tym autorem, gdy idzie o księgę *Jecira*, artykułów: *Die zehn Sephirot*… oraz *Zum Sepher*… Odnośnie do haseł encyklopedycznych sporządzonych przez Scholema zob. *Yezirah Sefer* w „Encyclopaedia Judaica" XVI, s. 782-788 i *Buch Jezira* w „Encyclopaedia Judaica" IX, s. 104-111. Zob. także artykuły poświęcone *Sefer Jecira* autorstwa George'a Vajdy: *Le Commentaire kairouanais sur le Livre de la Creation*, „Revue des Études Juives" CVII (1946-47), s. 99-I56; *Deux nouveaux fragments arabes du Commentaire de Dunas ben Tamim sur le Sefer Yesira*, „Revue des Études Juives" CXXII (1963), s. 149-162; *La structure du corps humain d'après le commentaire de Dunash ben Tamim sur le Livre de la création*, „Journal of Semitic Studies" 23, 1 (1978), s. 88-94; *Le Commentaire de Saadia sur le sefer Yecira*, „Revue des Études Juives" CVI (1941-46), s. 64-86; *Nouveaux fragments arabes du Commentaire de Dunash ben Tamim sur le Livre de la Création*, „Revue des Études Juives" CXIII (1954), s. 37-61; *Quelques notes sur le Commentaire kairouanais du Sefer Yesira*, „Revue des Études Juives" CV (1939), s. 132-140; *Saadya commentateur du Livre de la création*, „Annuaire de l'École Pratique des Hautes tu des, Section des Sciences Religieuses" 1959-1960, s. 1-35 (za: J. Ochman, *Peryferie*…, s. 465, przypis). Zob. w końcu http://www.wbenjamin.org/biblio_yetzirah.html (dostęp: 16-10-2009), tj. „Sefer Yetzirah Bibliography compiled by Scott J. Thompson", gdzie zamieszczono szczegółową literaturę przedmiotu odnośnie do tegoż traktatu, jakkolwiek niewyczerpującą (została tu ona podzielona na sześć części: I. „Teksty *Sefer Jecira*"; II. „Angielskie wydania *Sefer Jecira*"; III. „Obcojęzyczne [tj. sporządzone w języku innym niż angielski] edycje *Sefer Jecira*"; IV. „Komentarze do *Sefer Jecira*"; V. „Główne źródła przetłumaczone [na język angielski]"; VI. „Literatura drugorzędna"). Informacje te łączą (aktualizując jednocześnie) informacje podane przez Lazarusa Goldschmidta w załączonej przez niego do swojej *Das Buch*… bibliografii księgi *Jecira* z porządkiem zaproponowanym przez Jellinka w jego z kolei *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, 2 Hefte, Leipzig 1852 (reprint – New York 1980).

najot lub *halakhot* (*halachot*). Niektóre starożytne źródła orzekają, że księga *Jecira* złożona była pierwotnie z pięciu rozdziałów i wydaje się prawdopodobne, że inherentny dziś utworowi rozdział szósty był wcześniej łączony z rozdziałem piątym, z którym stanowił całość[142].

Informacje w dziele, jak konstatuje Kaplan[143], przedstawiane są dogmatycznie, bez uzasadnień i wyjaśnień. Autor/-rzy traktatu zastosowali również kilka cytatów biblijnych wersetów. Jedyną postacią biblijną (i *notabene* postacią w ogóle) pojawiającą się w *Sefer Jecira* jest Abraham.

Księga *Jecira* podzielona zdaje się być na cztery główne części. Pierwszy rozdział (zarazem pierwsza część tekstu) wprowadza w zagadnienie *sefirot* (począwszy od akapitu 1.2., aż do końca rozdziału)[144] oraz, rozwijając ten temat, wypowiada się o nich w dość szczegółowy sposób, poszczególne *sefirot* swoiście charakteryzując. W kolejnych rozdziałach o *sefirot* nie wspomina się już jednak ani słowem, stąd wysuwano spekulacje, jakoby na obecną *Sefer Jecira* składały się pierwotnie dwa (lub więcej) różne dzieła starożytne[145]. Również kategoria „trzydziestu dwóch ścieżek mądrości", jako stwórczego „narzędzia" Boga (akapit 1.1.)[146], nigdzie poza pierwszym rozdziałem nie zostaje w utworze nadmieniona.

Kolejne rozdziały księgi traktują o kreacyjnej funkcji hebrajskich liter[147]. Drugi rozdział dzieła (druga część) to ogólna dyskusja nad naturą liter hebrajskiego alfabetu. Tekst księgi wprowadza w tej części w zagadnienie pięciu językowych rodzin fonetycznych (akapit 2.3.)[148], a także w ideę „231 bram" (akapit 2.4.)[149], które niemniej, podobnie jak w sytuacji powyżej, również nigdzie dalej w utworze się nie pojawiają[150].

---

[142] Za: A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XI. Autor dodaje tu także, że wersja księgi Sa'adiji Ga'ona złożona była pierwotnie aż z ośmiu rozdziałów.

[143] Tamże.

[144] *Sefirot* określane są tu jako „Dziesięć sefir nicości" (zob. *Sefer Jecira czyli*…, s. 83 i dalej).

[145] Co oznaczać ma także, że zespolone tu zostały dwie różne doktryny kosmogoniczne: jedna związana z *sefirot*, druga – z hebrajskim alfabetem.

[146] „Trzydziestoma dwiema cudownymi ścieżkami mądrości *Jah, Jahwe Zastępów, Bóg Izraela, Bóg Żywy i Król Świata, El Szaddaj Miłościwy i Miłosierny, Wysoki i Wzniosły, Mieszkający na Wysokości i Święty* – Imię Jego, wyrył i stworzył swój świat"; *Sefer Jecira czyli*…, s. 83.

[147] Rola hebrajskich liter w konstrukcji świata wspominana jest też w *Midraszu Tanhuma*, co pozostaje w bliskości z ową ideą reprezentatywną dla *Sefer Jecira*, a przede wszystkim z rozdziałem drugim tej ostatniej.

[148] „Dwadzieścia dwa podstawowe znaki wyryte głosem, wyciosane tchnieniem, wyznaczone w pięciu miejscach ust"; *Sefer Jecira czyli*…, s. 101.

[149] „Dwadzieścia dwa podstawowe znaki wprawione w koło. Przez 231 bram obracane jest to koło tam i z powrotem – oto znak słowa"; tamże, s. 101.

[150] Odnośnie do koncepcji fonetycznej *Sefer Jecira* wartościową pracą jest: M.Z. Segal, *Jesode ha-Phonetica ha-'Iwrit*, Jeruszalajim 1928 (s. 96-100).

Rozdziały trzeci do piątego (część trzecia *Sefer Jecira*) dyskutują o trójpodziale hebrajskich liter, co korelowane jest z kategoriami „świata", „roku" oraz „istoty męskiej i żeńskiej"[151] [tekst hebrajski wyraża się tu o *olam* – hebr. עולם, *szana* – hebr. שנה i *nefesz* – hebr. נפש[152], tj. *de facto*: „świat", „rok" („czas") i „dusza" (*nefesz* bowiem to – prócz „istoty", „osoby", „człowieka" – również „dusza")]. Nadto, część ta prezentuje nieźle uszczegółowiony system astrologiczny.

Rozdział szósty traktatu (część czwarta) nie wykazuje, jak się wydaje, jasnych związków z wcześniejszymi częściami dzieła, pozostając przy tym najbardziej niejasnym i tajemniczym rozdziałem księgi. Pojawia się na jego stronach figura Abrahama, jednocześnie wprowadzony tu zostaje koncept „*axis*[153] – obrót – środek", ujmowany też jako „*axis* – obrót – serce"[154] (który *notabene* poza *Sefer ha-Bahir* nie jest najprawdopodobniej omawiany w żadnej innej kabalistycznej, ani nawet hebrajskiej literaturze)[155].

6. ZARYS DOKTRYNY KSIĘGI

Podstawowymi ideami *Sefer Jecira* pozostają *sefirot* oraz litery hebrajskiego alfabetu. *Sefer Jecira* jest *de facto* dziełem, z którego po raz pierwszy wyłania się pojęcie *sefirot*. Jest zarazem tekstem zawierającym najwcześniejsze, jakkolwiek nieusystematyzowane informacje o tych ostatnich.

Sefirot występują w księdze jako podstawowe potencjalności, najbardziej pierwotne koncepty bytu, za pomocą których (ale nie wyłącznie nich) żydowskie bóstwo (Jahwe) stwarza, wokół siebie, świat. Dzieło traktuje bowiem – na co wskazuje sam tytuł [*Księga Stworzenia*] – o akcie kosmogonii. Boskie siły inherentne *sefirotycznemu* systemowi służą tu w procesie kreacji świata. Jak mówi, emerytowany dziś, izraelski badacz – autor ponad sześćdziesięciu prac oraz pierwszy bezpośredni następca Scholema (pod którego wpływem zresztą głębo-

[151] Zob. np. akapit 3.5.: „[…] Zapieczętował nimi [tj. trzema literami „matkami" – א, מ, ש – D.B.] trzy matryce w świecie, trzy matryce w roku i trzy matryce w istocie męskiej i żeńskiej" (*Sefer Jecira czyli*…, s. 109). Podobnie dzieje się w przypadku pozostałych grup literowych – tj. siedmiu liter „podwójnych" oraz dwunastu liter „prostych".

[152] Tekst hebrajski zob.: tamże, s. 110 (akapit 3.5.).

[153] Przy czym termin *axis* (jako „oś") w polskim przekładzie księgi (*Sefer Jecira czyli*…) nie występuje. Odnośnie do tej kategorii mówi się tu o „nadzorcy w Smoku" (akapit 6.1., s. 137), które to sformułowanie konotuje, jak zauważają tłumacze i komentatorzy polskiego wydania (tamże, s. 161 – komentarz), okołobiegunowy gwiazdozbiór nieba północnego. „Nadzorca" jest aluzją do osi świata (gwiazdy polarnej), która symultanicznie pozostaje osią obrotu kręgu zodiakalnego.

[154] „[…] Zasada dwunastu, siedmiu i trzech [wyraz klasyfikacji hebrajskich liter podług doktryny traktatu – D.B.] i ich nadzorca w Smoku, obrót i środek" (akapit 6.1), tamże, s. 137; „Smok w świecie jako król na swoim tronie. Obrót w roku jako król w państwie, serce w istocie jako król w szyku bojowym" (akapit 6.2.), tamże, s. 139.

[155] A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*…, s. XI-XII.

ko zainteresował sistycznę mią teozofią judaizmu) na katedrze Żydowskiego Mistycyzmu Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie – Joseph Dan[156]: *Sefer Jecira […] prezentuje system naukowej myśli opisującej pojawianie się kosmosu z Boga […]*[157].

Sefirot, hebr. ספירות (l. poj. – *sefira*, hebr. ספירה), wyłaniają się z księgi *Jecira* jako dziesięć pierwotnych „liczb", „praliczb" (pojęcie *sefira* uzewnętrznia się tu jako etymologiczny derywat od hebrajskiego czasownika „liczyć" – *safar*, hebr. ספר), przy czym termin *sefirot* użyty zostaje w *Sefer Jecira* wzorem wyrażenia substytuującego pojęcie *misparim* (hebr. מספרים) [„liczby", „numery"]. Przekonywującą hipotezą wyjaśniającą motywy zastosowania przez autora/(-ów) traktatu owego zabiegu transpozycji jest ta głosząca, że zamianą tą podkreślić chciał/(-eli) on/(-i), jak się zdaje, że dzieło traktuje nie tyle o zwykłych liczbach, co raczej o liczbach będących […] *metafizycznymi zasadami wszechświata lub stadiami kreacji* [tego ostatniego][158], tj. traktuje o liczbach stanowiących stadia stworzenia. To też z księgi *Jecira* żydowska myśl mistyczna zaczerpnie teorię dekady *sefirot* i samo pojęcie *sefirot*, które to struktury będą następnie bardzo głęboko, przy czym też i różnorodnie, opisywane i interpretowane. *Notabene*, rozwój kategorii *sefirot* przebiegać będzie w ezoterycznej teozofii judaizmu od sygnowania przez nie „(pra)liczb" – jak to zilustrowane zostało w *Sefer Jecira*.

Sefirot w księdze *Jecira* konstytuują pierwszą dekadę z trzydziestu dwóch „ścieżek" (*netiwot*, hebr. נתיבות)[159] – tj. „ścieżek (boskiej) mądrości" – „służących" stwórcy w procesie kreacyjnym. Stąd stanowią elementy i tworzywo budujące wszechświat: *Trzydziestoma dwiema cudownymi ścieżkami mądrości* Jah, Jahwe Zastępów, Bóg Izraela […] *wyrył i stworzył swój świat* […] (akapit 1.1.)[160].

Pozostałe dwadzieścia dwie z trzydziestu dwóch „ścieżek", tj. te poza dekadą *sefirot*, przypadają na poszczególne litery hebrajskiego alfabetu (tych ostatnich jest, nie licząc wariantów końcowych właściwych niektórym literom, dwadzieścia dwa), które jako – zgodnie z tekstem *Sefer Jecira* (akapit 2.1. i dalej) –

---

[156] M.in. autor projektu *Toledot Torat Hasod Ha'iwrit* [*Historia Mistycyzmu i Ezoteryzmu Żydowskiego*] (pierwsze trzy tomy wydano nakładem wydawnictwa „Zalman Shazar Center", Jerozolima 2008).

[157] J. Dan, *The Language of the Mystics in Medieval Germany*, w: *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* [*Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums*, Band XIII], K.E. Grözinger, J. Dan (ed.), Berlin, New York 1995, s. 15. Odnośnie do badań prowadzonych przez Dana nad *Sefer Jecira* zob. także: tenże, *The Language of Creation and its Grammar*, w: tenże, *Jewish Mysticism. vol. 1: Late Antiquity*, Northvale, New Jersey 1998, s. 129-187.

[158] G. Scholem, *Origins*…, s. 27.

[159] Jako ciekawostkę podać można, że liczba trzydzieści dwa jest również sumą, ze względu na wartość gematryczną, pierwszej i ostatniej litery Pięcioksięgu Mojżeszowego (za: *Sepher Yezirah*…, transl. I. Kalisch, s. 50, przypis).

[160] *Sefer Jecira czyli*…, s. 83.

otij(j)ot jesod[161], hebr. אותיות יסוד[162], tj. „podstawowe znaki"[163], „litery podstawy" (fakultatywnie – „litery fundamentalne"), fundamentalne elementy stworzenia także odpowiedzialne są za powstanie świata (akapit 2.2.)[164].

„Trzydzieści dwie ścieżki mądrości" manifestują się zatem jako dziesięć liczb (tj. cyfr, uzewnętrzniających się w dziesięciu *sefirot*) i dwadzieścia dwie litery hebrajskiego alfabetu. Litery i cyfry są fundamentem najbardziej podstawowych składników stworzenia: jakości (litery) i ilości (cyfry). Większość tekstu *Sefer Jecira* tyczy się *de facto* „trzydziestu dwóch ścieżek" w ich przejawianiu się w literach i liczbach (cyfrach)[165].

Cechujący *jeciratyczne sefirot* brak formy, fizycznej substancji, przypisana im niewyrażalność, podobnie jak bezdźwięczność (wraz ze specyfiką pozostawania *sefirot* poza procesem pojmowania), ma być tym, co odróżnia analizowaną dekadę od zarysowanej w księdze koncepcji liter[166] (te ostatnie bowiem utrzymują w pewien sposób status „fizyczności" oraz – co nie podlega kwestii – mogą być werbalizowane).

Co również godne zaznaczenia to fakt, że *Sefer Jecira*, jak się wydaje, nie prezentuje jasnego utożsamienia *sefirot*, tj. boskich (*sefirotycznych*) sił, z bóstwem *par excellence*. Natura *sefirot* nie jest bowiem w tekście analizowanego dzieła jeszcze przejrzyście wyeksplikowana. *Sefirot* zatem – w swej dziesiętnej kreacyjnej czy też demiurgicznej totalności – nie są tu prawdopodobnie uważane przez autora/-ów za bezspornie identyczne z Bogiem, ewidentnie kongruentne jego esencji czy też istocie[167]. Niemniej obiektywność badawcza nie zezwala na

---

[161] Tamże, s. 99-100.

[162] Wyrażenie to obejmować ma dwa znaczenia greckiego pojęcia *stoicheia* – tj. nieść sens „liter" oraz „elementów", „żywiołów" (sugeruje to G. Scholem w swoich *Origins*…, s. 28, przypis).

[163] „Dwadzieścia dwa podstawowe znaki" (2.1.); *Sefer Jecira czyli*…, np. s. 99.

[164] Idea dwudziestu dwóch liter alfabetu hebrajskiego jako swoistych elementów duchowych, które stały się „podstawą" stworzenia to też sugestia talmudyczna, co implikowało podejmowanie przez ezoteryków żydowskich prób odgadnięcia „tajemnic liter" – *sitre otij(j)ot.* Mistyka liter, inspirowana być może pitagorejską koncepcją liczb, właściwa ma być też (poza *Sefer Jecira* i Talmudem): literaturze *He*[*j*]*chalot*, utworom *Pirkei de-Rabbi Eliezer* i *Sziur Koma*, a w kabale – *Sefer ha-Bahir* [*Księga Jasności*], *Sefer ha-Temuna* [*Księga Obrazu*], *Sefer ha-Jasar* [*Księga Sprawiedliwego*], *Sefer Raziel ha-Malak* [*Księga Anioła Raziela*], *Sefer ha-Zohar* [*Księga Blasku*] (za: J. Ochman, *Peryferie*…, s. 421-422, przypis).

[165] Doktryna *Sefer Jecira* charakteryzowana stąd bywa jako „teozoficzna arytmetyka" (takie określenie pojawia się u B. Picka, *The Cabala*…, s. 22).

[166] Ron H. Feldman, *Fundamentals of Jewish Mysticism and Kabbalah*, Freedom, California 1999, s. 40. Tak samo Kaplan skonstatuje, że podczas gdy litery są elementarnie modusami wypowiadania się, artykulacji, to *sefirot* – jako odróżnialne od liter – pozostają niewyrażalne, nieartykułowane ze swojej natury (tenże, *Sefer Yetzirah*…, s. 26).

[167] Podobnie powie Scholem w swojej *Kabbalah*, s. 24. Również Idel orzeknie, że o ile konwergencję pomiędzy *sefirot* a bóstwem zauważyć się da już w najstarszych źródłach żydowskich, o tyle nie ma większych podstaw, aby wnioskować o istotowej jedności i ekwiwalencji między *sefirot* – „liczbami" a stwórcą (Jahwe) czy też bożą manifestacją (zob. M. Idel, *Historical Intro-*

ostateczne odrzucenie i takiej hipotezy, a to chociażby ze względu na fakt, iż owa pierwotna dekada *sefirot* konstytuuje na stronach pisma pewną rzeczywistą transnaturalną, teomorficzną, boską jedność[168].

Optyka precyzyjnie ujętego izomorfizmu *sefirot* i rzeczywistości boskiej (*'acmut* Boga) będzie natomiast dominować w post-*jeciratycznej* żydowskiej refleksji mistycznej. Przeformułowanie „numerycznych" *sefirot* w integralną część nadprzyrodzoności, stwórczej „pleromy", tj. bożej pełni, która objawia się w świecie, wydaje się w myśli mistycznego judaizmu reprezentatywne dla czasu pomiędzy X a XII/XIII wiekiem. Taka tendencja zaznaczać się też będzie w hebrajskich mistycznych tekstach z tego okresu, począwszy od prac Szabataja Donnolo[169] i Salomona ibn Gabirola[170] (na którego wpłynął swoją nauką Sa'adija Ga'on)[171], aż po późniejsze, klasyczne już, dzieła kabały.

7. WNIOSKI

Starożytna *Sefer Jecira*, stanowiąc najwcześniejsze znane dzieło ezoteryki, mistyki żydowskiej – tj., ściślej, będąc dokumentem pre-kabalistycznej ezoteryczno-mistycznej teozofii i filozofii judaizmu – zdecydowanie zasługuje na uwagę badaczy, i to zarówno hebraistów oraz judaistów, jak i teologów, religioznawców czy historyków. W zakresie badań znaleźć powinno się tło historyczne i kulturowe procesu powstawania owego traktatu, które niewątpliwie wywarło przemożny wpływ na autora (-ów) utworu, podobnie jak i sama doktryna księgi, która pozostaje wymagająca z uwagi na silne zawoalowanie treściowe, czyniąc wiele, niebezpośrednich, odniesień do nauk religii mojżeszowej, głównie w jej mistycznym, ezoterycznym wydaniu. Obszar badawczy związany z *Sefer Jecira* pozostaje bowiem na gruncie polskich badań ciągle mało zagospodarowanym terenem. Niniejszy artykuł, prezentujący rozbudowany rys historyczny oraz bibliograficzny księgi, wyznaczać może wstęp do dalszych rozważań i badań nad tekstem, będąc przede wszystkim pomocny historykom i teologom[172].

---

duction, w: Joseph Gikatilla, *Gates of Light. Sha'are Orah*, transl. Avi Weinstein, Walnut Creek, California 1994, s. XXV).

[168] „Dziesięć sefir nicości. Wetknij ich koniec w ich początek – tak płomień jest związany z żarzącym się węglem, bowiem Pan jest Jeden i nie ma drugiego. A wobec jednego, cóż ty liczysz?" (akapit 1.7.) [*Sefer Jecira czyli*…, s. 89]; „Oto dziesięć sefir nicości: jeden Duch Boga Żywego" (akapit 1.14.) [tamże, s. 97].

[169] Zob. Elliot R. Wolfson, *The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in His Sefer Hakhmoni*, „Jewish History", vol. 6: 1-2 (1992), s. 281-316.

[170] Zob. M. Idel, *Sefirot me-'Al Sefirot*, *Tarbiz* LI, 1982, s. 278-280.

[171] Za: tenże, „Historical…", s. XXV.

[172] Powyższy tekst stanowi fragment nieopublikowanej pracy magisterskiej autorki pt. *Kategoria sefirot w pre-kabalistycznej i wczesnokabalistycznej żydowskiej teozofii mistycznej*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Kazimiery Mikoś, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2010.

SUMMARY

The article presents the history of the *Sepher Yetzirah* (*Book Yetzirah*, *Yetzirah Book*) – the earliest written work of Jewish mysticism or esoterism. *Sepher Yetzirah* arose in the first centuries A.D., so the prevalent opinion that it exemplifies the kabbalistic writing is false (viz. Kabbalah is the branch of Jewish mysticism/esoterism which came into being around XII century).

The article deals with the hypotheses about the time the treatise was written, the problem of the authorship of the book, it analyses the title and presents the main ideas of this influential work – *Sefer Yetzirah* played namely an enormous role in the whole Jewish mystical, esoteric system of thought. Apart from *Sefer ha-Zohar* and *Sefer ha-Bahir*, the *Book Yetzirah* was the fundamental book which was explored and widely commented by a great number of kabbalists. For this reason the article briefly characterizes also the Jewish commentators of the book, as well as takes up the question of the variety of versions and editions of *Sepher Yetzirah*, and, besides, contains the information about the translations of the book (written in various languages).

Furthermore, the present text describes the structure of the work and gives the characteristic of each *yetziratic* chapter, placing emphasis on the role playing in the *Yetzirah Book* by the concept of ten sephiroth and twenty two letters of Hebrew alphabet. The article is also noted into bibliographical guidelines on the presented topic.

Key words:

Sepher Yetzirah, *Book Yetzirah*, *Yetzirah Book*, Jewish mysticism, Jewish esoterism, Judaism, Kabbalah, kabbalists

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Pięcioksiąg w Biblii. Analiza struktury retorycznej kanonu

Pentateuch in the Bible. Analysis of the Rhetorical Structure of the Canon

Biblia ma długą historię powstawania, a historia ta związana jest nierozerwalnie ze wspólnotą, która swoje własne dzieje rozpoznała jako objawianie się Boga. Wspólnota ta czuła się odpowiedzialna za zapamiętanie i przekazanie tych epizodów dziejowych, które rozpoznała jako Objawienie; ale także czuła się także upoważniona do dokonywania ich interpretacji tak, aby były zrozumiałe i miały odniesienie do aktualnej sytuacji. Proces narastania tekstu (interpretacja wewnętrzna) ustał, kiedy rozpoznano zakończenie aktu Objawienia[1], natomiast o wiele dłużej trwał proces kompozycji (interpretacja zewnętrzna). Procesy tworzenia kanonów dokonywały się równocześnie z procesami podziałów i kształtowania się różnorodnych wspólnot, wyrastających z takiego rozumienia Objawienia.

Rozpoczynający *Pismo Święte* pięcioksiąg[2], jest dziełem uznawanym na ogół za pierwszy zbiór kanoniczny, a dwie wspólnoty pochodzenia żydowskiego – samarytanie i karaimi – uznają go za jedyny tekst sakralny. Dwie inne wspólnoty – chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny – przyjmują szerszy kanon, który wprowadza pięcioksiąg w nowy kontekst interpretacyjny[3]. Kanoniczna pozycja tego

[1] Dla wspólnot żydowskich proces ten był sukcesywny: 1* dzieje bezpośredniej i nadzwyczajnej ingerencji Jahwe, której skutkiem było powstanie Izraela jako ludu; 2* dzieje tego ludu w jego naturalnym środowisku geograficznym i kulturowym; 3* refleksja nad działaniem Boga w aktualnej sytuacji historycznej. Dla chrześcijaństwa: 1* dzieje Izraela jako przygotowanie do wydarzenia Jezusa Chrystusa; 2* wydarzenie Jezusa Chrystusa i powstanie Kościoła.

[2] Używam małej litery, gdy dotyczy tylko jednostki literackiej; wtedy, gdy mówię o zbiorze kanonicznym, piszę nazwę z dużej litery, kursywą. Podobną zasadę stosuję do terminu „tora" – nazwę kanonu piszę z dużej litery, kursywą, z małej litery natomiast, gdy chodzi o zespół przykazań.

[3] O tym, jak kanon narzuca interpretacje: J. Barton, *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity*, Louisville 1997; G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg 2001, szczeg s. 15-37.

dzieła jest jednak różna w każdym z kanonów *Pisma Świętego*, w Biblii żydowskiej (BH) i w Biblii chrześcijańskiej (ST-NT)[4]. Wybieranie przez wspólnoty konkretnych tekstów, ich opracowanie i kompozycja[5], zakończyły się utworzeniem różnych kanonów *Pisma Świętego*. Analiza struktury kanonu może zatem rzucić światło na podłoże doktrynalne każdej z nich[6].

W judaizmie pięcioksiąg, noszący nazwę *Tora*[7], został wyodrębniony jako dzieło o wyższym stopniu natchnienia aniżeli pozostałe Księgi[8]. W życiu religijnym wspólnoty *Tora* jest fundamentalnym dziełem, na podstawie którego uzasadnia się prawo kierujące życiem codziennym (*Halacha*)[9], które w judaizmie ma

---

[4] Dyskurs na temat wzajemnej zależności tych kanonów omawiają: J. Schaper, *The Rabbinic Canon and the Old Testament of the Early Church*, w: *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR), held in Leiden 9-10 January 1997*, A. van der Kooij, K. van der Toorn (red.), Leiden 1998, s. 67-77; Z. Zevit, *The Second-Third Century Canonization of the Hebrew Bible and its Influence on Christian Canonizing*, w: *Canonization and Decanonization….*, s. 133-160. Obydwa artykuły zawierają bogatą bibliografię.

[5] Zagadnienia procesów kanonizacji i ukształtowania kanonów: B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, s. 46-83; *From Sacred Story to Sacred Text*, J.A. Sanders (red.), Philadelphia 1987; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford 1988; F.M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 1998; J. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden 1998; P.R. Davies, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Westminster 1998; A. van der Kooij, *The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem*, w: *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held in Leiden 9-10 January 1997*, Leiden 1998, s. 17-40; S. Dempster, *Form Many Texts to One. The Formation of the Hebrew Bible*, w: *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honor of Paul-Eugene Dion*, P.M.M. Daviau, J.W. Wevers, M. Weigl (red.), Sheffield 2001, s. 19-56; *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, L.M. McDonald, J.A. Sanders (red.), Peabody 2002; T. Stanek, *Biblia na tle pism sakralnych ludów ościennych*, PStT 24 (2010), s. 7-22.

[6] Ch.R. Seitz, *Word Without End. The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Waco 2004, s. 61-74 (*Old Testament or Hebrew Bible? Some Theological Considerations*); J. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, Louisville 1993; *Hebrew Bible or Old Testament. Studying the Bible in Judaism and Christianity*, J.J. Collins, R. Brooks (red.), Notre Dame 1990; Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008.

[7] Termin ten pochodzi od rdzenia ירה *pouczenie, instrukcja, zasady życia*, itp. Szerzej: R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, s. 38-48.

[8] Odzwierciedla to także liturgia synagogalna, w której *Torę* odczytuje się wyłącznie ze zwoju. Zwój przygotowywany jest przez skrybę w stanie czystości rytualnej, a sam tekst musi być napisany bezbłędnie, na czystym rytualnie pergaminie. W odniesieniu do pozostałych Ksiąg BH nie ma potrzeby stosowania takiego rygoru, gdyż teksty te mogą zawierać błędy na poziomie słownictwa, pochodzące od ludzi, mówiących z Bożego natchnienia. Teksty ze zbiorów *Proroków* i *Pism* w synagodze odczytuje się z kodeksów, a nie ze zwojów, żeby nie pomylić rangi sakralności.

[9] Prawo normujące postępowanie wyrażone jest w *Misznie*, *Tora* natomiast daje podłoże reinterpretacji przepisów *Miszny*. Zwięzłe omówienie znaczenia *Tory* i *Miszny* w judaizmie: B.D. Sommer, *Unity and Plurality in Jewish Canons. The Case of Oral and Written Torahs*, w: *One Scriptu-*

wymiar kultyczny. Pięcioksiąg w wierze żydów jest rozumiany jako dzieło w całości przekazane Mojżeszowi przez Boga na górze Synaj, stąd każde słowo i każdy znak (por. Mt 5,18) pochodzi bezpośrednio od Niego. W chrześcijaństwie pięcioksiąg został wkomponowany w szerszy kontekst *dzieła historycznego*, jednak wciąż jest traktowany jako dzieło wyróżnione[10]. W dwuczęściowej Biblii chrześcijańskiej, ST-NT, pięcioksiąg zapoczątkowuje historię świętą, ukazując inicjatywę Boga, która ostateczne spełnienie uzyskała w osobie Jezusa Chrystusa.

Nowy Testament, odnosząc się do całości *Starego Testamentu* (np. Łk 24,27), rozróżnia podział aktualnie znanego kanonu na podzbiory. W odniesieniu do pięcioksięgu Ewangelie używają terminu *Prawo* lub *Prawo Mojżeszowe*, a do pozostałych kanonów stosuje nazwy *Prorocy* lub *Prorocy i Pisma* (np. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; J 1,17). W chrześcijańskiej recepcji i w interpretacji tego dzieła więcej uwagi kieruje się jednak na opowieści, toteż nie przypadkiem dzieło to nazywane jest *Pięcioksięgiem*, a nie *Torą*, i nie przypadkiem w nowożytnej egzegezie podejmowano wielokrotnie próby odejścia od tej formy podziału[11]. Tradycja biblijna nigdy jednak nie zanegowała specyficznych właściwości pięcioksięgu, co najwyraźniej widać w *Komentarzach* i *Wprowadzeniach*, które zwykle wyodrębniają go jako samodzielną część kanonu.

Bogata i specyficzna struktura retoryczna pięcioksięgu[12] sugeruje, że także kompozycja żadnego z kanonów nie jest przypadkowa, ale stanowi dzieło przemyślane i celowe. W kanonach chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego pięcioksiąg nie kończy definitywnie objawienia, ale zapoczątkowuje historię świętą,

---

re or Many. Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives. Oxford 2004, s. 108-150 (bogata bibliografia). Opisując „kanon" w judaizmie Sommer ustala następującą (dwupoziomową) hierarchię: *Tora – Miszna*; *Prorocy – Pisma – Gemara*.

[10] Widać to zarówno w *Komentarzach* czy *Wprowadzeniach*, ustawiających pięcioksiąg jako samodzielną część *ksiąg historycznych*, jak i w przekładach *Pisma Świętego*. Trend ten jest znacznie silniejszy współcześnie, aniżeli w ubiegłych stuleciach.

[11] Zaproponowana przez Ewalda 1831 koncepcja sześcioksięgu, następnie dyskutowana przez Kuenena (1886) i von Rada (1938), wynikała z logiki wypełnienia obietnicy nadania ziemi, która spełnia się dopiero w *Księdze Jozuego*. Podejście to zmienia się jednak na przestrzeni ostatnich dekad; np. *Interpreter's Bible Dictionary* (1962) poświęca zagadnieniu sześcioksięgu długi artykuł, ale w *Anchor Bible Dictionary* (1992) brakuje tego pojęcia. Por. Th.C. Roemer, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*. JBL 119/3 (2000), s. 401-419. M. Noth, odkrywszy podobieństwa pomiędzy zbiorem *Proroków Pierwszych* a *Księgą Powtórzonego Prawa* zaproponował *czteroksiąg*, powstały przez oderwanie tej ostatniej. Knierim dostrzegając jedność Wj – Pwt, wyłączył *Księgę Rodzaju*. Mayes, wyodrębnił *trójksiąg* – Rdz, Wj, Lb – który wg niego stanowi wstęp do *Księgi Powtórzonego Prawa*. Zwięzłą historię badań przedstawia: J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*. London 1992, s. 1-30.

[12] J.H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*. Grand Rapids 1992; J.W. Watts, *Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch*. JSOT 68 (1995) 3-22; T.E. Fretheim, *The Pentateuch*. Nashville 1996; T. Stanek, *Przesłanie Tory w perspektywie synchronicznej*, SSHT 40/2007, s. 5-23. Strukturę retoryczną pięcioksięgu kompleksowo aktualnie analizuję w pracy, pod roboczym tytułem: *Teologia struktury retorycznej pięcioksięgu*.

która ostateczne spełnienie uzyska dopiero w – Bogu wiadomej – przyszłości. Zapowiedź Mojżesza: *proroka jak ja ześle wam Bóg* (Pwt 18,18) otwiera go ku przyszłości, nieznanej jeszcze ludziom, ale oczekiwanej w wierze. Refleksja na temat kształtu tej przyszłości tworzy dalszy ciąg *historia sacra*, ujętej w opowieści i przepowiednie prorockie, modlitwy i refleksję mądrościową, mające za zadanie przygotować lud wybrany do tej przyszłości[13].

Artykuł jest próbą odczytania przesłania kompozycji *Pisma Świętego*, z perspektywy pytania o miejsce i znaczenie pięcioksięgu w każdym z dwu kanonów religii pobiblijnych, *Biblii Hebrajskiej* (BH) i *Starym Testamencie* (ST). Na ogół w literaturze starożytnej mówi się o trzyczęściowym podziale *Pism Świętych*, jednak spisy Ksiąg przynależących kanonu są niejednolite, stąd, zarówno podział BH jak i ST nie stoi w radykalnym konflikcie z tymi przekazami[14]. Wyraźnie natomiast rysuje się odmienność doktryny wspólnot, posługujących się tymi kanonami.

Rozpoczynam od zwięzłego szkicu na temat struktury retorycznej pięcioksięgu, a następnie omawiam strukturę retoryczną Biblii Hebrajskiej (BH) i Starego Testamentu (ST), próbując odczytać zamysł teologiczny każdego z nich. Kolejność przedstawienia tych kanonów w artykule jest podyktowana przejrzystością, a nie chronologią powstawania.

PIĘCIOKSIĄG – RETORYKA KOMPOZYCJI

Szczególną właściwością pięcioksięgu jest jego zakończenie, które kończy się *obietnicą*, a nie spełnieniem[15], choć tematyka całego dzieła osadzona jest na

[13] Intensywność tej refleksji i jej znaczenie religijne ujawnia się poprzez bogactwo pism z okresu II świątyni, kanonicznych i pozakanonicznych, wyrastających z tematyki pięcioksięgu. Istnienie tych pism pozwala dostrzec, jak ważny był to problem dla potomków *religii starożytnego Izraela*, którzy utworzyli wiele wspólnot, opartych o różne interpretacje tej – zapowiedzianej przez Boga – przyszłości. Wiele pism pozakanonicznych z tego okresu nie zachowało się w ogóle, a znaczna część tylko fragmentarycznie. Najważniejsze z nich zebrane w tomie: *Apokryfy Starego Testamentu*, R. Rubinkiewicz (opr. i wstępy), Warszawa 1999. Bogactwo dyskursu okresu II świątyni w odniesieniu do pięcioksięgu prezentuje: J.L. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It Was in the Start of the Common Era*, Cambridge Masch., 1998.

[14] Wielu badaczy poddaje pod dyskusję wcześniejszą opinię, że LXX reprezentuje tzw. „judaizm hellenistyczny", w przeciwieństwie do „judaizmu palestyńskiego", który miałby być reprezentowany przez BH. LXX odzwierciedla inną, być może nawet wcześniejszą, wersję kanonu. Szerzej: J. Trebolle Barrera, *Origins of Tripartite Old Testament Canon*, w: *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, L.M. McDonald, J.A. Sanders (red.), Peabody 2002, s. 128-145; E. Tov, *The Status of Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible.: The Relevance of Canon*, w: *Canon debate*, L.M. McDonald, J.A. Sanders (red.). Peabody 2002, s. 234-251; J.P. Sanders, *The Issue of Closure in the Canonical Process*, w: *Canon debate*, L.M. McDonald, J.A. Sanders (red.). Peabody 2002, s. 252-263; N.S. Lee, *Cohesion in the Books of the Hebrew Bible and its Interpretation*, JOTT 15 (2003), p 1-26.

[15] Clines mówi wprost, że przesłaniem pięcioksięgu jest *niespełnienie*; Izrael wychodzi „nie z domu" i „do domu" nie dochodzi. D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.

obietnicy. Pierwsza obietnica padła już *w ogrodzie* (Rdz 3,15b), po zniszczeniu przez człowieka doskonałego świata (Rdz 3,16-19) i była przez Boga ponawiana wobec kolejnych postaci (Noe, Abraham, Izaak, Jakub, cały Izrael, Aaron i jego synowie). Obietnice składane przez Boga patriarchom Izraela dotyczyły: potomstwa, ziemi i Bożej opieki. Zakończenie opowieści przed wejściem do ziemi obiecanej – a więc brak spełnienia jednej z obietnic – było tak intrygujące dla wielu egzegetów, że czasami dla uzyskania pełnej wizji teologicznej proponowali dołączenie Księgi Jozuego[16].

Wyodrębnienie pięcioksięgu jako samodzielnego *kanonu* sprawia, że jego zakończenie nabiera szczególnego wyrazu – lud, w pełni gotowy do wejścia do swej ziemi, pozostaje wciąż po drugiej stronie Jordanu. Treść opowieści ukazuje, że nie ma żadnych obiektywnych przeszkód do przekroczenia brodu – lud jest przygotowany przez Boga i przez Mojżesza, po śmierci Mojżesza liderem został Jozue, jego sługa, któremu wszyscy *są posłuszni* – a jednak ziemia obiecana pozostaje wciąż w sferze obietnicy i nadziei. Struktura retoryczna podpowiada jednak o wiele głębsze znaczenie – zawiera się ono w dwu motywach: *życia i śmierci* oraz *wygnania i powrotu*. Obydwa motywy stanowiły sedno opowieści o stworzeniu świata i w tym kluczu należy odczytać zakończenie pięcioksięgu[17].

Śmierć Mojżesza, najważniejszego bohatera opowieści, kończy pięcioksiąg podobnie, jak śmierć Jakuba zakończyła pradzieje ludu Izraela. Niezwykle silna obecność motywu śmierci w narracji pięcioksięgu (Rdz 3,19; 4,4; 6,7; 11,32, itd.), nawiązuje do pierwszego pouczenia, ostrzegającego przed śmiercią (Rdz 2,17)[18]. Ale tak, jak *w ogrodzie* śmierć nie miała „ostatniego zdania", tak też w nie ma go w zakończeniu pięcioksięgu – kończy go przepowiednia Bożej ingerencji w dzieje. „Materia" tej ingerencji nie została jednoznacznie zwerbalizowana, a sposób jej wypowiedzenia jest bardzo subtelny: *Jozue, syn Nuna, pełen był ducha mądrości, gdyż Mojżesz włożył na niego ręce. Izraelici byli mu posłuszni*

---

[16] Przykładem kompleksowej refleksji teologicznej, opartej na tej koncepcji, jest: G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986. Różne zasady interpretacji Biblii, prowadzące do powstawania różnych szkół teologii biblijnej omawiają: J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*. Louisville 1996; *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*. Grand Rapids 1999; J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*. Minneapolis 1999; E.S. Gersternberger, *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis 2002.

[17] Ten klucz podpowiada także tradycja liturgiczna judaizmu, gdy od razu po zakończeniu całego cyklu czytań, w tej samej liturgii, wprowadza odczytanie opisu pierwszego dnia stworzenia. *Tora* zatem symbolicznie wprowadza uczestnika liturgii do *doskonałości początku*, która zostanie osiągnięta w Bogu znanej przyszłości.

[18] Motyw *śmierci* i *życia* retorycznie wyrażono przez wprowadzenie genealogii, które symbolicznie ujmują dzieje. W genealogii przedpotopowej (Rdz 5) życie każdego z patriarchów kończy się stwierdzeniem: *i wtedy umarł*. W genealogii Szema (Rdz 10,10-26), zbudowanej według analogicznej struktury, końcowa fraza brzmi: *miał synów i córki*. Ukierunkowanie na Abrahama i Izraela jest ukierunkowaniem *na życie*, utracone przez *adama*, czyli pierwotną ludzkość.

i wypełniali to, co PAN nakazał Mojżeszowi (Pwt 34,9)[19]. Posłuszeństwo, oczekiwane przez Boga od *adama*[20], zostało już zrealizowane przez Izraela, otwierając się na *życie*, darowane człowiekowi w stworzeniu.

Motyw wygnania i powrotu w retoryce pięcioksięgu został ujęty w obrazie drogi. Opowieść o stworzeniu kończy się obrazem *wygnania* człowieka z ogrodu i zamknięciem bramy od *wschodu*, a opisane dzieje pięcioksięgu to *droga*. U początków ludzkości wiedzie ciągle *na wschód* (np. Rdz 3,24; 4,16; 10,30; 13,11), a pierwszy ruch ku zachodowi zakończył się klęską ich przedsięwzięcia (Rdz 11,2.8). Droga Teracha, który podjął decyzję o wyjściu z Ur do Haranu (Rdz 11,31-32), zakończyła się jego śmiercią[21]. Dzieje patriarchów Izraela wyznaczają wędrówki w kierunku południe-północ, obrazujące podążanie za wezwaniem Boga i drogi powrotu do ziemi rodowej[22]. Droga Izraela z Egiptu wiedzie w różnych kierunkach, ale zakładane wejście do ziemi obiecanej to droga na *zachód*. Opowieść kończy się jednak w tym czasie i miejscu, gdy Izrael stoi u brodu na Jordanie – bramy do *miejsca odpoczynku* (נוה מנחה), położonego *na zachód* od miejsca obozowania.

Gdyby nie było dalszych Ksiąg kanonu, stwierdzenie o *posłuszeństwie* Izraela ukazywałoby, że znalazł się nowy *adam*, gotów wypełnić Boże przykazania, a tym samym, zamysł Boga wobec całego stworzenia. Dołączenie pozostałych części opisuje nieposłuszeństwo Izraela, ale także kolejne Boże interwencje i nowe Jego dzieła na rzecz swego ludu i całego świata. Nowe motywy poszerzają i precyzują tematy historiozbawcze pięcioksięgu, wskazując na konieczność interpretacji eschatologicznej. W zakończeniu ukazującym Izraela gotowego do przejścia Jordanu w kierunku *na zachód*, też należy widzieć aspekt eschatologiczny. Symboliczne rozumienie historii tam opisanej podpowiada, że życie ludzkie na tej ziemi, jest wciąż obozowiskiem, w którym czeka się na przekroczenie „bramy".

PIĘCIOKSIĄG W KANONIE BH[23]

Dwie pozostałe części Biblii Hebrajskiej – *Prorocy* oraz *Pisma* – nawiązują wyraźnie do pięcioksięgu, zarówno w treści, jak i w formie, rozwijając niektóre

[19] Źródło: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa, Święty Paweł 2005. Wszystkie cytaty za tym wydaniem.

[20] Używam małej litery, aby zaznaczyć, że chodzi o postać eponimiczną, a nie o realną osobę.

[21] Zwykle Ur chaldejskie (Rdz 11,31) identyfikuje się z miastem sumeryjskim, a wtedy droga prowadzi w kierunku zachodnim, ale z odchyleniem na północ. Ciekawą propozycją jest usytuowanie Ur Chaldejskiego w miejscu dzisiejszego miasta Urfa (L. Möller, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, Warszawa 2002, s. 24-32), a wtedy droga Teracha wiodłaby *na wschód*. Każda z lokalizacji daje podstawy do objaśnienia symbolicznego.

[22] T. Stanek, *„Negev" in Gen 13,1 – Translation and Interpretation*, PStT 24 (2010), s. 67-72.

[23] Dla celu tego artykułu posługuję się wydaniem: תורה נביאים כתובים (TaNaKh), Jerusalem, Koren Publishers 2005, używanym we współczesnym Izraelu, a także powszechnym w judaizmie. Układ kanonu w BHS jest nieco inny.

wcześniejsze wątki (np. uniwersalizm zbawczego działania Boga, więź Boga z pozostałą ludzkością, ludzki grzech i Boża sprawiedliwość, pośrednictwo w relacji do Boga, rytuały a etos, rytuały a więź z Bogiem).

Zbiór *Proroków* rozpoczyna się wzmianką o istniejącej już *Torze* wskazując, że medytacja nad nią ma być źródłem sukcesów, zasadą i celem działalności Jozuego (Joz 1,6-8), kończy się natomiast wezwaniem: *Pamiętajcie o Prawie Mojżesza, mego sługi* (Ml 3,22). Całość dzieli się na dwa pod-zbiory po 4 Księgi: *Prorocy Pierwsi* (Joz, Sdz, 1-2Sam, 1-2Krl) i *Prorocy Ostatni* (Iz, Jr, Ez, 12-tu Proroków Mniejszych)[24]. Rozróżnienie na *Proroków Pierwszych* i *Proroków Ostatnich* dokonane zostało nie tyle na podstawie chronologii, ile na podstawie tematyki i przesłania, jakkolwiek każdy ze zbiorów zachowuje chronologię wydarzeń.

Zbiór *Proroków Pierwszych* ma charakter narracyjny i stanowi kontynuację dziejów opisanych w pięcioksięgu, ujmując zapis dziejów ludu wybranego, od podboju Kanaanu do niewoli babilońskiej. W takim ujęciu widać wyraźne dążenie do symboliki – rozpoczyna się wejściem do ziemi obiecanej, a kończy wyjściem na wygnanie. Pomiędzy tymi dwoma biegunami rozciąga się historia ludzkiej wspólnoty, *Ludu Jahwe*, w której centrum stoi ustanowienie kultu w Jerozolimie (2Sam 6) i wybudowanie wspaniałej świątyni (1Krl 5,19-8,11).

Izrael w tym dziele jawi się jako wspólnota polityczna, w przeciwieństwie do historii Patriarchów i historii Izraela w pięcioksięgu, gdzie stanowił wyłącznie wspólnotę etniczną. Życie Izraela przed powstaniem monarchii i działalność królów oceniona została w świetle prawa Mojżeszowego i jawi się jako jedno pasmo nieposłuszeństwa i zaniedbań. Wygnanie było zatem nieuchronną konsekwencją tegoż postępowania, tak, jak nieuchronną konsekwencją było wygnanie *adama*.

Dzieło to jest jednak nie tylko prostą kontynuacją dziejów Izraela, ale nade wszystko kontynuacją Objawienia, pozostającą w nierozerwalnym związku z Objawieniem zawartym w pięcioksięgu. Budowa świątyni i centralizacja kultu to wyznaczenie *miejsca*, obrazujące zmianę statusu ludu. Zbudowanie świątyni, poprzedzone opisami podbojów i przejęcia w posiadanie ziemi, pól i miast, ukazano jako spełnienie Bożej obietnicy, ale także jako nową obietnicę, dotyczącą więzi pomiędzy Bogiem a ludem w osobie króla, *Bożego Syna*. Utworzenie monarchii można odczytywać jako redefinicję i pogłębienie refleksji nad postacią Mojżesza, który był typem *Pośrednika*. Na starożytnym Bliskim Wschodzie

---

[24] Układ kanonu *Proroków Ostatnich*: 3-ch proroków większych i 12-tu mniejszych, stanowi analogię do 3-ch Patriarchów i 12-tu pokoleń Izraela. Cały kanon: 4 księgi „opowieści historycznych" + 4 księgi mów prorockich, wskazuje na biegłość artysty który je stworzył; *Remarkable that former and latter prophets are group together*: S. Dempster, *„Torah and Temple" and the Contours of the Hebrew Canon*, cz. II. Tyn 48.2 (1997), s. 194-197 (191-218).

funkcja pośrednika pomiędzy bóstwem a ludem wiązała się z instytucją króla, do którego należało prawodawstwo, sądownictwo i kult[25]. Opowieść pięcioksięgu ukazuje, jak dwie ostatnie funkcje zostały przekazane innym postaciom: starszyźnie (Wj 18,25-26; Pwt 1,9-18) i rodowi Aarona (Wj 28-29; Kpł 8-9; Lb 6,22-27), uniemożliwiając prostą identyfikację Mojżesza z instytucją króla.

Postać króla w tym dziele pojawia się jako centralna, ale nie ma on władzy prawodawczej i podlega całkowicie prawu Mojżesza. Pośrednictwo króla w religiach ludów ościennych sięgało znacznie dalej, aniżeli funkcje kultowe i społeczne. Król, jako *syn boski*, był tym „kanałem", przez który boska energia była udzielana ziemi i boska sprawiedliwość na ziemi realizowana. Zamieszkiwanie w swojej ziemi, zbudowanie świątyni i ustanowienie monarchii, przywołało konieczność radykalnego rozstrzygnięcia rozumienia instytucji króla. Problematyka ta – obok motywu posłuszeństwa prawu Mojżesza – przewija się przez cały kanon *Proroków Pierwszych*[26], a jej podjęcie pozwoliło na rozwinięcie pytań o pośrednictwo pomiędzy transcendentnym Bogiem, a ludem i ziemią. Zależność króla od wcześniejszego *prawa* daje niezwykle silne połączenie pomiędzy instytucją króla i prawem nadanym przez Mojżesza, ale także pomiędzy *Synajem a Syjonem*[27]. Ukierunkowanie dziejów królestwa na dynastię Dawida obrazuje dalszy proces wybierania i zapoczątkowuje nowy etap Objawienia.

Zakończenie *Proroków Pierwszych* (2Krl 24,18-25,26) nawiązuje do zakończenia opisu stworzenia (Rdz 3,23-24) – w jednej i w drugiej opowieści, sprzeniewierzenie się bohatera Bożym pouczeniom doprowadziło do konieczności opuszczenia miejsca dla niego przeznaczonego. Ale jak w opisie stworzenia, Bóg nie pozostawił człowieka samotnego po jego upadku, ale okazał mu współczucie i opiekę (Rdz 3,21), tak też i w zakończeniu tego kanonu brzmi nadzieja – żywotność dynastii Dawidowej (2Krl 25,27-30). Wyraźna opieka Boga nad jego niewiernym ludem niesie nadzieję, ale przyszłość pozostaje niedopowiedziana; pozostaje właśnie tylko jako *nadzieja*, podobnie, jak w zakończeniu *Tory*. Brak eksplikacji w słowach kieruje myśl ku tajemnicy i potędze przyszłego Bożego dzieła, które całkowicie przekracza zdolność percepcji ludzkiej.

Kanon *Proroków Ostatnich* podejmuje mnogość zróżnicowanych wątków, które pojawiły się już wcześniej, zarówno w strukturze retorycznej, jak i w tre-

---

[25] H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature,* Chicago 1948; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London 1976; S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, London 1992, s. 52-103, H. Wilson, *Lud Faraonów. Od wieśniaka do dworzanina*, Warszawa 1999, s. 199-219.

[26] O koncepcji króla i świątyni w retoryce BH: T. Stanek, *Biblijna koncepcja króla i świątyni. Unikalność myśli religijnej Izraela*, w: *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych kultur i religii*, P. Muchowski, M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spano (red.), Warszawa 2008, s. 111-126.

[27] Por. J.D. Levenson, *Sinai & Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York 1987.

ści. Kolekcja składa się głównie z *mów prorockich*, często w formie poetyckiej, a problematyka tam poruszana dotyczy kultu i etosu wspólnoty Izraela. Czasowo obejmuje okres zarówno przed niewolą babilońską, jak i krótko po niej, a geograficznie odnosi się głównie do Jerozolimy i ziemi judzkiej, ale niektóre mowy usytuowane są w Izraelu północnym (np. Amos), a nawet na wygnaniu w Babilonii (np. Ezechiel).

Kolekcję rozpoczyna *Księga Izajasza*, która czasowo obejmuje całość dziejów opisanych w tym zbiorze – od monarchii Izraela, aż do eschatologicznego wypełnienia, *nowego nieba i nowej ziemi*, natomiast pozostałe Księgi koncentrują się wokół pojedynczych epizodów dziejowych. Można w takim układzie dopatrywać się nawiązania do *Tory*, rozpoczynającej się całościową wizją, która pojawiła się w opisie stworzenia, a potem została rozwinięta w bardziej szczegółowych ujęciach. Eschatologia zawarta w treści *Księgi Izajasza* i w imieniu autora, powraca jakby do *początków*, ukazując uniwersalizm zbawczego dzieła Boga. W całym zbiorze, w treści mów prorockich wyeksponowano kwestie sprawiedliwości oraz zbawczą interwencję Boga, ukazaną na dwu płaszczyznach – wydarzenia dziejowego i obietnicy. Imiona proroków też mają znaczenie symboliczne[28], podobnie jak układ Ksiąg i ich zakres treściowy.

Całość została ujęta w ramy – otwiera go poetycki utwór, który jest skargą Boga nad niewiernością Jego ludu i wezwaniem do nawrócenia (Iz 1), a zamyka wezwanie do wierności prawu Mojżesza oraz zapowiedź zbawienia (Ml 3,22-24). Księgi *Proroków Ostatnich* – w formie epizodów z życia społeczności Izraela – ukazują relację do prawa Mojżeszowego, a ich tematyka koncentruje się wokół kwestii ziemi – warunków zamieszkiwania i możliwości jej utraty (Jr), a także warunku jej odzyskania (Ez, Iz) oraz kwestii kultu i moralności (Am, Oz). Zbiór ten rozwija także problematykę roli i miejsca króla (Iz, Za, Ml), postawioną przez zbiór *Proroków Pierwszych*, wskazując coraz wyraźniej na pojawienie się *Mesjasza*. Silnie wyeksponowana tematyka świątyni i króla (Jr, Za, Hg, Ml) dotyczy roli w życiu wspólnoty i ukazana jest często jako dar, wynikający wyłącznie z Bożej łaskawości. Nawiązywanie do pięcioksięgu ukazuje ekskluzywizm Izraela, natomiast wprowadzenie postaci króla i świątyni akcentuje kwestie teodycei w aspekcie uniwersalnym.

Zależność pomiędzy wątkami kanonów *Tory* i *Proroków* można także dostrzec na płaszczyźnie wątków tematycznych[29]. Kończące pięcioksiąg słowa: *nie powstał prorok jak Mojżesz* (Pwt 34,10) wskazują na koniec pewnej epoki, fun-

---

[28] Izajasz – *Zbawi Jahwe*; Jeremiasz – *Wywyższy Jahwe*; Ezechiel – *Umocni Bóg*.

[29] J. Blenkinsopp, *Prophesy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1977; Dempster zauważa, że podział na trzy części odnosi się zawsze do pięcioksięgu. *Worship, as well as prophesy, is founded on Torah, and not on the psalms*: Dempster, *From Many Texts to One* … s. 42-49; cytat, s. 44.

damentalnej dla Objawienia. Długi ciąg proroków – *którzy nie dorównują Mojżeszowi* – kontynuują je, aktualizując prawo nadane przez Mojżesza. Wyraźne powiązania strukturalne jawią się pomiędzy pięcioksięgiem a zbiorem *Proroków Pierwszych*: pierwszy w długim szeregu proroków, Jozue, przeprowadził lud przez wodę (Wj 13,17-14,31; Joz 3-4); zdjął buty przed Świętym Izraela (Wj 3,2-5; Joz 5,13-15); Eliaszowi na Horebie, podobnie jak Mojżeszowi, objawił się Bóg miłosierny (Wj 32,18-23; 1Krl 19,12); prorokini Hulda ogłosiła nadejście dnia spełnienia się przekleństw, zapowiedzianych przez Mojżesza (Kpł 26,14-39; Pwt 28,15-67; 2Krl 22,14-20).

Analogie do Tory znajdują się także w kolekcji *Proroków Ostatnich* (Iz, Jr, Ez i 12-tu), ustrukturyzowanych na sekwencjach pięcioksięgu. Księgi te, *to nie tyle historia, ile opowieść o Słowie Boga w życiu ludu*[30]. Kanon *Proroków Ostatnich* jest zbudowany jakby przez „nakładanie" – Jeremiasz kończy się zapowiedzią zburzenia świątyni i miasta, ale *Dom Dawidowy* ma być odbudowany; Ezechiel mówi o odnowie świątyni, miasta i ziemi; Izajasz rozszerza to na *nowe niebo i nową ziemię* wraz z wizją *sądu*. Apokaliptyczny obraz pojawia się także w zakończeniu księgi 12-tu *Proroków Mniejszych*, która rozpoczyna się ostrą krytyką postępowania Izraela, niezgodnego z *prawem*, a tematycznie stanowi połączenie *Tory* i *Proroków*. Wszyscy prorocy akcentują, że są następcami Mojżesza, i wszyscy stawiają dane przez Mojżesza prawo w centrum swego przepowiadania.

Trzecia (i ostatnia) część kanonu BH to *Pisma*, kolekcja tekstów o zróżnicowanej tematyce. Kolekcja ta łączy modlitwy, proroctwa, teksty historyczne i mądrościowe, zarówno w formie poetyckiej, jak i narracyjnej. Zbiór ten zawiera 11 Ksiąg, z których 5 (Pnp, Rt, Lmn, Koh, Est), ma szczególne zastosowanie liturgiczne[31]. Księgi z kanonu *Pism* treściowo i retorycznie nawiązują do dwu poprzednich zbiorów, ze szczególnym uwzględnieniem *Tory*.

Psałterz wyraźnie nawiązuje do *Tory*, zarówno podziałem na pięć Ksiąg, jak i treścią[32]. Rozpoczyna się psalmem sławiącym człowieka, który *ma upodobanie w torze Pana; nad którą rozmyśla dzień i noc* (por. Pwt 30,15-20), kończy natomiast wezwaniem do wychwalania Jahwe, Boga Izraela, do którego mają włączyć się wszystkie żywe istoty (כל הנשמה). Najobszerniejszy z psalmów, Ps 119, jest jednoznaczną apologią *Tory*, a jednocześnie, cały *Psałterz* uważany jest za dzieło Dawida i tak też bywał w historii nazywany[33]. Ważną część zajmują w nim psalmy, które wiążą się ze świątynią w Jerozolimie i celebrowanym w niej kul-

---

[30] Dempster, *From Many Texts to One* …, s. 45.

[31] Księgi te znane są pod nazwą: *Pięć Megilot*. Nazwa „megila" (od rdzenia גלה) pochodzi z faktu, że w okazjonalnej liturgii są czytane ze zwoju. Poza *Torą*, są to jedyne księgi Biblii czytane ze zwoju.

[32] N.M. Sarna, *On the Book of Psalms. Exploring the Prayer of Ancient Israel*, NY 1993.

[33] Czasami nawet cały zbiór Pism określano jako *Księgi Dawida*.

tem oraz psalmy tzw. mesjańskie, które próbują wyrazić tajemnicę mesjasza i scharakteryzować jego dzieło. Ten nurt Psałterza jest uzupełniony przez nurt *stricte* „antropologiczny", ukazujący człowieka w jego cierpieniu i radości, w nadziei, bólu, modlitwie i złorzeczeniu wrogom, rozdartego przez różnorodne uczucia wynikające z doświadczeń życiowych.

Psałterz łączy harmonijnie ekskluzywizm Izraela z uniwersalizmem ludzkiego losu i potrzebą zbawienia, przez co nawiązuje do kanonu *Proroków Ostatnich*, natomiast wyeksponowanie postaci Dawida oraz silny *bias* mesjanistyczny, rozwija te wątki z kanonu *Proroków Pierwszych*[34]. Następująca bezpośrednio po nim *Księga Przysłów*[35], przypisywana Salomonowi, potwierdza te strukturalne konotacje. Jej treścią są pouczenia i napominania, prowadzące do życia, które podoba się Bogu. Wynikają one z obserwacji życia i z kontemplacji Bożego prawa, przepojone duchem monoteizmu i wiary, doskonale dopełniają mądrościowy aspekt *Tory*. Trzecia w kolejności, *Księga Hioba*, podejmuje kwestie teodycei. W formie barwnej, poetyckiej opowieści, odnosi się do problemu niezawinionego cierpienia, w świetle radykalnego monoteizmu. Księgę tę można potraktować jako swoisty „komentarz" do opisu stworzenia, ale także jako istotny głos w dyskursie z koncepcją *nagrody i kary* za przestrzeganie/nieprzestrzeganie przykazań.

W dalszej kolejności występują księgi *Pięciu Megilot* – 5 różnych ksiąg, którym Tradycja przypisała szczególne znaczenie w liturgii i religijności judaizmu rabinicznego. Każda z nich nawiązuje do obydwu poprzednich kanonów, a w liturgii synagogalnej łączy się z czytaniami *Tory*, a trzy z nich (Pnp, Rt, Koh) dotyczą świąt wyznaczonych przez Mojżesza. *Pieśń nad Pieśniami*, czytana w pierwszy dzień Święta Przaśników, opiewa miłość oblubieńczą, która ma być metaforą miłości Boga i jego ludu. Przypisana została Salomonowi, który jest typem Mesjasza. *Księga Rut*, czytana jest w liturgii w Święto Tygodni, które ma upamiętniać otrzymanie tory na Synaju. Przesłaniem Księgi jest uniwersalizm zbawienia, który zaczyna się od Izraela, realizuje się poprzez dynastię Dawida, a ukierunkowane jest na cały świat.

Kolejna Księga, *Lamentacje*, czytana w liturgii upamiętniającej zburzenie świątyni w Jerozolimie, podejmuje wyraźnie kwestie przymierza, niewierności Izraela i wierności Boga, w perspektywie kary i nawrócenia. Pięcioczęściowa struktura Księgi nawiązuje do *Tory* i *Psałterza*. Tematem *Lamentacji* są nieszczęścia, jakie spadły na Jerozolimę – centrum kultowe i symbol tożsamości – przez najazd Nabuchodonozora, ale treść ostatecznie kieruje się ku wołaniu o *nawrócenie* – motyw nie tylko głęboko obecny w mowach Mojżesza (Kpł 26,40-42.44-45; Pwt 30,1-10), ale także stojący w centrum refleksji teologicznej okresu

---

[34] Por. S. Dempster, *Torah and Temple*…, cz. II, s. 201-207.

[35] W BHS (wyd. V), kolejność jest inna: *Psałterz*, *Hioba*, *Przysłów*.

II świątyni. Zakończenie Księgi (Lmn 5,19-22) odwołuje się do niezasłużonej łaski, płynącej z wierności Boga, zapowiedzianej przez Mojżesza (Pwt 28,68).

Pełna gorzkiej prawdy o świecie *Księga Koheleta*, czytana w Święto Nowego Roku, ukazuje znikomość ludzkich planów, ale i wielkość Boga. Księga jest zachętą do życia *w bojaźni Bożej*, a więc we właściwym sobie języku, nawiązuje do przesłania *Tory*. Formalnym autorem Księgi jest: *Kohelet, syn Dawida, król w Jerozolimie* (Koh 1,1), co wpisuje ją w ciąg mesjański, ale tematyka *bojaźni Bożej* jest niezmiernie ważnym elementem nauczania Mojżesza. Kończąca zbiór Megilot *Księga Estery*, odczytywana w Święto Purim, w formie powiastki mówi o tajemniczym i potężnym działaniu Boga, który może zniweczyć plany króla, zamierzającego wytracić Jego lud, co przypomina doświadczenia Izraela w Egipcie. Księga akcentuje znaczenie modlitwy i postu, przypominając o grzeszności i zagubieniu Izraela.

Księga Daniela, osadzona w realiach dworskiej służby wygnańców z Judy, skoncentrowana jest wokół oczekiwań mesjańskich. Jej usytuowanie, w kontekście okalających ją ksiąg, akcentuje motyw *cudownego ocalenia*, który tak silnie przejawił się w *Księdze Estery*. Historiozofia dziejów natomiast wprowadza do kwestii zniszczenia i odbudowy Jerozolimy i przywrócenia kultu Jahwe, które w tej księdze zostały ukazane jako dzieło samego Boga. Post i modlitwa, które w *Księdze Estery* przyczyniły się do ocalenia ludu, w *Księdze Daniela* ukazano jako wartość prowadzącą do zrozumienia Bożego dzieła, zapowiedzianego przez *Mojżesza i Proroków*.

Następująca po niej *Księga Ezdrasza-Nehemiasza* opisuje kilka epizodów związanych z odbudową Jerozolimy oraz restytucją kultu, toteż pięknie łączy się tematycznie z *Księgą Daniela* na zasadzie: prośba – wypełnienie. Rozpoczyna się listą repatriantów, co formalnie nawiązuje do genealogii w *Księdze Rodzaju* i *Księdze Kronik*, a jako pierwszy akt wymienia odbudowę ołtarza i świątyni. Najbardziej rozbudowane opisy to: oddalenie przez Judejczyków żon obcego pochodzenia (Ezd 9,1-10,44; Ne 13,1-3.23-30), celebracja Święta Namiotów i czytanie prawa (Ne 8,1-18) oraz celebracja Dnia Pokuty, zakończona piękną *modlitwą Nehemiasza* (Ne 9,1-37). Podstawowe wątki tego dzieła dotyczą kwestii kultu i przestrzegania Prawa Mojżeszowego[36]. Wzmiankowane konflikty z otaczającymi ludami i waśnie wewnętrzne ukazują trudności wspólnoty; koncentracja na świątyni i przepisach prawa ukazuje nowy model funkcjonowania wspólnoty, która została pozbawiona przywódcy.

---

[36] Zakaz małżeństw mieszanych, będący jednym z przykazań Mojżesza, w działalności Ezdrasza posunął się aż do rozwodów, stanął u podłoża zasady czystości etnicznej, stanowiącej jeden z filarów judaizmu rabinicznego. Księga *Prawa* czytana była *w pobliżu świątyni*, a więc tu można upatrywać pierwszy znak wprowadzenia do kultu *pism*, obok rytuałów ofiarnych.

Zbiór *Pism* kończy *Księga Kronik* – relektura całokształtu historii ludu wybranego[37]. Rozpoczyna się rozbudowaną genealogią, ale dzieje ludzkości, dzieje potomków Iszmaela i Ezawa potraktowane są powierzchownie. Autor skupił się natomiast na dziejach potomków Jakuba, które podprowadza do czasów Saula, pierwszego króla zjednoczonej monarchii. Dopiero wraz z pojawieniem się Dawida rozpoczyna się część narracyjna. Opowiadania koncentrują się na działalności Dawida i Salomona, szczególnie w zakresie organizacji kultu świątynnego, a dzieje pozostałych królów oceniają w tej perspektywie. Ukazując negatywnie kolejnych królów, opowieść otwiera się wyraźne ku *nieznanej przyszłości*, w której przyjdzie oczekiwany potomek Dawida.

Ostatni akapit Księgi, mówiący o edykcie Cyrusa, zezwalającym na powrót wygnańców i odbudowę świątyni (2Krn 36,), stanowi pewną analogię do psalmu otwierającego zbiór *Pism*, gdyż mówi o wygnaniu jako konsekwencji życia wbrew torze. Psalm 1 mówił o nieszczęściu, które może spotkać człowieka niewiernego prawu w formie warunku; zakończenie *Księgi Kronik* mówi o tym w formie opisu faktów. Kanon *Pism* kończy się słowami nadziei, tak jak każdy z poprzednich zbiorów: Pwt 34,9; 2Krl 25,27-29; Ml 3,22-24; 2Krn 36,22-23. Jest to jednak nadzieja w aspekcie eschatologicznym, a nie historycznym. *Księga Kronik*, zarówno treścią, jak i formą, nawiązuje do *Tory* – w treści podkreśla znaczenie prawa nadanego przez Mojżesza, a w formie podkreśla tajemnicę Bożej interwencji na rzecz swego ludu.

Ustalone w tradycji żydowskiej zakończenia poszczególnych części kanonu BH wskazują na dwa elementy – beznadziejną sytuację ludu wybranego oraz wzmiankę o pojawieniu się takiego „wydarzenia", które niesie nadzieję. „Wydarzenie" to nie zostało jednak rozwinięte w opowieść, ani nawet dopowiedziane wyraźnie od strony faktów dziejowych, tak, że tylko owa wzmianka pozostaje źródłem nadziei. Wydaje się, jakby autorowi zabrakło słów i zrozumienia dla opisania tego „wydarzenia" i jego konsekwencji, i pozostało mu „tylko" wyrażenie wiary. To „tylko" ma jednak taką moc, że stanęło u podłoża powstania religii, kształtującej życie niezliczonych istnień ludzkich. Zakończenie każdej z części kanonu BH, podobnie jak pięcioksięgu, wskazuje jednoznacznie na całkowitą zależność Izraela od swego Boga i Bożą opiekę nad swoim ludem, ale także na taką przyszłość, w której Bóg odmieni losy swego ludu i całego świata.

---

[37] I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian. Studies in the Chronicler, His Time, Place and Writing*, Assen 2005.

PIĘCIOKSIĄG W KANONIE ST[38]

Kanon pism *Pierwszego Przymierza* w Kościołach chrześcijańskich różni się od BH nie tylko językiem, ale także zbiorem i układem tekstów, choć także kanony poszczególnych Kościołów chrześcijańskich różnią się między sobą. Zasadnicze różnice polegają na obszerności kanonu, wynikającej z włączenia przez różne Kościoły pism, rozpoznanych jako pozakanoniczne w innych.

W artykule przedstawiam strukturę katolickiego kanonu ST, który zachował trzyczęściowy podział (wspominany w starożytnych tekstach), ale ma układ tematyczny i dzieli się na: *Księgi Historyczne*, *Dydaktyczne* oraz *Prorockie*. Katolicki kanon ST zawiera pisma, które nie znalazły się w kanonie BH (*Księgi: Judyty, 1-2Machabejskie, Syracha, Mądrości, Barucha* oraz fragmenty *Estery* i *Daniela*), nazywane wtórnokanonicznymi, powstałe oryginalnie zarówno w hebrajskim, jak i greckim[39]. Oprócz uwzględnienia Ksiąg deuterokanonicznych, istotną różnicą pomiędzy BH i ST jest także inna klasyfikacja niektórych Ksiąg spośród kanonu podstawowego. Siedem (lub sześć[40]) Ksiąg, które w Biblii Hebrajskiej należą do zbioru *Pism*, w ST zostały umieszczone w zbiorze *Ksiąg Historycznych* (*Rut*, *Estery*, *1-2 Kronik*, *Ezdrasza i Nehemiasza*) oraz w zbiorze *Proroków* (*Lamentacje*, *Daniela*)[41].

Inna koncepcja natchnienia, nie wyróżniająca pięcioksięgu sprawia, że historia opowiedziana w korpusie tekstów Rdz – 2Krl stanowi jednolitą opowieść, opisującą dzieje od stworzenia świata do niewoli babilońskiej. Włączenie *Księgi Rut* pomiędzy Księgi *Sędziów* a *Samuela*, nie wprowadza nic istotnego w chronologię opowieści, gdyż treść jej wpisuje się w opowiadaną historię. Układ kanonu wskazuje przede wszystkim na inną kwalifikację samej *Księgi Rut*, która

---

[38] Opieram się o tekst: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa, Święty Paweł 2005.

[39] Dohmen pisze: „To, że chodzi o sensowną strukturę kanonu, a nie o poszczególne księgi i ich zawartość, przejawia się w tym, że tzw. księgi deuterokanoniczne są interesujące dla chrześcijaństwa ze nie względu na specyficzną interpretację chrystologiczną czy nawet odrzucenie przez judaizm. Powodem zainteresowania jest fakt, że z przyjęciem tych Ksiąg szła w parze restrukturyzacja Biblii Izraela, która warunkuje odmienny porządek Ksiąg w judaizmie i chrześcijaństwie". Dohmen, Stemberger, dz. cyt. s. 189. Boccaccini sugeruje, że kanon BH odrzuca niektóre pisma dlatego, że stoją one w opozycji do *judaizmu saducejskiego*; G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism. From Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans 2002, szczeg. s. 73-201.

[40] Pisma Ezdrasza i Nehemiasza w BH zostały połączone w jedną Księgę; w ST są traktowane jako dwie oddzielne Księgi.

[41] Dohmen podtrzymuje hipotezę, że to, co tworzy zbiór *Pism* we współczesnej BH, było luźną kolekcją tekstów, uważanych za natchnione. W tworzeniu LXX pisma o charakterze prorockim lub historycznym włączono, zgodnie z tematyką, do istniejącego już zbioru *Proroków*. Pozostałe pisma, o charakterze dydaktycznym, zachowano jako odrębną część. Dohmen, dz. cyt., s. 176-196. Cross, sugeruje, że pierwotna tradycja łączy Rt z Sdz, a Lmn z Jer. Połączenie Rt, Lmn, Pnp, Koh, Est (zbiór Megilot) jest późniejsze i wyrasta z liturgii. Cross, *From Epic to Canon*…, s. 222-223.

z pisma dydaktycznego przekształcona została w pismo historyczne i jako takie, potraktowana jako podbudowa genealogii Dawida. Genealogia *Księgi Rut* sięga do Peresa, syna Judy, jednego z 12-tu patriarchów Izraela (Rdz 38), którego pozycja została wyróżniona w *Błogosławieństwie Jakuba* (Rdz 49,8-12), a kończy się na postaci Dawida. Tą drogą Dawid został ukazany jako potomek Abrahama, w wybranej linii Jakuba. Wprowadzenie Moabitki jako babki Dawida dyskretnie niweluje nakaz Tory, aby zachować czystość rasy, który został radykalnie podtrzymany i zastosowany w *Księdze Ezdrasza*[42].

Bezpośrednio po tej historii w kanonie ST została umieszczona dwuczęściowa *Księga Kronik* (zamykająca kanon BH), która ponownie ujmuje dzieje od stworzenia świata do niewoli babilońskiej, interpretując je z perspektywy roli dynastii Dawida. Ponowne streszczenie opowiedzianej już historii, można odczytać jako świadectwo silnej potrzeby wyeksponowania kwestii mesjańskiej. Powołanie Dawida i przymierze z nim zawarte nie anuluje teologicznego znaczenia dziejów Izraela, ale ustawia je jako wstęp do właściwego zrozumienia Bożego zamysłu. Można dopatrzeć się tutaj swoistej analogii do struktury *Tory – Tora* ustawiała dzieje ludzkości jako tło, z którego wyrastała historia Izraela, a Księga Kronik ustawia dzieje Izraela jako tło dla dynastii Dawida, z której ma pochodzić Mesjasz.

Kończąca *Księgę Kronik* wzmianka o edykcie Cyrusa otwiera się na opis epizodów, które miały miejsce po powrocie z niewoli, ujęty w dwie księgi, *Ezdrasza i Nehemiasza*, które w BH stanowią całość i zajmują miejsce przed *Księgą Kronik*. Refiguracja Ksiąg w stosunku do kanonu BH, podyktowana potrzebą zachowania chronologii, wyraźniej ukazuje realia wspólnoty powygnaniowej, skoncentrowanej wokół świątyni, której brakuje króla. Działalność Ezdrasza (pisarza) i Nehemiasza (zarządcy) silnie wskazuje na tymczasowość sytuacji i brak *pasterza*. Ujęcie *Ezdrasza i Nehemiasza* jako dwu oddzielnych ksiąg podkreśla aspekt historyczności, gdyż opowiedziane epizody dzieli wyraźny dystans czasowy[43]; połączenie ich w BH wynikało z wyakcentowania tematyki, jaką jest odbudowa świątyni i kultu.

W dalszej kolejności umieszczone są *Księga Tobiasza* i *Księga Judyty*, przynależące do pism które nie weszły w skład kanonu BH, dalej *Księga Estery* ze zbioru Pism i na zakończenie dwie *Księgi Machabejskie*, również przynależące

---

[42] Dyskurs z przykazaniem zalecającym czystość rasy pojawia się także we wcześniejszych pismach: Mojżesz poślubia Madianitkę (Wj 2,21), a potem Kuszytkę (Lb 12,1). Matką dwóch potężnych pokoleń Izraela, Efraima i Manassesa, była Egipcjanka (Rdz 41,45.50), także matką Salomona była poganka (2Sam 11,2-5; 12,24-25).

[43] VanderKam, na podstawie badań lingwistycznych, dowodzi zasadności podziału na dwie Księgi. Każda z nich stosuje własne frazy i terminologię; każda z nich różni się także od *Księgi Kronik*. J.C. VanderKam, *Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah*, w: *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 60-80.

do pism wtórnokanonicznych. Pierwsze trzy Księgi mają charakter dydaktyczny, a treścią każdej z nich jest jakiś epizod z dziejów tytułowej postaci. Włączenie do kolekcji *historycznej* Ksiąg opisujących epizody z dziejów postaci żyjących w diasporze (Tb, Est), wskazuje na rozwijające się tam życie religijne, zgodne z prawem Mojżeszowym. *Księga Judyty*, której akcję umieszczono w pobliżu Jerozolimy, wskazuje na wartości etyczne judaizmu – przestrzeganie prawa, post i modlitwę. Wszystkie trzy Księgi pokazują jak Bóg broni swoich wiernych wyznawców, nawet wtedy, gdy po ludzku ich los wydaje się beznadziejny.

Kończące całe dzieło dwie *Księgi Machabejskie* łączą tematykę działania Boga i wierności prawu. Zwycięskie wojny maleńkiego oddziału partyzantów judzkich z potężną armią Seleucydów, doskonale kontynuując motyw *cudownego ocalenia*, który był tematem Ksiąg: *Tobiasza*, *Judyty* i *Estery*, a osadzenie w realiach historycznych akcentuje, że miejscem działania Boga Izraela jest ludzka historia. *Księgi Machabejskie* w streszczeniu ukazują to, co całe dzieło historyczne ST: 1* Bóg objawia się i działa w ludzkiej historii, ale zawsze staje po stronie tych, którzy są wierni jego prawu; 2* człowiek (od początku) ma inklinacje do ignorowania Bożego prawa, ale – z łaski Boga – ma też możliwość nawrócenia i pokuty; 3* Bóg jest miłosierny i zawsze wybacza tym, którzy szczerze się nawracają. Historia w ST jawi się jako rzeczywistość, w której objawia się Bóg, ale także, jako typ przyszłości, w tymże Objawieniu, przez Boga zapowiedzianej.

Przekształcenie kanonów *Tory* i *Proroków Pierwszych* w kanon *pism historycznych*, dodatkowo rozbudowany przez niektóre Księgi ze zbioru *Pism* i *księgi deuterokanoniczne*, o wiele wyraźniej postawił problem mesjański – ukazał mesjasza osobowego, pochodzącego z ludu Izraela. Wątek nieposłuszeństwa, który stanął u progu istnienia świata i stał się podłożem jego destrukcji, w kanonie ST został przedłużony i rozciągnięty także na historię Izraela. Zakończenie *Tory* przed wejściem do ziemi obiecanej pozwoliło uniknąć kwestii odpowiedzi Izraela na postawione przed nim prawo; połączenie dokonane w ST wyraźnie ukazuje, że Izrael nie był w stanie go wypełnić. Boża interwencja, zapoczątkowana w stworzeniu i w wybraniu Izraela znalazła swoją kontynuację w „szukaniu" możliwości zaradzenia. Zapoczątkowane powołaniem Abrahama *wybieranie*, które doprowadziło do powstania ludu Izraela i do przymierza Boga z tym ludem, zostało przedłużone o kolejne zawężenie, do rodu, z którego miał pochodzić idealny król.

Kanon ST ustawia na drugim miejscu *Psałterz* i pisma mądrościowe, które zawsze mają wydźwięk pozaczasowy, a więc odnoszą się silnie do sytuacji egzystencjalnej (*tu i teraz*). Zbiór Ksiąg dydaktycznych rozpoczyna *Księga Hioba*[44],

---

[44] Flawiusz umieścił *Księgę Hioba* w zbiorze *Proroków*, w bliskim związku z pięcioksięgiem. Istnieje zwój Hi w paleohebrajskim, a rabini przypisują autorstwo Mojżeszowi, co sugeruje staro-

podejmująca bolesne kwestie teodycei, a dopiero potem pojawia się *Psałterz*, po którym następuje (podobnie jak w BH) *Księga Przysłów*. Pomimo, że *Psałterz* zachowuje bez zmian swój 5-cioczęściowy podział, w tym układzie nie narzucają się tak silnie reminiscencje z *Torą*, za to wyraźniej narzucają się kwestie teodycei[45]. Kolejność ST lepiej koresponduje z treścią – modlitwa (*Psałterz*) jest odpowiedzią na Bożą pomoc w cierpieniu (*Księga Hioba*) i podprowadza do refleksji nad pięknem i tajemnicą świata, wyrażoną w księgach mądrościowych.

Księgi *Przysłów* i *Koheleta*, to zbiory refleksji mądrościowej, osadzone głęboko w tradycji mądrościowej Regionu. Ich kolejność, zgodna z chronologią powstawania, odnosi się do kwestii teodycei i antropologii w Biblii, w analogii do problematyki świata semickiego (*Księga Przysłów*), a następnie świata hellenistycznego (*Księga Koheleta*). W aspekcie odpowiedzi na problemy egzystencjalne, księgi te akcentują potrzebę refleksji nad tajemnicą świata i Boga, do której także odwołują się psalmy i wołanie Hioba. Zakończenie *Księgi Koheleta* natomiast jednoznacznie wskazuje na odpowiedź, która wszystko obejmuje: *Boga się bój i przestrzegaj Jego przykazań*...

Pieśń nad Pieśniami, przypisana Salomonowi, przenosi wezwanie Koheleta na wyższy poziom i na inną sferę. Kohelet wzywał człowieka do pielęgnowania *bojaźni Bożej*, natomiast Salomon mówi o Bożej miłości do… (Izraela, ludzkości, każdego człowieka). *Księga Mądrości* łączy refleksję mądrościową, osadzoną w dyskursie świata hellenistycznego, z mądrościowym ujęciem wydarzeń fundamentalnych z dziejów Izraela – kary zesłanej na Egipcjan i Wyjścia z Egiptu[46]. Kończąca część dydaktyczną *Księga Syracha*, w dużej części zawiera pouczenia mądrościowe, ale jej obszerne zakończenie przedstawia główne postacie z dziejów Izraela, oceniając ich wierność Bogu. Zakończenie *Księgi Syracha*, a tym samym, kolekcji *Ksiąg Dydaktycznych*, jest wielką apologią *posłuszeństwa* Bogu, jako warunku życia dobrego i godnego pochwały. Dołączenie tych dwu ostatnich ksiąg, których brakuje w kanonie BH, wyraźnie akcentuje znaczenie dziejów Izraela w historii zbawienia.

Trzecią część ST stanowią *Księgi Proroków* i tu także pojawiają się dość istotne różnice w stosunku do BH. Nie zachowano jednolitości ciągu: *Izajasz*, *Jeremiasz* i *Ezechiel*, gdyż obok *Księgi Jeremiasza* umieszczono *Księgę Lamentacji* (w BH – *Pisma*), którą tradycja przypisała Jeremiaszowi oraz *Księgę Barucha*

żytność tego dzieła. Cross, *From Epic to Canon*…, s. 222-223. Rękopis 4QpaleoJob c (datowany na przełom III/II w przed Chr.), zapisany pismem fenickim, co praktykowano w odniesieniu do ksiąg Mojżeszowych; por. A. Tronina, *Text Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, H. Drawnel, A. Piwowar (red.), Lublin 2009, s. 51.

[45] Znaczna część Psalmów jest przypisana Dawidowi, a *Psałterz* w starożytności był określony jako *Księga Dawida* lub *Księga Psalmów Dawida*.

[46] B. Poniży, *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991.

(wtórnokanoniczną), przypisaną sekretarzowi Jeremiasza. Część ta została jeszcze poszerzona o *Księgę Daniela*, umieszczoną bezpośrednio po *Księdze Ezechiela*. Tym sposobem uzyskano zbiór *4-ch Proroków Większych*, chronologicznie obejmujących okres od późnej monarchii do czasów perskich, a geograficznie – od Judy po diasporę. Tematycznie silna koncentracja wokół Jerozolimy i świątyni, począwszy od powodów zniszczenia, po odbudowę w czasach mesjańskich, przywołuje kwestie gróźb, zawartych w pięcioksięgu (por. Kpł 26; Pwt 28).

Kolekcja *12-tu Proroków Mniejszych* chronologicznie i geograficznie odpowiada części *Proroków Większych*, czego nie było w kanonie BH. Zamykające cały kanon ST proroctwo Malachiasza akcentuje oczekiwanie mesjańskie, a takie zakończenie, podobnie jak zakończenie *Ksiąg Historycznych*, pięknie otwiera się na przesłanie NT. Wezwanie do przestrzegania *prawa Mojżeszowego* (Ml 3,22) znajduje wyraziste dopełnienie w słowach Jezusa, który mówi o sobie: *Przyszedłem nie po to, aby je znieść, ale wypełnić* (Mt 5,17). Zamknięcie kanonu ST proroctwem Malachiasza, zapowiadającym przyjście Mesjasza (Ml 3,23-24), koresponduje z otwierającym NT rodowodem Jezusa (Mt 1), tworząc podstawę do rozpoznania ST-NT jako jednolitego dzieła i jednego kanonu.

W ST zostało znacznie silniej wyeksponowane ujęcie dziejów Izraela jako miejsca Objawienia. Włączenie niektórych pism – którym w BH nie przypisano autorytetu natchnienia i ostatecznie nie przyjęto do kanonu – oraz re-kompozycja kanonu utworzyły zupełnie nową strukturę, opartą o schemat: *przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*[47]. Połączenie pięcioksięgu oraz innych Ksiąg opisujących dzieje Izraela pozwoliło utworzyć w ST nową *historia sacra*, która ujmuje *historię* od stworzenia świata aż do czasów rzymskich. Historia ta koncentruje się wokół wybranych epizodów z dziejów Izraela, ale silniej akcentuje aspekt historyczności, kosztem symboliki. Tak utworzona *historia Izraela* daje bardzo ładne wprowadzenie do działalności Jezusa i początków Kościoła.

*

Kanony BH i ST różnią się zakresem i układem Ksiąg, który – jeśli uznać za nieprzypadkowy – niesie inne koncepcje teologiczne, a zatem odzwierciedla inne podłoże doktrynalne[48]. Obserwowane w ostatnich dekadach próby stosowania BH w chrześcijańskiej egzegezie mają uzasadnienie tylko na poziomie perykopy, a nie całego kanonu. Kanon BH, zorientowany eschatologicznie i akcentujący oczekiwanie mesjańskie, jest całkowicie zamknięty na jakiekolwiek dopełnienie nowymi tekstami, toteż nie stanowi adekwatnego wstępu do pism chrześcijań-

---

[47] Dohmen, Stemberger, dz. cyt. s. 191.

[48] E. Frierichs, *The Torah Canon of Judaism and the Interpretation of Hebrew Scripture*, HBT 9 (1987), s. 13-25; J. Neusner, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, Binghampton 1991.

skich. Ujęcie ST nie uwzględnia tak wyraźnie orientacji ku *Torze*, jaka była właściwością kanonu BH, ale – włączając to dzieło w ciąg historyczny – nadaje nowy aspekt historyczno-zbawczy. Utworzona przez ST *historia Izraela* doskonale otwiera się na drugą część Biblii chrześcijańskiej, Nowy Testament[49].

Dwuczęściowa Biblia chrześcijańska (ST-NT) tworzy zatem jednorodną całość. Kanon ten, nie niwecząc w niczym archetypicznego charakteru dziejów Izraela, dodaje nowy wymiar i nowe znaczenie. W aspekcie przestrzennym ukazuje świat od stworzenia *nieba i ziemi* (Rdz 1,1) aż do *nowego nieba i nowej ziemi* (Ap 21,1-22,5); w aspekcie czasowym obejmuje okres od stworzenia świata aż do wypełnienia się czasu i ponownego przyjścia Pana Jezusa. Najdobitniejsze znaczenie wprowadza jednak przez ukazanie postaci Jezusa Chrystusa jako owego *proroka*, którego przyobiecał Mojżesz (Pwt 18,18) i jako *króla*, którego żądał Izrael (1Sam 8,5b) i którego Bóg sam dać przyobiecał (2Sam 7,8-16). Jezus Chrystus jest zatem spełnieniem *obietnicy*, nad którą reflektowali *prorocy po Mojżeszu*, i którego także sam Mojżesz przewidział.

SUMMARY

Biblical canons reflect the theology of communities that are responsible for their final shape. A majority of texts that were written during the biblical and early postbiblical period belong to a few communities and are collected in different canons. The present article considers two of them: the Hebrew Bible and the Catholic Old Testament, from the perspective of the Pentateuch, with the aim of grasping some of the doctrinal differences between early Christianity and Rabbinic Judaism.

The canon of the Hebrew Bible is totally oriented towards the Pentateuch and accentuates messianic hope, but is completely closed towards any new text, contrary to the canon of the Old Testament. The Old Testament is open towards New Testament by the rearrangement of basic writings contained in the Hebrew Bible.

Key words:

Canon, sacred writings, interpretation, doctrine versus canon

---

[49] Luter postanowił nawiązać do (oryginalnej, wg niego) Biblii żydowskiej, ale aby zachować radykalny chrystocentryzm musiał zastosować układ chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, czyli kończący się proroctwem Malachiasza.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

DARIUSZ ADAMCZYK
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach
Wydział Pedagogiczny i Artystyczny

Występek mieszkańców całej ziemi w świetle Księgi Rodzaju (11,1-9)

Transgression of the Inhabitants of all the Earth in the Light of the Book of Genesis (11,1-9)

Opowieść o wieży Babel została umieszczona w kontekście Rdz 1-11. Należy do prehistorii biblijnej. Stanowi zasadniczo jej ostatni etap. Nie można odrywać jej od tego kontekstu, ani też traktować jako zupełnie wyizolowane opowiadanie[1]. Stanowi ono jednocześnie wprowadzenie do opowiadania o patriarchach Izraela. Jest wstępem do historii narodu wybranego. W tym kontekście składa się na spójny obraz ujęcia grzechu[2].

To tajemnicze opowiadanie, pełne aluzji i symboli, odnosi się do początkowej sytuacji ludzkości. Wskazuje ono nie tylko na to, co się wydarzyło, ale również na to, co może się wydarzyć i co się wydarza[3]. Perykopa dzieli się na cztery części. Autor najpierw przedstawia bohaterów opowiadania (Rdz 11,1n). Dalej opowiada o budowie przez nich miasta i wieży Babel (Rdz 11,3n). Następnie wskazuje na reakcję Boga na to przedsięwzięcie (Rdz 11,5-8). Na końcu zaś wyjaśnia słowo „Babel" (Rdz 11,9)[4].

---

[1] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 309; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, t. 1: *Kap. 1-25,18*, Düsseldorf 1976, s. 129; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 57; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 1997, s. 223n; A. Banaszek, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, Warszawa 2004, s. 45; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, „Zeszyty Naukowe KUL" 3 (2006), s. 8.

[2] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel – Czym staje się świat bez Boga? (Rdz 11,1-9)*, „Przegląd Powszechny" 12,760 (1984), s. 329n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 105; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1-11,9*, Pelplin 1996, s. 151n.

[3] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, Kielce 1999, s. 76.

[4] Por. J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 317.

1. PRZEDSTAWIENIE BOHATERÓW OPOWIADANIA

Punktem wyjścia tego opowiadania jest opis sytuacji zaprezentowanej przez narratora. Wskazuje on na sytuację doskonałej jedności, która została wyrażona w wersecie 1: „Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa”[5]. Ludzkość na całym świecie ma jedną mowę. Hebrajski zwrot *kal-ha'ares* jest tłumaczony jako „cała ziemia”. W znaczeniu dosłownym oznacza on cały świat (por. Rdz 1,1), kraj (por. Wj 8,12n; Pwt 11,25), terytorium kraju (por. 2Sm 24,8), lub też jego polityczne struktury (por. Pwt 1,5)[6].

Określenie „mieszkańcy całej ziemi” jest wyrażeniem uogólnionym. W tekście masoreckim oraz w LXX określa się je jako „wszystka ziemia”[7]. Chodzi tu o całą ludzkość, która mogła porozumiewać się ze sobą bez przeszkód. Jest to zrozumiałe w kontekście Księgi Rodzaju, ponieważ ludzkość jest tu ukazana jako pochodząca od wspólnego praojca Noego. Warto przypomnieć, że chodzi o myślenie kategoriami biblijnymi, które są historiozbawcze, a nie o ściśle historyczną prawdziwość przedstawionego obrazu[8].

W wersecie 11,1 występuje także termin *safah* na oznaczenie mowy ludzkiej. Określenie to oznacza dosłownie wargi. Jest ono również używane na oznaczenie innych organów mowy, jak usta, czy język (por. 11,6n; Iz 19,18; 28,11; 33,19; 51,17; 66,14; Ez 3,5n; 36,3; Oz 14,3). Jednak metonimicznie było używane na określenie mowy, ludzkiego języka. W analizowanej perykopie na przenośne znaczenie tego terminu wskazuje dodany po nim zwrot *debarim 'ahadim*, który oznacza „jedne słowa”. Chodzi zatem o jedną mowę, wspólną dla wszystkich[9].

Według tego opowiadania wszyscy mieszkańcy ziemi stanowili niegdyś społeczność, która posługiwała się „jedną mową”. Opowieść o wieży Babel jest usytuowana bezpośrednio po fragmencie z Rdz 10 dotyczącym pochodzenia ludzkości popotopowej, określanym jako „tablica narodów”. Przedstawiona w wersecie 11,1 sytuacja stoi w opozycji do tego, co zostało napisane w 10,5.20.31. W tych wersetach autor uwydatnia proces rozprzestrzeniania się potomków Noego i stopniowego różnicowania języków. W Rdz 10 autor przyjmuje jako fakt istnienie różnych narodów świata, a jednocześnie różnorodność języków. Daje

---

[5] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 76.

[6] Por. H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testament*, t. 1: *JHWH's erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s. 733; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 11n.

[7] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 309.

[8] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel…*, s. 332; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 105.

[9] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 309; G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, t. 1, Waco 1987, s. 238; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 155; J.S. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996, s. 250; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 12.

się tu zauważyć pewien dysonans. Mimo tego dysonansu treści te umieszczono obok siebie[10]. Być może w Rdz 11,1 chodzi o rodzaj wspólnych idei i dążeń. Jak sugeruje C. Westermann niekoniecznie musi to oznaczać, że wszyscy ludzie posługiwali się tym samym językiem[11].

Werset 2 dotyczy sytuacji życiowej ludzkości: „A gdy wędrowali ze wschodu, napotkali równinę w kraju Szinear i tam zamieszkali". Ludzie wędrują ze wschodu i osiedlają się na nizinie Szinear. Mają oni zatem nie tylko „jedną mowę", ale łączy ich również wspólna przestrzeń życiowa. Ludzkość jest ukazana pod postacią wspólnoty żyjącej w pierwotnej jedności. Dwa czynniki determinują wędrówkę ludzkości. Są nimi: jednakowe słowa i kierunek „ze wschodu". Wyrażenie „wędrowali ze wschodu" (por. Rdz 4,16) funkcjonuje tu jako określenie egzystencji w ogóle. Wyrażenie to określa ścisłą konsekwencję. „Wędrowanie ze wschodu" oznacza stałe oddalanie się ludzkości od Boga[12].

Zamieszkują oni na równinie w kraju Szinear. Etymologia słowa „Szinear" nie jest jasna. Podobnie też granice geograficzne terenu, jaki obejmowała (por. Rdz 14,1.9; Iz 11,11; Dn 1,2; 10,1; Za 5,11). Być może jest to określenie związane ze starożytną wymową nazwy Sumer[13]. Szinear to prawdopodobnie najstarsza nazwa północnej Mezopotamii. W analizowanej perykopie oznacza Babilonię. Dokładnie zaś jej urodzajną południowo-wschodnią nizinę, która w starożytności była uznawana za kolebkę ludzkości[14].

W wersecie 2 autor podsumowuje zmianę trybu życia ludzi z nomadycznego (*nasa*) na osiadły (*yašab*). Przełomowym punktem tej zmiany jest tu czasownik

---

[10] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 130; B. Anderson, *Historia wieży Babel – paradygmat ludowej jedności i różnorodności*, „W drodze" 7 (1978), s. 45; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 105; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 155; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 250; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 318; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 120.

[11] Por. C. Westermann, *Genesis, Kapitel 1-11*, Neukirchen 1974, s. 729; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 12.

[12] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 311; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 130; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 133; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 332n; G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, s. 238; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 155; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 250n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 318n; B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000, s. 297; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 139n; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 120; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 13.

[13] Por. A. Poebel, *The Name of Elam in Sumerian, Akkadian, and Hebrew*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures" 48 (1931), s. 22n; R. Zadok, *The Origin of Name Shinear*, „Zeitschrift für Assyriologie" 74 (1984), s. 240n.; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106.

[14] Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 134; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 155; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 328; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 117; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 13.

masa oznaczający „znaleźć". Oznacza on, że wędrujący ludzie poszukują odpowiedniej przestrzeni życiowej, która umożliwi im realizację ich planów. Użyty w tym wersecie czasownik zawiera w swej treści cel wędrówki, jak również jej motywy. Wędrujący ludzie znajdują krainę określoną jako płaska równina (hebr. *biq'am*)[15]. Tu postanawiają się zatrzymać. Żyzna równina jest znakomitym miejscem do życia. Jest tam dość miejsca dla ludzi, a zwierzęta mają dość pożywienia. Ludzie mogą realizować swoją aktywność. Zamierzają realizować w tym miejscu swoje własne cele. Użyty w tym wersecie termin *yašab* wskazuje na pewną stabilność pobytu. W opozycji do tego terminu stoi użyte w wersecie 8 określenie *pus* oznaczające rozproszenie[16].

2. BUDOWA MIASTA I WIEŻY

Następnie autor pisze: „I mówili jeden do drugiego: «Chodźcie, wyrabiajmy cegłę i wypalmy ją w ogniu». A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: «Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi»" (Rdz 11,3n). W pewnym momencie ludzie odkrywają możliwość wyrobu cegły. Wyrabianie cegieł było istotnym osiągnięciem technicznym[17]. Ludzie cenią sobie pomysłowość i zdolności. Wydaje im się, że nie mają żadnych ograniczeń i chcą dotrzeć do nieba[18].

Plan działania ludzkości dotyczy najpierw wykonania cegieł. Zostało to określone w języku hebrajskim jako *nibbenah lebenim*. Rdzeń czasownika *laban* stanowią spółgłoski *lbn*. Ten zaś rdzeń przywodzi na myśl hebrajskie słowo *nebalah* oznaczające szaleństwo. Zawiera ono w swym rdzeniu odwrotny układ spółgłosek, a mianowicie *nbl*. Wydaje się, że zawarta tu została pewna ironia. Stanowi ona nawiązanie do użytego w dalszej części opowiadania czasownika *balal* oznaczającego „mieszać" (w. 7 i 9)[19]. Być może chodzi tu o grę słów oraz domyślnie nasuwające się skojarzenia. Chociaż nie ma nic złego w produkcji cegieł będącej wyrazem postępu cywilizacyjnego, to jednak intencja ich produkcji może okazać się szaleństwem z racji zamiaru osiągnięcia celu wbrew woli Bo-

---

[15] Por. L. Krinetzki, *„Tal" und „Ebene" im Alten Testament*, „Biblische Zeitschrift" 5 (1961), s. 211n.

[16] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 140; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 13n.

[17] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 134; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 333; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 155.

[18] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 76; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 142.

[19] Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997, s. 181.

żej. Wyrabianie cegieł stanowi bowiem niejako wstęp do rozpoczęcia większego dzieła. Chodzi o budowę miasta i wieży (por. Wj 5,7)[20].

Autor biblijny podaje w wersecie 3b, że budowniczowie wieży Babel używają cegły (*hallbenah*) zamiast kamieni (*'eben*) i smoły (*hemar*) zamiast zaprawy (*homer*). Budulcem jest wypalana cegła, którą spajają smołą ziemną[21]. Daje się tu zauważyć wyraźny koloryt mezopotamski opowiadania. Odzwierciedla ono pewne realia starożytnej Mezopotamii. Chodzi przede wszystkim o sposób budowy. Starożytne budownictwo w Mezopotamii polegało na wykorzystywaniu cegły wypalanej w ogniu i smoły, podobnie jak w opowiadaniu biblijnym. Na nizinie mezopotamskiej brakowało kamienia naturalnego, a zatem jako budulca używano wypalanych w ogniu cegieł. Cegły były łączone za pomocą smolistej kopalnej substancji. Starożytna cywilizacja sumeryjsko-babilońska z przełomu IV i III tysiąclecia przed Chrystusem jest określana jako wiek cegły[22].

Opowiadanie z Rdz 11,1-9 jest zatem związane z cywilizacją starożytnej Mezopotamii. Do tego kraju przybywali koczownicy i tam zatrzymywali się na stałe[23]. W analizowanym opowiadaniu daje się również zauważyć palestyńską perspektywę narratora. Kamienie i zaprawa stanowiły podstawowy materiał budowlany w Palestynie. Jest to bowiem teren wyżynny i górzysty. Wynalezienie natomiast cegły i smoły pozwoliło na budowanie w miejscach, gdzie nie było kamieni. Był to istotny postęp w rozwoju kulturowo-społecznym[24]. Autor biblijny w Rdz 11,3b zakłada postęp cywilizacyjny ludzkości. Odnotowuje osiągnięcie w budownictwie, jakim było użycie cegły i smoły. Epizod ten suponuje zatem dłuższy odcinek czasu, chociaż autor go nie określa, ani też nie opisuje[25].

Warto jednak zwrócić uwagę, że nawet w nizinnej Mezopotamii cegły nie były powszechnym materiałem budowlanym. Stosowano je zwykle do budowy obiektów sakralnych. Być może wskazuje to nie tylko na zwykłą informację autora o różnych technikach budowlanych. Może tu być również zawarta ironia na temat trwałości materiału, z którego ludzie chcą budować wieżę sięgającą aż do nieba. Może o tym świadczyć gra słów zawarta w wersecie 3b: *hallbenah – 'eben* i *hemar – homer*[26].

---

[20] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 14.

[21] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 311n.

[22] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel…*, s. 40; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 134n; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, t. 1, Kraków 1992, s. 76; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106n; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 256n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 326; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 116.

[23] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 311n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106.

[24] Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 298; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 15.

[25] Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 134n; W. Chrostowski, *Wieża Babel…*, s. 334; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76.

[26] Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 189; G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, s. 239; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 14n.

Po etapie przygotowania materiałów budowlanych ludzie podejmują kolejną decyzję: „Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi" (Rdz 11,4). Ta decyzja ukazuje właściwy cel przygotowań[27]. Bohaterowie opowiadania na równinie Szinear przystąpili do budowy miasta i wysokiej wieży, której szczyt miał sięgać aż do nieba. Budowla miała ich jednoczyć i świadczyć o potędze tej społeczności. Był to przejaw ludzkich dążeń do wielkości[28].

Hebrajski czasownik *banah* oznaczający budowanie jako działalność architektoniczną (por. Wj 1,11; Pwt 8,12; 22,8; Sdz 21,23; 1Krl 9,17; 16,34), w Rdz 2,22 jest użyty na określenie stworzenia Ewy z żebra Adama. Jahwe zaś jest opisywany jako Ten, który buduje przyszłość dynastii (por. 1Sm 2,35; 2Sm 5-16), lub narodu (por. Jr 31,4; 33,7; 42,10). W Rdz 11,4 owo budowanie może jednak oznaczać wtargnięcie ludzi w sferę zarezerwowaną Bogu (por. 4,17)[29].

Od satysfakcji wynalezienia cegły budowniczowie przechodzą zatem do projektu, który ma być wiecznie trwały. Wyraża on ludzką samowystarczalność. Miasto stanowi siedzibę, a wieża jest znakiem na równinie, gwarancją bezpieczeństwa. Jest to swego rodzaju *antidotum* na niepewność bytu[30]. Określenie „wieża" to tłumaczenie hebrajskiego *migddal*. Ten termin pochodzi od rdzenia *gdl* oznaczającego tyle, co „rosnąć, stawać się wielkim"[31]. Potoczne tłumaczenie tego rzeczownika wskazuje jedynie na wyjątkową wielkość całej konstrukcji. Może ona służyć zarówno celom militarnym, jak i sakralnym (por. Sdz 8,9.17; 9,46n.49; Ps 48,13; 61,4; Ez 26,9)[32].

Budowanie miasta z wieżą było na starożytnym Wschodzie czymś normalnym. W Mezopotamii taka wieża była zwykle poświęcona bóstwom opiekuńczym miasta. Wieże te były symbolem siły i jedności mieszkańców[33]. Ten fakt jest również potwierdzeniem, że w opowiadaniu biblijnym wykorzystane zostały realia starożytnej Mezopotamii. W wielu miastach wznosiły się tam wieże – piramidy z pogańskimi świątyniami na szczytach. Wygląd tych wież oraz ich na-

---

[27] Por. S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001, s. 70; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 15.

[28] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 130n; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 251; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 320.

[29] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 15.

[30] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 76; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 142.

[31] Por. K.N. Schoville, *migddal*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 2, Grand Rapids-Zondervan 1997, s. 841n.

[32] Por. C. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogennanten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, Freiburg-Göttingen 1990, s. 372n; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 15.

[33] Por. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, Roma 1947, s. 350; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 155.

zwy wskazują, że miały one pozwolić człowiekowi zbliżyć się do nieba zamieszkałego przez bogów. Obraz dziejów miasta z budowaną wieżą ukazuje w sposób syntetyczny czasy początków ludzkości[34].

Opowiadanie biblijne nawiązuje do częstych w Mezopotamii budowli zwanych zigguratami, które służyły do celów kultycznych. Wieże te miały charakter religijny. Były to świątynie schodkowe, fortece, na szczycie których było miejsce święte. Zigguraty były poświęcone bóstwom opiekuńczym miasta[35]. Nazwa „ziggurat" wywodzi się od akadyjskiego terminu, który oznacza tyle co „wznosić się w górę"[36]. Zigguraty były związane ze czcią, jaką Sumerowie oddawali swym bogom na wyżynach i szczytach gór[37].

Zigguraty stanowiły również ośrodek życia politycznego i gospodarczego danego kraju[38]. Łączyły one niebo z ziemią. Były znakiem siły i jedności mieszkańców miasta. Zigguraty były zwykle siedmiokondygnacyjne. Poszczególne kondygnacje oznaczały siedem planet. Były one połączone ze sobą zewnętrznymi schodkami. Każdy kolejny poziom był mniejszy od poprzedniego[39]. Na najwyższym tarasie umieszczano przybytek bóstwa, któremu wieża była poświęcona. Stąd dla Izraelitów wieże te były znakiem buntu przeciwko Bogu[40].

Spośród zigguratów najbardziej znana jest babilońska wieża Etemenanki. Ta budowla to rodzaj schodkowej piramidy ze świątynią boga Marduka na szczycie[41]. Był to jeden z największych zigguratów w Babilonii, która słynęła z monumentalnych budowli od czasów odległej starożytności. Powiązanie wieży z bóstwem pogańskim stanowi podstawę opowiadania biblijnego. Wieża Babel stanowi reminiscencję gigantycznej wieży świątynnej ku czci Marduka, lub innej, o podobnej konstrukcji w Babilonii[42]. Przy budowie wieży Etemenanki stosowano

---

[34] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 116n.

[35] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, Warszawa 1989, s. 173; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 75; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 108; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 224; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003, s. 40.

[36] Por. A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, s. 108; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 180n.

[37] Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 137; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 258n.; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 328n.

[38] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 156.

[39] Por. S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, red. J. Frankowski, Warszawa 1987, s. 66; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, s. 173; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 108; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 224; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 181n.

[40] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76.

[41] Por. R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, s. 40.

[42] Por. N.M. Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*, New York 1970, s. 73; E. Testa, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, Torino 1977, s. 209; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 40; D.S. de Witt, *The Historical Background of Genesis 11,1-9; Babel or Ur?*,

ten sam materiał, o którym wspomina autor biblijny. Była nim wypalana cegła i smoła. Najstarsze dzieje tej wieży nie są znane. Została ona wybudowana w zamierzchłej przeszłości i istniała przez kilkanaście stuleci. Zburzona podczas najazdu Hetytów w 1536 roku, została odbudowana i przetrwała do VII wieku przed Chrystusem. Z racji długiej historii była ona kilkakrotnie odbudowywana. Długi czas jej istnienia spowodował, że stała się ona symbolem Babilonu[43].

Nazwa Etemenanki jest symboliczna i oznacza tyle, co „dom fundamentów nieba i ziemi". Sądzono, że wieża Etemenanki łączy niebo z ziemią[44]. Według przekazów przy jej budowie brali udział wszyscy ludzie ze wszystkich krańców ziemi. Miała ona sięgać od ziemi do nieba. Była uważana za znak jedności i potęgi narodu, zwłaszcza wtedy, gdy Babilon był stolicą wielkiego imperium. Ta świątynia nigdy nie została ukończona. Zniszczona przez Sennacheryba, króla asyryjskiego, była odbudowywana przez Asurbanipala (669–627), Nebopolassara (626–605) i Nebuchodnezzara II (biblijny Nabuchodonozor 605–562). Jej świetność przypada na lata panowania tych dwóch ostatnich królów babilońskich[45]. Wieża Etemenanki miała około dziewięćdziesięciu metrów wysokości, a jej wymiary u podstawy wynosiły: dziewięćdziesiąt metrów na dziewięćdziesiąt metrów. Jak na ówczesne czasy była to budowla ogromna[46].

„Journal of the Evangelical Theological Society" 22 (1979), s. 17n.; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 108; J.K. Waton, *The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications*, „Bulletin for Biblical Research" 5 (1995), s. 161n.; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 184; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 286; P.H. Seely, *The Date of the Tower of Babel and Some Theological Implications*, „Westminster Theological Journal" 63 (2001), s. 18n.

[43] Por. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia 1967, s. 336; A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, s. 80n.; W. von Soden, *Etemenanki vor Asarhaddon und der Erzählung vom Turmbau zu Babel und Erra-Mythos*, „Ugarit-Forschungen" 3 (1971), s. 253n.; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 344; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 158; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 256n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 327n; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 224; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 5n.

[44] Por. A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, s. 108; W. von Soden, *Etemenanki vor Asarhaddon und der Erzählung vom Turmbau zu Babel und Erra-Mythos*, s. 253n; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 181; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, s. 286; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Starego Testamentu*, s. 331.

[45] Por. N.M. Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*, s. 73; E. Testa, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, s. 209; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, s. 172; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 256n.; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 327n; G. Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 1998, s. 320; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 5.

[46] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76; K. Pauritsch, *Babel*, PSB, kol. 81; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 108; S. Łach, *Babel wieża*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 1229; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 158; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 224; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 116.

Świątynia na jej szczycie nosiła nazwę Esagila, co oznacza: „dom, który wznosi głowę". W tej nazwie również zawarta jest symbolika „sięgnięcia" nieba. W tych znanych autorowi i pierwszym adresatom opowiadania biblijnego znakach można odczytać sens niepokojącego przesłania, które nie traci na swej aktualności. Dla Izraelitów Babilon był pogańską potęgą polityczną, urągającą czci jedynego Boga. Według tradycji biblijnej był to symbol wrogiej potęgi, przemocy, bluźnierczej pychy, bałwochwalstwa i grzechu (por. Za 5,5-11)[47].

Babilon stał się symbolem potęgi wrogiej Bogu również w innych księgach Starego Testamentu (por. Iz 13-14; Jr 50-51). W Apokalipsie świętego Jana Babilon jest obrazem całego bezbożnego świata (por. Ap 14,8; 16,19; 17,1-18; 18,1-24)[48]. Istnieje prawdopodobieństwo, że niedokończona lub częściowo zniszczona wieża budziła ironię i pogardę ze strony wyznawców Jahwe, a jednocześnie stało się to okazją do powstania tradycji biblijnej polemizującej z potęgą Babilonu[49].

Wieża jest symbolem idolatrii. Wskazuje na to prorok Izajasz, który występował przeciwko czcicielom obcych bóstw (por. Iz 2,12-18 zwłaszcza w. 15; 30,22.25)[50]. Dla starożytnych Izraelitów zigguraty były przede wszystkim świątyniami pogańskimi. Oddawano w nich cześć obcym bóstwom, nie zaś jedynemu Bogu Jahwe. Budowle te powstawały w kraju, w którym obecne były potęgi krzywdzące inne narody i podporządkowujące je swej władzy. W Babilonie, w którym stała wieża Etemenanki, byli władcy, którzy chcieli panować nad ówczesnym światem i wprowadzali w życie swoje marzenia o potędze. W związku z tym kontekstem staje się zrozumiałe, dlaczego budowa wieży Babel spotyka się ze sprzeciwem Jahwe i całe przedsięwzięcie zostaje udaremnione[51].

Autor biblijny również postrzega babilońskie ziqquraty jako przede wszystkim pomniki bałwochwalstwa. Były one symbolem tego, co sprzeciwiało się czci Boga prawdziwego. Babilon zaś był centrum kultury budowanej bez Boga, albo też przeciwko Bogu. Stąd słowa z Rdz 11,4b należy rozumieć w tym sensie, że budującym chodziło o utworzenie imperium urągającego prawom Boga. Nie chodzi tu tylko o szukanie szczęścia poza Bogiem, lecz o otwarte przeciwstawianie się Mu, o wyrugowanie Boga z życia ludzi, aby na Jego miejscu postawić boż-

---

[47] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 317; E. Testa, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, s. 211n.; S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 66; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, s. 172n; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 182; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225; *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 27n.

[48] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 158.

[49] Por. S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 66.

[50] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 335.

[51] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 260; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 332.

ków wyrażających siły przyrody oraz supremację materii. W rozumieniu autora biblijnego chodzi zatem o najbardziej potworny występek z grzechów człowieka[52].

W Rdz 11,4 chodzi o rozległe przedsięwzięcie. Na wstępie już budowniczowie podjęli decyzję, że wierzchołek wieży będzie w niebiosach. Pomysł budowy tak wysokiej wieży zapadł po skonstatowaniu obiecujących efektów ludzkiej pracy. Należy zwrócić uwagę, że wieża sama w sobie nie jest ostatecznym celem jej budowniczych. Ma ona bowiem służyć realizacji dalszych celów. Autor precyzuje owe cele w wersecie 4b: „uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi". Wyrażenie: „uczynimy sobie znak" wskazuje, że wieża byłaby widoczna z każdej strony. Pozwalałoby to ludziom trzymać się razem[53]. Konstrukcja drugiej części tego zdania wyraża niepokój. A zatem motywem budowy jest obawa przed rozproszeniem[54].

Hebrajskie określenie *šem* przetłumaczone jako „znak" można również tłumaczyć jako „imię". Tak właśnie zostało ono przetłumaczone w Wulgacie. Wówczas ten zwrot nabiera innego zabarwienia znaczeniowego. W tej formie występuje też w Iz 63,12; Jr 32,20; Ne 9,10; 2Sm 8,13 i oznacza tyle, co „wsławić swoje imię, uwiecznić się, zdobyć sobie rozgłos". „Uczynić sobie imię" to co innego, niż je otrzymać. W kontekście biblijnych formuł dotyczących nadania imienia określenie „uczynić sobie imię" oznacza tyle, co „wykreować siebie". Chodziło o uznanie siebie za źródło wielkości[55].

Obydwa te znaczenia w analizowanej perykopie o wieży Babel nie wykluczają się wzajemnie. Wieża, obok funkcji praktycznej jako jednoczącego wszystkich „znaku", jest również upamiętnieniem budowniczych i powodem do ich chluby. Takie wyjaśnienie nie tłumaczy jeszcze, na czym polega zło ludzi budujących wieżę. A zatem sens owej budowli musi być głębszy[56].

Budowniczowie chcą „uczynić sobie imię". Można tego dokonać przez wielkie czyny przynoszące sławę (por. Rdz 6,4; 2 Sm 8,13). Bóg obiecuje wsławić imię Abrahama (Rdz 12,2), Dawida (2Sm 7,9) i dotrzymuje słowa. Wielkie jest zaś przede wszystkim imię Boga (por. Iz 63,12.14; Jr 32,20; Ne 9,10). W przy-

---

[52] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157.

[53] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 312 n; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 334; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106 n; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 252; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, KKB, s. 27n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 118.

[54] Por. *Wieża Babel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*…, s. 1087; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 16.

[55] Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, s. 175; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 143.

[56] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 312n; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 334n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106n; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 252; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 27n; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 118.

padku budowy wieży Babel chodzi o rezygnację z pomocy Boga. Na tym polega pycha. Ten grzech jest znamiennym zachowaniem niektórych władców (por. Iz 14,13). W analizowanym opowiadaniu aspiruje do tego cała ludzkość. Jest to już zatem otwarty bunt wobec Boga[57].

W postępowaniu budowniczych kryje się objaw nieopanowanej pychy. Grzech polegał już na tym, że ludzie powzięli zamiar zbudowania wieży, która ma sięgać nieba. Stanowi to obraz próby dorównania Bogu. Ludzie chcieli o własnych siłach zdobyć „imię" (w. 4b). Powodem budowania wieży była chęć własnego wyniesienia. Był to grzech pychy, podobnie jak w raju[58]. Wierzchołek wieży ma sięgać nieba. Autor stosuje tu hiperbolę. Sugeruje to jednak odwołanie się budowniczych do dumnego poczucia własnej sprawności. Ludzie są przekonani, że sami dadzą sobie radę z najtrudniejszym nawet wyzwaniem[59].

Bez wyraźnej deklaracji zostaje zerwany kontakt z Bogiem. Grzech nie polega na samym pomyśle zbudowania miasta i wieży. Chodzi tu o odejście ludzi od bojaźni Bożej. Nie chcą już podlegać Panu nieba i ziemi. Postanawiają zbudować miasto i zjednoczyć się w społeczeństwo. Uważają, że staną się silni bez Boga, czy wprost – wbrew Bogu[60]. Ta nieposkromiona pycha wynika z poczucia siły opartej na fundamencie jedności wspólnoty ludzkiej oraz na zdobyczach techniki. Spowodowało to chęć wyeliminowania Boga z życia ludzkości. Pycha występuje w tym opowiadaniu jako rzeczywistość pogańskiej cywilizacji, która na podstawie wiedzy i dóbr materialnych uważa się za zdolną rządzić światem. Nie potrzebuje do tego Boga i Jego wskazań[61].

O sławę zabiegano od starożytności (por. Rdz 12,2). Dla upamiętnienia swych imion ludzie budowali miasta. Syracydes pisze: „Dzieci i budowane miasta uwieczniają imię" (40,19; por. 1Krl 8,18; Iz 56,5)[62]. Budowle zapewniały sławę po śmierci. Imię i tytuły budowniczego wypisywano na cegłach, czy na pieczęciach i składano je w fundamentach zigguratów[63]. W Rdz 11,4b został określony cel budowy. Było to rozsławienie budowniczych oraz znak jedności. W tym

---

[57] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 16.

[58] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 312n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 106n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 27n; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 120; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła…*, s. 118.

[59] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 251n; *Wieża Babel*, w: *Słownik symboliki biblijnej…*, s. 1087; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 142.

[60] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 77.

[61] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 313; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 157.

[62] Por. A. Clamer, *Genèse*, Paris 1953, s. 226.

[63] Por. N.M. Sarna, *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*, s. 74; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 252.

zamiarze przejawia się pycha ludzi. Monumentalna wieża sięgająca nieba miała zapewnić jej budowniczym odpowiednie, stosownie „ogromne" imię[64].

W wypowiedzi z Rdz 11,4b zawiera się przeciwstawienie wobec nakazu Stwórcy z 1,28. Ów nakaz został powtórzony dwukrotnie po potopie (9,1.7). Ludzkość zaś ma niejako swój własny plan. Nie pokrywa się on z tym wyznaczonym przez Boga. Wieża jest tylko symbolicznym ukoronowaniem owego planu ludzkości. Istota problemu grzechu w opowiadaniu o wieży Babel tkwi zatem w celu ludzkości. To nie wieża, czy miasto same w sobie są złe. Nie chodzi też o zastosowaną technikę, czy sposób budowy. Grzech tkwi w celu, któremu one mają służyć i do którego mają być wykorzystane[65].

W ten sposób wieża Babel staje się symbolem źle ukierunkowanych ambicji. Wyraża ona nie tylko pragnienie wspólnoty, postęp cywilizacyjno-kulturowy, bezpieczeństwo i sławę, ale jest również wyrazem bałwochwalczej pychy oraz symbolizuje iluzję przełamania własnych ograniczeń[66]. Taki jest grzech ludzkości w analizowanym opowiadaniu. W tej perspektywie budowanie wieży Babel oznacza początek bałwochwalstwa, które w swym ostatecznym wymiarze jest efektem pychy. Idolatria jest bowiem fascynacją własnym tworem. Owa fascynacja jest tak bezkrytyczna i zarozumiała, że rodzi złudne przekonanie o własnej potędze. Ponadto fascynacja własnym tworem przyznaje mu priorytet nad jego twórcą[67].

Pierwsza część opowieści o wieży Babel kończy się słowami: *abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi*. Z zaplanowanym przedsięwzięciem są łączone określone nadzieje. Jednak to już nie Bóg ma być zasadą jednoczącą ludzkość. Przestaje On być czynnikiem integrującym. Tymczasem, to właśnie do Boga winni zwracać się ci, którzy nie chcą *rozproszyć się po całej ziemi*. Ludzie natomiast próbują wyrugować Boga ze swojego życia. Projektują świat, w którym nie będą Go już potrzebować. Jest to zamiar ubóstwienia własnego dzieła. Sedno opowieści o wieży Babel dotyczy chełpienia się z dzieła swych rąk. Z owym dziełem ludzie wiążą bluźniercze nadzieje. Model budowy wieży dokumentuje pogwałcenie zakreślonych przez Boga granic. Mania wielkości wypacza prawdziwą wielkość. Człowiek często grzeszy tam, gdzie osiąga postęp[68].

---

[64] Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 342; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne…*, s. 156; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 143.

[65] Por. P.J. Harland, *Vertical or Horizontal: The Sine of Babel*, „Vetus Testamentum" 48 (1998), s. 517n.; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 17.

[66] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 17.

[67] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel…*, s. 335; J. Audusseau, P. Grelot, *Babel-Babilon*, STB, s. 61.

[68] Por. tamże, s. 338; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu,* Kraków 1999, s. 29.

3. REAKCJA BOGA NA PRZEDSIĘWZIĘCIE LUDZI

Dotychczas terenem akcji opowiadania była ziemia, a podmiotem ludzkość. W pierwszej części opowiadania (wersety: 1-4) autor ukazuje czyny ludzi. W drugiej części następuje zmiana. W wersetach: 5-9 zostało ukazane działanie Boga. Ten układ uwydatnia rolę wersetu 5, w którym zawarta jest treść dotycząca zwrotu akcji całego opowiadania. Zajmuje on w tej narracji centralne miejsce. Wskazuje na boską optykę ludzkiego zamiaru: „A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie". Bóg zstępuje z nieba, aby zbadać pracę podjętą przez ludzi. Nie została jednak podana żadna przyczyna interwencji Boga[69].

Werset 5 jest równoważnikiem wersetu 2 opowieści. Różnica polega jednak na tym, że tam zachodziło odniesienie horyzontalne, a treść wersetu 5 wskazuje na odniesienie wertykalne: „Pan zstąpił". Zostaje w ten sposób uwypuklony dystans między Bogiem a światem i ludzkością. Ukazanie owego dystansu przywraca zachwiane proporcje[70].

Autor ukazuje tu przestrzeń dzielącą to, co boskie od tego, co ludzkie. Jej przebycie leży poza możliwościami człowieka. Jest to niejako inny, nieosiągalny dla człowieka wymiar istnienia. Psalmista wyraża to w słowach refleksji. Pisze, iż Bóg, który mieszka w niebie naigrawa się z tych, którzy buntują się przeciw Niemu (por. Ps 2,1-6). Chcąc zaś ingerować w ludzkie sprawy zawsze schodzi na ziemię (por. Wj 3,8). Użyty w Rdz 11,5 hebrajski czasownik *yarad* tłumaczony jako „schodzić" wyraża interwencyjne zaangażowanie się Boga w sprawy ludzi (por. Rdz 18,21; 46,4; Wj 19,11.18.20; 34,5; Lb 11,25; 12,5)[71].

Bóg zstępuje z nieba i ogląda to dzieło. Wszystkowidzący ogląda nie tyle budowlę, lecz jej owoc. Dostrzega zerwanie fundamentalnej dla stworzenia więzi ze Stwórcą[72]. Bożą interwencję prowokuje ludzka pycha. Autor przedstawia tą interwencję Boga za pomocą antropomorfizmów. Jahwe wkracza, aby ukarać ludzką pychę, podobnie jak w raju. Autor przedstawia Boga jako Tego, który „zstępuje z nieba", aby „zobaczyć" dzieło rąk ludzkich. Opowiadanie o wieży Babel odnosi się do pychy ludzkiej symbolizowanej przez wieżę, która jest

---

[69] Por. M. Kikawada, *The Shape of Genesis 11,1-9*, w: *Rhetorical Criticism*, red. J.J. Jackson, M. Kessler, Pittsburgh 1974, s. 19n.; J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analisis*, Assen-Amsterdam 1975, s. 12n.; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42n; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 338; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17. The New International Commentary of the Old Testament*, Grand Rapids 1990, s. 253; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225n; D.W. Cotter, *Genesis*, Collegeville 2003, s. 67n.; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 10n.

[70] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 338.

[71] Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Starego Testamentu*, s. 328; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 17.

[72] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 144.

przedstawiona jako budowla sięgająca nieba. Jest to swoisty sarkazm. Pomimo bowiem ludzkich zamiarów budowla okazała się tak mizerna, że Bóg musiał zejść na dół, aby zobaczyć miasto i wieżę[73].

W treści tego wersetu zawarta jest pewna ironia (por. Ps 2,4). Ludziom wydaje się, że budują coś wielkiego. Natomiast autor wskazuje, że Bóg musiał zejść z nieba, ponieważ owo gigantyczne dzieło, jakim wydawało się jego budowniczym, jest tylko niepozornym drobiazgiem wobec potęgi Boga. Owo dzieło widziane z niebieskiej perspektywy było śmiesznie małe. Dzieło człowieka choćby najwspanialsze, jest drobiazgiem wobec Pana wszechświata. Nie widać go z nieba. Trzeba zejść, aby je dostrzec. Autor biblijny ukazuje w ten lapidarny sposób Boga pełnego nieskończonego majestatu[74].

Autor używa w tym zdaniu wyrażenia „synowie człowieczy" na określenie ludzi. To wyrażenie w Starym Testamencie często oznacza ludzi jako istoty słabe i śmiertelne w przeciwieństwie do potężnego Boga (por. Lb 23,19; Iz 51,12; 56,2; Ez 2,1; Ps 8,5; 11,4; 14,2; 33,13; 115,16; Hi 25,6). Użycie tego wyrażenia w Rdz 11,5 podkreśla słabość i ograniczoność człowieka. Budowniczowie miasta i wieży są tylko słabymi ludźmi. Prawdopodobnie autor chce w ten sposób podkreślić niestosowność ich pysznych zamiarów[75].

Bóg mówi: „Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego" (Rdz 11,6n). Werset 6a zawiera ocenę sytuacji. Podjęcie budowy tłumaczy się wspólnym trudem, ale także wspólnotą języka. Zasadniczy ton opowieści przesuwa się odtąd w kierunku tematu języka. W wersecie 6a ponownie pojawia się informacja, że ludzie mają wspólny język i są jednym ludem. Jest to wyraz wewnętrznej refleksji Boga nad ludzkim dziełem[76].

---

[73] Por. A. Clamer, *Genèse*, s. 226; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 313; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 252; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 321; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, s. 41.

[74] Por. A. Clamer, *Genèse*, s. 226; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 313; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 252n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 321; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225n; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 70; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 143n; *Wieża Babel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*…, s. 1088.

[75] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 313; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 131n; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 252n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 321.

[76] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 132; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 339; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 253; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*,

Hebrajski termin *'am* tłumaczony jako „lud" ma znaczenie etniczne. Wyraża bowiem pokrewieństwo i pochodzenie od wspólnego przodka. Owo poczucie jedności krwi oraz jedność języka są przyczyną tego, że ludzie zaczęli budowę[77]. Owa wspólnota trwała zatem w porozumieniu co do wartości, a w konsekwencji także co do kształtu swej egzystencji. Jednakże brak kontaktu z Bogiem w samej strukturze ludzkiego bytowania będzie dla wspólnoty nie do zniesienia[78].

Treść wersetu Rdz 11,6b stanowi nawiązanie do planów czynionych przez ludzi (por. w. 4). Wynika z niej, że Bóg uznał to przedsięwzięcie za złe i należy położyć mu kres. Ludzie mogliby bowiem urzeczywistnić kolejne zamierzenia sprzeczne z wolą Bożą[79]. Obawa Boga jest związana z troską o człowieka i jego zbawienie. Bóg daje wyraz temu, że obecne działania ludzkości stanowią zaledwie wstęp do tego, co będą oni w stanie uczynić w przyszłości. Nic nie będzie dla nich niemożliwe. Te słowa przywodzą na myśl scenę kuszenia pierwszych ludzi i pragnienie bycia jak Bóg (por. 3,5). Chodzi tu o uzyskanie przez ludzi wszechmocy bez Boga[80].

Skutki takiego stanu rzeczy mogą być katastrofalne dla ludzi. Pragnienie bycia jak Bóg już raz okazało się możliwe. Jego konsekwencje były jednak dla ludzi tragiczne (por. Rdz 3). Teraz Bóg widzi w tym przedsięwzięciu poważne zagrożenie dla ludzi. Wynika ono bowiem z przeciwstawienia się ustanowionemu przez Stwórcę porządkowi. Problem leży zatem w samych ludziach oraz ich zamysłach. W rzeczywistości chcą oni zbliżyć się nie tyle do siebie nawzajem, lecz do tego, co należy się jedynie Bogu. Użyte w wersecie 6 wyrażenia wskazują, że u podstaw ludzkiej działalności oraz tego, co jeszcze może się stać, leży ludzka pycha[81].

Wyrażona refleksja Boga musi zatem prowadzić do działania będącego echem wydarzeń w ogrodzie Eden (por. Rdz 3,22). Bóg musi położyć kres destrukcyjnej działalności ludzi i ich pysze. To bowiem pycha skłania człowieka do wkraczania na terytorium zarezerwowane jedynie Bogu. Takie działanie stanowi tym samym dla niego akt autodestrukcji. Wynika to z poszczególnych epizodów opisanych w Rdz 3-11. Teraz jednak działanie Boga ma charakter bardziej prewencyjny. Wydaje się to zrozumiałe w kontekście relacji o potopie. Tamto

---

s. 321; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 72; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 144; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 121; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 18.

[77] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 18.

[78] Por. M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 144.

[79] Por. J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 253; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 321.

[80] Por. H. Seebass, *Genesis*, t. 1: *Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen 1996, s. 278; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 18n.

[81] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 19.

opowiadanie wskazuje, że brak wczesnej reakcji Boga może prowadzić do sytuacji, w której kara ściągnięta przez ludzi będzie dla nich znacznie poważniejsza i o wiele bardziej tragiczna[82].

Rdz 11,7 zawiera decyzję interwencji podjętą przez Boga: „Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego!" Odpowiada ona dwóm inicjatywom ludzkości wyrażonym w wersetach: 3 i 4. Autor używa tu liczby mnogiej. Należy przyjąć, że jest to tzw. *pluralis deliberationis*, czyli liczba mnoga namysłu, podobnie jak to miało miejsce w Rdz 1,26. Jest to forma stylistyczna, określająca naradę z samym sobą. Jest to wyraz retorycznego sposobu podkreślenia Bożego działania. Wyraża ona głęboki namysł Boga nad stworzeniem[83].

Ten antropomorficzny styl użyty został w celu wyrażenia trudnych do wyartykułowania idei. Werset 7 kontrastuje wyraźnie z wersetem 4[84]. Interwencja Boga ma polegać na pomieszaniu języków. Jahwe postanawia udaremnić wysiłki budowniczych miasta i wieży, aby uniemożliwić im wszelkie porozumienie. Chce zniweczyć w ten sposób ludzkie zamiary, zniszczyć niebezpieczną jedność i tym samym udaremnić niewłaściwe ludzkie postępowanie[85]. To również wskazuje, że nie sama wieża stanowi zasadniczy problem. Jej budowę umożliwiał wspólny język i to on może stać się przyczyną innych działań przeciwko Bogu[86].

Upragniona jedność między ludźmi realizowana bez Boga stała się pułapką. Przez zuchwałe zaufanie we własne siły oraz pychę stała się przyczyną upadku. Taka jedność zostaje zniweczona przez Boga poprzez pomieszanie języków, co uniemożliwia ludziom porozumienie i współpracę[87]. Następuje odwrócenie planów ludzkich. Jest to zarazem uwypuklenie prawdy, że imię Boga jest wyższe niż to, które pragnęli uczynić sobie ludzie[88].

---

[82] Por. tamże.

[83] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 313; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 131n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 253; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225n; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 147n; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 19; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, s. 65; tenże, *Stworzenie – Opatrzność – Ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary*, Szczecin 2009, s. 43.

[84] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 340.

[85] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 313; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 131n; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 253; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 321; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 226; S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, s. 72; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 121.

[86] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 20.

[87] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 157.

[88] Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 303; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 20.

Następnie autor natchniony opisuje skutki Bożej interwencji: „W ten sposób Pan rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi i tak nie dokończyli budowy tego miasta" (Rdz 11,8). Bóg wykonuje swoje postanowienie. Sprawia, że budowniczowie przestają się wzajemnie rozumieć. Ich jedność i potęga rozpadają się. Nie rozumiejąc się wzajemnie, ludzie zaniechali dalszej budowy i rozproszyli się po całej ziemi[89]. Podobna sytuacja miała miejsce po potopie, lecz wówczas dokonało się to w efekcie Bożego błogosławieństwa (por. 9,19). Ludzi może naprawdę zjednoczyć tylko imię Boga, które winni wielbić „jednym językiem". Nie może zaś ludzi zjednoczyć imię utworzone przez nich samych[90].

Moralna ocena całego przedsięwzięcia zawarta jest w skutkach Bożej kary. Bóg rozpędza ich z miejsca, które sobie wybrali. Sprawia, że muszą przerwać budowę. Nie mogą zatem dokończyć swego dzieła. Karą za grzech jest rozproszenie ludzi. Łączy się ona z podstawową w Piśmie Świętym ideą zbawienia. Celem zawarcia z ludźmi przymierza i dokonania dzieła zbawienia Bóg jednoczy ludzi (por. Iz 66,18-20). Motyw rozproszenia w analizowanym opowiadaniu stanowi karę, której uzasadnieniem są słowa z Rdz 11,6. Zamiar budowania wieży wiązał się z chęcią uniezależnienia się od Boga i dorównania Mu[91]. Autor daje w ten sposób świadectwo głębokiej znajomości skutków grzechu. Przedstawia on grzech jako coś, co ludzi dzieli i rozprasza. Pomimo wspólnego języka nie mogą się oni między sobą porozumieć. Taki jest owoc pychy. To właśnie pycha powoduje oddzielenie człowieka od Boga i ludzi od samych siebie[92].

Powtarza się tu motyw wygnania z miejsca, w którym został popełniony grzech. Jest to stały element występujący w prehistorii biblijnej. Tak było w przypadku pierwszych rodziców (Rdz 3,24) oraz Kaina (4,16). Budowa miasta i wieży zostaje przerwana. Autor nie wspomina już w tym miejscu o wieży. Ta bowiem miała być jedynie elementem wieńczącym konstrukcję miasta. Grzechem budowniczych była pycha i źle ukierunkowane ambicje, podobnie jak w przypadku grzechu pierwszych rodziców. Niewypełnianie woli Boga powoduje, że działanie staje się zagrożeniem dla ludzkości. Dowodem tego były wydarzenia w Edenie (por. Rdz 3)[93].

---

[89] Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 132n; B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 340; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 158; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 253; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 322.

[90] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 20.

[91] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225n; C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 77; A. Banaszek, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, s. 45.

[92] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 314.

[93] Por. *Wieża Babel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*…, s. 1088; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 20n.

Grzech budowniczych miasta przypomina grzech w raju z Rdz 3. Pierwsi ludzie też dążyli do autonomii wobec Boga oraz chcieli Mu dorównać. Zaskutkowało to między innymi konfliktem między ludźmi. W obu tych relacjach chodzi o naturę grzechu i jego skutki, a także o wskazanie na źródło obecnego stanu ludzkości[94]. Opowieść o wieży Babel stanowi odpowiedź na zasadnicze pytanie, które przyświecało autorowi. Dotyczy ono odejścia od Boga ludzi, którzy zostali przez Niego stworzeni i prowadzeni pozostając z Nim w intymnej zażyłości. Autor udziela odpowiedzi na pytanie, kto zawinił: Bóg czy ludzie[95].

Sam motyw rozproszenia był już podjęty wcześniej. Według Rdz 9,19 i 10,32 było ono efektem Bożego planu oraz wyrazem Jego błogosławieństwa wobec ludzkości. Teraz jest ono wynikiem ludzkich wysiłków osiągnięcia szczęścia bez Boga. Bóg przeszkadza ludziom w próbie przekroczenia przez nich ustalonych granic. Czyni to dla ich własnego dobra. Ma to charakter zapobieżenia niebezpieczeństwu. Może ono bowiem doprowadzić do jeszcze poważniejszych konsekwencji[96].

4. WYJAŚNIENIE SŁOWA „BABEL"

Ostatni werset opowiadania stanowi formułę etiologiczną i zawiera wyjaśnienie nazwy „Babel"[97]. Dopiero w ostatnim wersecie opowiadania autor ujawnia nazwę miasta i wieży. „Dlatego to nazwano je Babel, tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi" (Rdz 11,9). Opowiedziane wydarzenie staje się okazją do wyprowadzenia popularnej ludowej etymologii Babilonu. Słowo „Babel" jest bowiem hebrajską nazwą Babilonu, stolicy Babilonii w Mezopotamii[98].

Autor natchniony wywodzi tę nazwę od czasownika *balal*, co oznacza „pomieszać, wywołać zamieszanie, wprawić w zakłopotanie". Jest to etymologia ludowa oparta na zjawisku asonancji. Brzmienie czasownika *balal przypomina* słowo *babel*. W tekście hebrajskim następuje połączenie słowa *balal* z nazwą „Babel". Nie jest to oryginalna, babilońska etymologia tego ostatniego określenia. Rzeczywiste bowiem znaczenie słowa „Babel" wywodzi się od akadyjskiego rzeczownika *Bab-ili*, który oznacza „bramę boga". Jednak hebrajska nazwa

---

[94] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 120.

[95] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 346.

[96] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 120; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 21.

[97] Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 188; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 341; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 159n; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 11.

[98] Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 218; J. Audusseau, P. Grelot, *Babel-Babilon*, s. 61.

„Babel" była kojarzona z czasownikiem *balal*. Jest to gra słów, nie zaś faktyczna etymologia[99].

W wersecie 9 występują obydwa zasadnicze wątki opowiadania: rozproszenie i pomieszanie języków. Pan miesza ludzkie języki. Ludzkość zostaje rozproszona. Rozłam między ludźmi jest widoczny w wielości języków. W ten sposób autor natchniony podejmuje problem różnorodności języków wśród narodów świata. Ludzie starożytni musieli się zastanawiać nad zagadnieniem różnorodności języków. Zawarty w opowiadaniu o wieży Babel pogląd na pochodzenie różnych języków wydaje się być ludową odpowiedzią na pytanie, dlaczego wszyscy ludzie nie posługują się jedną mową. Wynika to z ludowego charakteru całego opowiadania z Rdz 11,1-9. Oddzielenie się ludzi od siebie stało się przyczyną wytworzenia rozmaitych języków. Przeświadczenie Izraelitów, że wielość języków jest skutkiem kary Bożej zdaje się potwierdzać fakt, iż język obcy był dla nich mową wroga (por. Pwt 28,49; Iz 33,19; Jr 5,15)[100].

Nazwa Babel ma przypominać ludziom o pomieszaniu języków. W kontekście relacji o różnicy co do miejsca zamieszkania i języka ludów z tablicy narodów z Rdz 10,1-32 kara Boża pomieszania języków wydaje się dość dziwna. Można ją wytłumaczyć jedynie tym, że ludzkość postanowiła osiągnąć jedność niezależnie od Boga[101]. Wydaje się jednak, że celem autora natchnionego nie było wyjaśnienie faktu różnorodności języków na świecie. Autor nie przywiązywał uwagi do kolejności poszczególnych faktów (por. Rdz 8 i 9). Ukazuje on istotne przyczyny braku jedności wśród ludzi. Opowiadanie o wieży Babel dotyczy degeneracji wynikającej z ludzkiej pychy i podziałów między ludźmi[102]. Autor poucza, że poprzez rozwój kultury materialnej człowiek łatwo popada w pychę. Inspirowany pychą bunt przeciwko Bogu zakończył się rozpaczliwym chaosem[103].

---

[99] Por. G. Herrgott, *Babilon*, PSB, kol. 81; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107; R. Borger, *Babylon*, w: *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, red. B. Reicke, L. Rost, Göttingen 1994, s. 177n; S. Łach, *Babel wieża*, kol. 1230; E. Lipiński, *Babilonia, Babele*, w: *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, red. P.M. Bogaert, Roma 1995, s. 233n.; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 253; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 322; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 181; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 225n; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 28; *Wieża Babel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*…, s. 1088; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 116n; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 21n.

[100] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 314; W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 341; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 108; J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 331; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, s. 41; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, s. 121.

[101] Por. A. Banaszek, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, s. 45.

[102] Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 151n.; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 180.

[103] Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 218; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107n.

Podsumowanie opowiadania o wieży Babel zawiera ironiczny zwrot. Ludzie chcieli zyskać imię. Otrzymali zaś imię pomieszania. Lud chciał tam zamieszkać w poczuciu bezpieczeństwa (w. 2). Został jednak stamtąd rozproszony po całej ziemi (w. 9). W ten sposób w zakończeniu autor dokonuje rekapitulacji początku, chociaż przez odwrócenie[104]. A zatem owa kara Boża jest logicznym następstwem winy ludzi. Zrywając kontakt z Bogiem, ludzie nie potrafią już porozumieć się ze sobą wzajemnie. Zmieszanie języków symbolizuje głębsze nieporozumienia. Ludzie zaczynają się kłócić. Wierzyli w swoje możliwości, jednak nie potrafią zrealizować wspólnych zamierzeń. Obraz niedokończonej budowli, porzuconego miasta, poróżnionych i rozproszonych ludzi ukazuje czym staje się świat bez Boga[105].

Ten starożytny opis z Rdz 11,1-9 wykracza poza starożytny krąg kulturowy i staje się paradygmatem życia ludzkiego w każdym czasie i miejscu. Jego znaczenie i zasięg są uniwersalne[106]. Opowiadanie to służy pouczeniu religijnemu. Autor przedstawia wysiłek ludzi, którzy chcą wszystko osiągnąć swoimi siłami. Miasto z wysoką wieżą symbolizuje ludzką samowystarczalność. Ludzie zostali opanowani przez pychę, co ściągnęło na nich karę pomieszania języków[107]. Opowiadanie z Rdz 11,1-9 stanowi ilustrację szkodliwości podziałów między ludźmi. Przyczynę rozproszenia ludzi autor dostrzega w nieporozumieniach, które są przedstawione jako skutek grzechu. Jak ilustruje to autor, ów grzech miał miejsce gdzieś w przeszłości, kiedy ludzie mieli jedną mowę[108].

Autor wyraża żal z powodu podziału ludzkości wynikającego z buntu przeciwko Stwórcy. Ideałem jest dla niego ludzkość żyjąca w zgodzie, posługująca się jednym językiem i zmierzająca do osiągnięcia wspólnych dobrych celów. Autor wskazuje, że taka jedność nie mogła się utrzymać z powodu pychy. Ludzie bowiem nie chcieli budować swej przyszłości zgodnie z wolą i mądrością Boga. Nieosiągalne jest ponowne zjednoczenie ludzkości dopóki postawa pychy nie ustąpi uległości wobec Boga, który jest najwyższym władcą i najmądrzejszym prawodawcą[109].

Idea utraconej jedności między ludźmi była znana w Mezopotamii. Ówczesna Mezopotamia dzieliła się na tereny należące do dużych miast, które były jednocześnie państwami. Każde z nich było zasadniczo odrębną jednostką. Zbudowanie miasta wiązało się z zamiarem osiągnięcia autonomii. Budowa wieży

---

[104] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 42n.

[105] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 119.

[106] Por. B. Anderson, *Historia wieży Babel*…, s. 40.

[107] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Starego Testamentu*, s. 331.

[108] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 118.

[109] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 262n; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 334.

w mieście kojarzyła się zaś ze świątynią na jej szczycie, w której czczono lokalnego bożka. Zbudowanie wieży nasuwało zatem skojarzenia popadnięcia w bałwochwalstwo. Budowa miejsca kultu oznaczała też autonomię religijną. Dla ówczesnego Izraelity biblijne opowiadanie ukazuje społeczność ludzką, która chce uniezależnić się od jedynego, prawdziwego Boga[110].

Przekaz wiadomości o potężnym zigguracie Etemenanki mógł mieć wpływ na myśl zawartą w biblijnym opowiadaniu o wieży Babel, w którym Jahwe nie pozwolił dokończyć budowy. Wieża Etemenanki stała częściowo zniszczona. Było to związane z wielkimi kosztami jej utrzymania. Stąd budowla sprawiała wrażenie niedokończonej. Izraelici zaś byli przekonani o tym, iż pierwszym sprawcą wszystkiego, co się dzieje na ziemi, jest Jahwe. On wywiera nieustannie wpływ na wydarzenia w przyrodzie i w dziejach ludzkich. W tej perspektywie można dostrzec logiczność myśli zawartej w opowiadaniu biblijnym o tym, że Bóg nie pozwolił dokończyć budowy wieży Babel[111].

Opowiadanie o wieży Babel wskazuje Boga jako główną przyczynę różnicy języków. Bóg zstępuje z nieba, aby się przyjrzeć ludzkiemu dziełu. Jest ono bowiem zbyt małe, aby można je było zobaczyć z góry. Ludzie nie myślą jednak nawet o zaprzestaniu budowy, a zatem Bóg im to uniemożliwia. Jest tu zastosowany element semickiego myślenia, według którego wszystko przypisuje się bezpośrednio Bogu jako sprawcy istnienia świata. Pomija się natomiast przyczyny naturalne i pośrednie. Jest to stosowany w Biblii sposób ujmowania zagadnień. W ten sposób została ukazana prawda, iż na skutek grzechu nastąpiło rozbicie jedności między ludźmi[112]. Autor ukazuje pomieszanie języków jako karę Bożą, nagłą i bezpośrednią. Przyczyną pomieszania języków jest zerwanie wspólnoty z Bogiem. Przezwyciężenie sporów między ludźmi jest możliwe poprzez powrót do Boga[113].

Ludzkie aspiracje z Rdz 11,1-8 wydają się zupełnym absurdem pozbawionym sensu. Zawarta jest tu zatem prawda, że potężny Babilon ze swymi aspiracjami znajduje się pod stałą kontrolą Boga. Podlega on również Bożemu sądowi[114]. Autor natchniony miał świadomość, że wielkie imperia, tworzone przez ludzi, nie są w stanie dorównać Bogu. Dążenia ludzi w tej kwestii pozostają bezskuteczne, podobnie jak dążenie pierwszych rodziców, aby „być jak Bóg" (3,5), czyli osiągnąć Jego niezrównaną mądrość (por. 3,6)[115].

---

[110] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 118n.

[111] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 260; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 331.

[112] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 109.

[113] Por. M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 119n.

[114] Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 22.

[115] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 261; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 332.

Autor chce ukazać prawdę, że człowiek może uzyskać prawdziwą wielkość tylko od Boga[116]. W opowiadaniu o wieży Babel Bóg jest ukazany jako jedyny władca dziejów. Ludzkie zamysły nie są w stanie Mu zaszkodzić[117]. Bóg doprowadza do upadku najpotężniejsze organizacje ludzkie, jeśli ich członkowie zaślepieni pychą przypisują sobie potęgę i mądrość, które przysługują tylko Bogu. Autor chce przekazać, że pycha niszczy człowieka i jego działanie oraz staje się przyczyną rozbicia i podziałów między ludźmi. Dzieje się tak wówczas, gdy ludzie nie liczą się z wielkością Boga i Jego wymaganiami[118].

*

W pierwszej części opowiadania opisane są plany i wysiłki ludzi, aby zapewnić sobie jedność i sławę. Wysiłki te noszą znamiona pychy i chęć zajęcia miejsca zarezerwowanego wyłącznie Bogu (w. 1-4). Druga zaś część ukazuje nadrzędną pozycję Boga wobec ludzkich planów. Bóg dostrzega niebezpieczeństwo grożące budowniczym anty-boskiej konstrukcji i interweniuje (w. 5-8). Działanie podjęte przez Boga ma na celu obronę ludzi przed zgubnymi dla nich skutkami postępowania[119]. Werset 9 zamyka całą opowieść i podaje referencję geograficzną słowa Babel[120].

Rdz 11,1-9 zawiera kilka powtarzających się elementów lingwistycznych. Jest to tekst zbudowany na zasadzie inkluzji opartej na słowach: „cała ziemia… jedna mowa" (w. 1) i „pomieszał mowę… całej ziemi" (w. 9). Werset 4a zawiera słowa: „uczynić imię". Jego treść odpowiada wyrażeniu: „imię Babel" (w. 9a). Zwrot „nie rozpraszać się" (w. 4b) łączy się ze słowami: „Jahwe rozproszył" (w. 8 i 9b)[121].

W opowiadaniu o wieży Babel zawarte są ślady realiów z zakresu historii kultury. Całość jednak ma przede wszystkim wydźwięk historiozbawczy. Autor biblijny nawiązując do realiów historyczno-kulturowych odpowiada na pytanie dlaczego wśród ludności popotopowej rozprzestrzenia się zło. Stwierdza, że przyczyną braku jedności między ludźmi jest grzech pychy oddalający człowieka od Boga i rozdzielający ludzi między sobą[122].

---

[116] Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, s. 177.

[117] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 94.

[118] Por. T. Żychniewicz, *Stare Przymierze. Genesis*, Kraków 1977, s. 204; J.S. Synowiec, *Na początku…*, s. 261; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 332n.

[119] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp…*, s. 309; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 11, 22.

[120] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel…*, s. 332.

[121] Por. H. Seebass, *Genesis*, t. 1: *Urgeschichte (1,1-11,26)*, s. 271; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 9 n.

[122] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 94.

Istota opowiadania o wieży Babel zawiera się w budowie miasta i wieży, która symbolizuje szaleńcze aspiracje ludzi do budowania cywilizacji, trwałego ładu społecznego i szczęścia bez Boga. Biblijna wieża Babel jest wyrazem pychy narodu, który chciał zbudować jedność bez Bożego błogosławieństwa[123]. W czasie jej wznoszenia Bóg zstępuje z nieba, aby ukarać pychę ludzi. Sprawia On, że ludzie nie mogą się ze sobą porozumieć i zostają zmuszeni do przerwania budowy. Opowieść o wieży Babel ukazuje, jak ludzie dążąc do sławy, zjednoczenia i rozwoju, przeciwstawiają się Bogu[124].

Źródłem grzechu jest przekonanie, że Bóg nie jest już człowiekowi potrzebny[125]. Kerygmatyczny akcent perykopy o wieży Babel dotyczy niewierności ludzi względem Stwórcy. Zjednoczyli się oni w nieprawości. Wskutek czego następuje zburzenie powszechnego porządku moralnego. Bóg udaremnia ich perwersyjne plany. Rozproszenie ludzi ma na celu niedopuszczenie do ich samounicestwienia[126].

Z opowiadania płynie pouczenie o związku buntu przeciw Bogu z utratą jednomyślności. Grzech oddala ludzi od siebie. Pycha powoduje, że nie mogą się porozumieć. Niemożliwy jest wtedy ich wspólny wysiłek[127]. „Cywilizacja, która podporządkowuje sobie kulturę, ekonomię i politykę, przeradzając się w rebelię przeciw Bogu, może się stać sama dla siebie końcem i konsekwentnie wywołać samozniszczenie"[128]. Rozwijając kulturę materialną, ludzie łatwo wpadają w pychę. Ambicja oderwana całkowicie od woli Boga prowadzi do konfliktu i utraty porozumienia między ludźmi. Nauka, która wynika z tego opowiadania biblijnego stanowi o jego nieprzemijającej wartości[129].

Postawa budowniczych miasta i wieży Babel jest dalszym ciągiem rozszerzania się zła, które ma początek w tym, że człowiek chce *być jak Bóg* (Rdz 3,5) i kierując się pychą postępuje niezgodnie z wolą i mądrością Stwórcy. Opowiadanie o wieży Babel jest nowym ogniwem w łańcuchu grzechów, którego wcześ-

---

[123] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 309; I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 147; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 119; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 22.

[124] Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 218; S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 66.

[125] Por. C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 78.

[126] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 331n; J. Krasovec, *Wieża Babel: tożsamość narodów uzyskana przez przeciwstawienie*, w: „Kolekcja Communio" 9: *Naród – Wolność – Liberalizm*, red. L. Balter, Poznań 1994, s. 21; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 23.

[127] Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 76n.

[128] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 226.

[129] Por. tamże; J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 262; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 334; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 159.

niejszymi ogniwami były: bunt pierwszych rodziców (3,1-24), bratobójstwo Kaina (4,1-16), bigamia i mściwość Lameka (4,19,24), a także poligamia i inne grzechy ludzkości żyjącej przed potopem (6,1-7)[130].

Po karze potopu nadal widoczne jest dzielące działanie grzechu. Nie zanika ludzka pycha. Bóg znowu musi się przeciwstawiać pysze człowieka. Autor natchniony opisuje to przytaczając folklorystyczne opowiadanie o pomieszaniu języków[131]. Opowiadanie to jawi się jako echo rajskiego upadku i kary za grzech. Opatrzność Boża rządzi nieustannie ludzkimi sprawami. Sens tego opowiadania polega na niemożliwości przekroczenia przez ludzkość granic zakreślonych przez Bożą Opatrzność. Tu grzechem jest pycha, która ujawnia się w chęci uwiecznienia siebie (por. 2Sm 18,18). Karą zaś jest rosnące wciąż niezrozumienie między narodami. Ludzie zbuntowani przeciw Bogu nie mogą się ze sobą porozumieć. W konsekwencji następuje wzajemny podział między ludźmi i coraz większe oddalenie od siebie[132].

W opowiadaniu o wieży Babel autor zwraca uwagę na zjawisko zła zorganizowanego, które nie jest jedynie sumą grzechów poszczególnych jednostek ludzkich, lecz grzechem całej społeczności ludzkiej. Opowiadanie to zawiera teologiczne przesłanie, dotyczące grzechu w wymiarze społecznym, międzynarodowym. Cała bowiem społeczność zajmuje postawę sprzeczną z wolą Boga i zmierza ku złym celom. Opowiadanie o wieży Babel dotyczy winy zbiorowej[133]. Znajduje to wyraz w kulturze, która jest odzwierciedleniem systemu aksjologicznego danego społeczeństwa. Istotne jest, na jakich wartościach budowany jest ów system kulturowy. Wieża Babel stanowi niejako typ kultury ludzkiej przeciwnej jedynemu, prawdziwemu Bogu[134].

Epizod o wieży Babel opisuje początki bałwochwalstwa. Dzieło człowieka ma być w miejsce Boga czynnikiem integracji ludzkości. Nadzieje z tym związa-

---

[130] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 261; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 333.

[131] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp*…, s. 239; L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, s. 129; S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 66; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 53; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, s. 29; A. Couto, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa 2003, s. 269n; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 151.

[132] Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu,* Poznań 1961, s. 103n; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga,* w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 39; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 49n.

[133] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 261; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 333n; C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, s. 77; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 180.

[134] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 105n; M. Szamot, *Genezis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 145.

ne okazały się tragicznie fałszywe. Skutek był odwrotny do zamierzonego. Zamiast zjednoczenia nastąpił totalny podział ludzkości. Dokonało się to między innymi w sferze języka. Ludzkie dzieło w postaci wieży, czy stojącego na jej szczycie bożka, jest rozmaicie określane przez ludzi. Te rozmaite określenia powodują, że każdy uznaje je za coś innego. Tu tkwi geneza politeizmu. Ludzie czczą pod różnymi postaciami własny wyrób. Epizod o wieży Babel stanowi prototyp procesu, który we wszystkich czasach stanowi odejście ludzi od prawdziwego Boga[135].

Całe opowiadanie wskazuje, że wieża Babel stanowi świątynię pogańską[136]. Autor miał świadomość, że Babilon był przez starożytnych Izraelitów uważany za stolicę wszelkiego zła, a wieża pełniła rolę miejsca kultu pogańskiego. Te dwa elementy zostały wykorzystane do udzielenia odpowiedzi dotyczącej faktu istnienia wokół Izraela narodów pogańskich. Autora interesował także problem, skąd pochodzi Izrael. Odpowiedź na to pytanie znajduje uzasadnienie na bazie historii zawartej w Rdz 12, w której istotną rolę odgrywa postać Abrahama[137].

W ten sposób prehistoria biblijna kończy się ostatecznie jakimś ogólnym odejściem od Boga, z którego Bóg wypatruje tylko jeden naród. Dalsze dzieje związane są z jednym narodem wybranym. Rdz 11 kończy się zatem pewną nadzieją. Bóg sam wkracza w historię ludzkości, aby jej dopomóc, powołuje Abrahama (rozdz. 12). Postać Abrahama jest kamieniem węgielnym duchowego i widzialnego gmachu, który zostanie zbudowany przez Boga przy współudziale ludzi. Ten gmach zastąpi niedokończoną budowlę wieży Babel, którą ludzie chcieli stworzyć bez Bożej pomocy[138].

Bóg na nowo tworzy jeden lud. Poprzez Abrahama udziela błogosławieństwa wszystkim narodom ziemi (por. 12,1-3). W tym kontekście działanie Boga w opowiadaniu o wieży Babel jest również aktem łaski wobec ludzkości. Nie zostaje ona bowiem teraz ukarana jakąś katastrofą, jak było w przypadku potopu, lecz zostaje jedynie rozproszona. Następnie zaś poprzez postać Abrahama Bóg rozpoczyna realizację planu ponownego zjednoczenia ludzi wokół siebie. Bóg w swoim miłosierdziu dalej prowadzi dzieło zbawienia człowieka. Spośród narodów zostaje wybrany ten, który ma spełnić ważną misję w świecie[139].

---

[135] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 346n.

[136] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 107.

[137] Por. W. Chrostowski, *Wieża Babel*…, s. 346; K. Pauritsch, *Babel*, PSB, kol. 81.

[138] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 94n; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 105; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 159; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 184.

[139] Por. S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 66; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 184; J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, s. 23.

Współcześnie opowiadanie o wieży Babel warto odczytywać w perspektywie wydarzenia Jezusa Chrystusa. On przyszedł na świat po to, „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (J 11,52). Założony przez Niego Kościół służy sprawie zjednoczenia ludzkości, nieustannie rozbijanej przez pychę. W ten sposób w Kościele jest realizowany rozkaz Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,19n)[140].

Przeciwieństwem Babilonu jako symbolu jest królestwo Boże, w którym zostaną zjednoczone wszystkie ludy ziemi. Zapowiedzią tej jedności ludzi z Bogiem stało się zesłanie Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy ludzie różnych narodowości rozumieli słowa Piotra (Dz 2,8n). Duch Święty udziela Apostołom daru języków. Dzięki temu głoszą oni dzieła Boże, co jest zrozumiałe dla wszystkich. Duch Święty łączy wszystkich ludzi różnych narodowości. W ten sposób zostaje pokonana bariera różnorodności języków. Pod wpływem Ducha Świętego ludzie mogą stać się jednym ludem Bożym (por. Dz 2,1-13)[141].

Zesłanie Ducha Świętego z cudem języków w dniu Pięćdziesiątnicy przeciwstawia się historii wieży Babel. Jest to zapowiedź jedności eschatologicznej[142]. Rozbita ludzkość może jednoczyć się prawdziwie tylko wokół Boga. Na tym polega proces odwrotny do tego, który autor natchniony ukazał w opowiadaniu o wieży Babel. Ów proces dalej napotyka na przeszkody. Dzieje się tak dlatego, że wciąż jeszcze ludźmi powodują te postawy, jakimi odznaczali się bohaterowie tego biblijnego opowiadania[143].

Każdy człowiek winien dążyć do wyzbycia się grzechu oraz do odbudowania utraconej jedności z innymi. Nie chodzi jednak o ujednolicenie języka wszystkich ludzi, a raczej o jedność duchową w różnorodności będącej wynikiem właściwości i kultury różnych narodów. Istotna jest przy tym umiejętność właściwego korzystania z postępu cywilizacyjno-kulturowego oraz życzliwego dzielenia się własnymi osiągnięciami z innymi. Będzie to świadczyć o zrozumieniu kerygmatu opowiadania o wieży Babel oraz wprowadzaniu biblijnego przesłania w życie[144].

---

[140] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 263; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 334.

[141] Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 94; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 77; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*…, s. 159; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*…, s. 226; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*…, s. 120.

[142] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 109.

[143] Por. J.S. Synowiec, *Na początku*…, s. 263; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 334.

[144] Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 109n.

SUMMARY

Transgression of the Inhabitants of all the Earth in the Light of the Book of Genesis (11,1-9)

In Gn 11,1-2 the author presents the characters of the narrative. It is emphasized that at an unspecified time in the past there occurred a change in human lifestyle from a nomadic life to a settled one. People seek a space to live that would enable them to accomplish their plans. The next two verses show the whole humankind's sin of pride that consists in contradicting God. The author depicts it in a symbolic way as the building of a tower that would reach the heavens. The erected structure bears resemblance to Mesopotamian ziggurats – constructions that to the author of the narrative represent idolatrous cult. The tower is a symbol of the crowning achievement of human plans and misguided human ambitions that diverge from God's plans. Such a perspective is suggested in the story by God's reaction to the undertaking (verses 5-9). The moral judgment of the project is contained in the effects of divine punishment, which convey the truth that separation is the aftermath of sin. The phenomenon of organized evil described in the story is not so much a sum of the transgressions of individual humans as a sin of the entire human community.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

JANUSZ NAWROT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Teologiczne skutki pychy władców i narodów w Biblii greckiej

Theological Effects of the Pride of Rulers and Nations in the Bible

W drugiej części opracowania dotyczącego pychy władców pogańskich w Biblii greckiej[1] należy zastanowić się nad teologicznymi skutkami pychy. Badania wykazują, że autorzy natchnieni nie chcieli pozostawić tego zjawiska bez konkretnej odpowiedzi ze strony samego Boga. Można spodziewać się, że skutki takiej postawy ocenione zostaną zdecydowanie negatywnie w postaci kary, która może jednak przybrać różnorakie formy przejawiające się w skutkach natury indywidualnej oraz społecznej. Pierwsze dotykają samego winowajcę ograniczając się do osobistego jego cierpienia, zawstydzenia lub upokorzenia. Natomiast drugie dotykają całość społeczności poddanej królowi popełniającemu grzech pychy. Najważniejsze z nich podane zostaną poniżej.

1. KONKRETNA KARA DLA JEDNOSTKI

Jednym z dwóch przedstawicieli tej grupy jest tekst 1Mch 1,5:

καὶ μετὰ ταῦτα ἔπεσεν ἐπὶ τὴν κοίτην
καὶ ἔγνω ὅτι ἀποθνῄσκει
Po tym zaś padł na łoże
I zrozumiał, że umiera.

Tekst dotyczy końcówki życia młodego Aleksandra Macedońskiego, który rzeczywiście umarł w 33. roku życia, u szczytu swej kariery politycznej i mili-

[1] Część pierwsza została opublikowana pt. *Pycha króla jako problem teologiczny w 1Mch 1,3* w „Poznańskich Studiach Teologicznych" (t. 24, 2010 s. 81-99).

tarnej, gdy właśnie zagarnął dla siebie cały ówczesny świat. Diodor Sycylijczyk pisze w swej *Bibliotece Historycznej* o otruciu króla przez Kassandra, syna Antypatra, stratega Europy i przeciwnika króla. Ten to Kassander za pośrednictwem swego młodszego brata, Jollasa, miałby podać śmiertelną dawkę trucizny monarsze (nr 118). Podobnie myśli Flawiusz Arrian (*Anabasis Alexandri* VII, 27), jakkolwiek wspomina, że sugeruje się wcześniejszymi podaniami. Natomiast Plutarch odrzuca tę hipotezę pisząc o nadmiernym pijaństwie Aleksandra, z czego miałby się nabawić gorączki, by ostatecznie po dwunastu dniach choroby zejść z tego świata (*Alexandros* 77). Teoria ta, zarzucona wcześniej, powróciła jednak w jednym z najnowszych opracowań naukowych w związku z badaniem działania tzw. kalicheamycyny, organicznego związku chemicznego wyodrębnionego z pewnego wysoko toksycznego gatunku bakterii, zdolnego zabijać żywe komórki organizmu. Bakteria ta znajduje się w mitycznej rzece Styks (dzisiaj Mavroneri) na Peloponezie. Zawartą w fiolce wodę z tej rzeki, zmieszaną zapewne z winem, prawdopodobnie mu podano[2]. Inne teorie głoszą śmierć z powodu malarii, gorączki tyfusowej oraz wielu innych[3]. Jakiejkolwiek przyczyny nie można by się doszukać, śmierć rzeczywiście nastąpiła dość gwałtownie i niespodziewanie dla wszystkich.

Hagiograf 1Mch – jakkolwiek nie pisze tego w sposób wyraźny – łączy śmierć króla z wcześniej wzmiankowaną pychą i wyniosłością jego serca. Pozwala to uważać śmierć Aleksandra za karę Bożą z tego właśnie powodu, zgodnie z teologią biblijną. Wydaje się, że autor biblijny użył tu celowo konstrukcję gramatyczną πίπτω ἐπί, która często w LXX oznacza upadek z braku sił lub choroby[4], stan bezwładności i niemożności utrzymania się na nogach[5] lub nawet stan śmierci[6]. W każdym z tych przypadków chodzi o popadnięcie w okoliczności, które przerastają w jakiś sposób możliwości obronne człowieka, pozwalające stawić opór zaistniałym warunkom. Szczególną bliskość teologiczną manifestuje to cytat Wj 19,21 stanowiący ostrzeżenie Boga skierowane do Mojżesza, by ten powiadomił z kolei lud, iż nie powinien zbliżać się zbytnio do Boga, by Go poznać. Mogłoby to zakończyć się upadkiem wielkiej liczby społeczności (μήποτε ἐγγίσωσιν πρὸς τὸν θεὸν κατανοῆσαι καὶ πέσωσιν ἐξ αὐτῶν πλῆθος). Tekst zawiera dwa połączenie θεός, jako możliwej przyczyny πίπτω, upadku ludzi pra-

---

[2] Szczegóły, por. http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/7924855/Alexander-the-Great-poisoned-by-the-River-Styx.html

[3] Ich zestawienie, por. http://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great

[4] Szczególnie bliski jest tu cytat Jdt 8,3 mówiąc o Manassesie, mężu Judyty, który zmarł padłszy na swe łoże po nabawieniu się udaru słonecznego (ἔπεσεν ἐπὶ τὴν κλίνην).

[5] Por. m.in. Joz 7,10; 1Sm 21,14; Mt 21,44; Mk 9,20; Dz 9,4; w relacji do bożków pogańskich, por. Sdz 5,3-4.

[6] Por. np. Sdz 3,25; 1Sm 17,49; 31,8; 2Krn 20,24; Mdr 18,23. Śmierć zwierzęcia, por. 1Mch 6,46.

gnących zbytnio przybliżyć się (ἐγγίζω) do Boga. Otóż jeśli metaforycznie rozumiane „przybliżenie" potraktować jako wyraz pychy, którą zdecydowanie można przypisać Aleksandrowi, być może autor 1Mch celowo użył także dla zaznaczenia, iż obecny stan choroby króla spowodowany jest karą Bożą za uważanie siebie za boga lub jego syna[7].

Kolejnym ważnym zwrotem jest w tekście 1Mch również czasownik γινώσκω występujący jako rezultat sytuacji określonej przez πίπτω. Autor biblijny ukazuje stan zmieniającej się świadomości, który rodzi się w człowieku na skutek zaistniałych, zwykle niekorzystnych warunków, w jakie popadł on nagle i niespodziewanie. Podobną sytuację notuje także wyrocznia Ez 28,23 skierowana przeciw mieszkańcom Sydonu, którzy uświadomią sobie działanie Boga Izraela, gdy będą padać, mordowani przez wojska najeźdźcze[8]. Kolejny przykład świadomości postępowania Jahwe stanowi zapowiedź przeciw faraonowi i mieszkańcom Egiptu, pokonanym przez króla babilońskiego w wyroczni Ez 30,25[9]. Wreszcie w myśl Ez 39,23 ludy pogańskie poznają, że ciężki los Izraelitów na wygnaniu jest karą zesłaną od Jahwe za niewierność narodu wybranego Jego prawu i przymierzu[10]. Powyższe trzy przykłady, odniesione zawsze do działania Jahwe pozwalają przypuszczać, że w przekonaniu autora 1Mch, również w przypadku Aleksandra Wielkiego, owo działanie Jahwe się uwidacznia poprzez chorobę, czego ma on być świadom.

Drugim przykładem kary dla króla za jego pychę jest 2Krn 26,19 w następującym brzmieniu:

---

[7] W 1Sm 5,3-4 Jahwe powoduje upadek monumentu bożka Dagona w świątyni filistyńskiej (Δαγων πεπτωκὼς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον κιβωτοῦ τοῦ θεοῦ). W 1Krn 5,22 na skutek Bożej interwencji padły (πολλοὶ ἔπεσον ὅτι παρὰ τοῦ θεοῦ ὁ πόλεμος) wojska pogańskie w starciu z Izraelitami. Podobną myśl zwierają także: Jr 27,15 oraz Ap 16,19. Pycha Aleksandra uwidoczniona w przypisaniu sobie prerogatyw boskich ukazana została w moim art. wzmiankowanym powyżej, w przyp. 1. Nieco dalszym przykładem, niezawierającym już rzeczonych terminów, lecz równie przekonującym, jest także starożytny opis próby budowy wieży Babel z wierzchołkiem aż do nieba, na co Bóg musiał zareagować również karą pomieszania języków.

[8] Mimo, że Sydon został zniszczony dwukrotnie (677 przez Asyryjczyków oraz w 594 przez Babilończyków), co potwierdza historyczność relacji prorockiej, „formułę rozpoznania" należy uznać za typowo symboliczną i redakcyjną, jakkolwiek teologicznie całkowicie zgodną z retoryką Ezechiela, por. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, s. 596.

[9] Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 177.

[10] Sens jednak tego zwrotu ukazuje bardziej uznanie przez nie braku uzasadnienia własnych pretensji wobec narodu wybranego i własnych przechwałek z tego tytułu wobec potęgi chwały Boga Izraela, który ostatecznie weźmie swój lud w obronę, por. L.E. Cooper, *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Broadman & Holman Publ., Nashville 1994, s. 345.

καὶ ἐθυμώθη Οζιας
καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ θυμιατήριον τοῦ θυμιάσαι ἐν τῷ ναῷ
καὶ ἐν τῷ θυμωθῆναι αὐτὸν πρὸς τοὺς ἱερεῖς
καὶ ἡ λέπρα ἀνέτειλεν ἐν τῷ μετώπῳ αὐτοῦ
ἐναντίον τῶν ἱερέων ἐν οἴκῳ κυρίου ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου τῶν θυμιαμάτων
I rozgniewał się Ozjasz,
w jego zaś ręce była kadzielnica do ofiary kadzielnej w świątyni,
a w jego ogromnym zagniewaniu na kapłanów
pojawił się trąd na jego czole
w obecności kapłanów w domu Pana ponad ołtarzem kadzeń

Jak zostało to już wcześniej stwierdzone[11], werset ów należy do bliższego kontekstu w. 16-21 przedstawiających postępek judzkiego króla Ozjasza, który pod wpływem pychy własnego serca bezprawnie próbował złożyć ofiarę kadzenia w świątyni Pańskiej. Po serii udanych przedsięwzięć na polu militarnym (w. 6-8.11-15) oraz ekonomicznym (w. 9-10) stał się na tyle potężnym, że popadł w pychę próbując targnąć się na funkcje kultyczne, domenę wyłącznie kapłanów świątyni (w. 16-18)[12]. Ozjasz całkowicie zlekceważył wyraźny zakaz zamieszczony w Lb 17,5: *kto nie należy do potomstwa Aarona, niech nie waży się zbliżać celem spalenia kadzidła przed Panem*[13]. Nie wiadomo, czy król zamyślał stać się tak nietykalny, jak Salomon, który ofiarował Bogu kadzidło w przybytku (1Krl 9,25)[14]. Gniew króla, ukazany w w. 19, wzbudziło odważne zachowanie kapłana Azariasza, który w otoczeniu 80 innych kapłanów sprzeciwił się jednoznacznie próbie przywłaszczenia sobie prerogatyw ofiarnika Jahwe przez króla (w. 17-18)[15]. Gniew oznacza więc, że król ponad nakazową wartość prawa Mojżeszowego postawił własną decyzję[16]. Bezpośrednią przyczyną gniewu króla było stwierdzenie Azariasza w w. 18b, zawierające dwa podstawowe zarzuty:

---

[11] Por. J. Nawrot, tamże.

[12] Por. Wj 30,1-10, zwł. w. 9; 40,27; Lb 16,40; 18,1-7; 2Krn 13,10-11.

[13] Niedopuszczalną odmianą pogwałcenia prawa Bożego jest zarówno pojawienie się przed ołtarzem osób nieuprawnionych, jak też ofiarowanie kadzideł nieprzeznaczonych do tego celu, co stało się przypadkiem dwóch synów Aarona, Nadaba i Abihu, którzy zginęli porażeni przez Boga, por. R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3B, Broadman & Holman Publ., Nashville 2000, s. 270. Opis buntu Koracha, Datana i Abirama w Lb 16,1-40 (zwł. w. 6-10) wskazuje, że nawet lewitom nie wolno było składać ofiary kadzidła, por. egzegezę T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids – Cambridge 1993, s. 326.

[14] Por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, s. 215.

[15] W negatywnym sensie por. także Lb 22,27; 24,10; 1Sm 19,22; 20,30; 2Sm 3,8; 2Krl 5,11.

[16] Autor biblijny celowo nawiązuje tu do postępowania Saula, pierwszego króla zjednoczonego Izraela oraz Jeroboama I, pierwszego schizmatyckiego króla Izraela, którzy dopuścili się tego samego aktu gwałcąc prawo (1Sm 13,9; 1Krl 12,33; 13,1).

α. ἀπέστης ἀπὸ κυρίου, *zbuntowałeś się przeciw Panu*;

β. οὐκ ἔσται σοι τοῦτο εἰς δόξαν παρὰ κυρίου θεοῦ, *nie będzie w tym dla ciebie chwały u Pana Boga*;

Oba stwierdzenia stoją wobec siebie jak przyczyna i skutek, co oznacza, że bunt zrodzi jakąś formę odwetowego działania Boga wobec winowajcy, jakkolwiek – ze zrozumiałych względów – Azariasz nie jest w stanie przewidzieć rodzaju czy sposobu Bożej interwencji. Wiele wskazuje, że czasownik ἀφίστημι zawarty na określenie postępowania króla nie został tu dobrany przypadkowo, lecz odzwierciedla szereg wcześniejszych postaw królewskich, które można zdefiniować jako bunt przeciw Bogu z akcentem na pełną świadomość popełnianego czynu[17]. Najprawdopodobniej także czasownik ten nie odnosi się jedynie do jednorazowego postępku króla, lecz streszcza całość jego postawy, jakkolwiek pojawia się przy okazji konkretnego czynu. Ten jednak został uznany przez autora natchnionego za szczytowy moment buntu Ozjasza przeciw Bogu, jako wyraz królewskiej pychy.

Zwrot δόξαν παρὰ nie jest częsty w Biblii greckiej i znajduje się jedynie w jej części nowotestamentowej, w J 5,41.44 oraz Hbr 3,3[18]. Za to odpowiedniki ewangelijne tej konstrukcji łączą również ludzkie działanie z chwałą otrzymywaną – bądź nie – od Boga. Otóż jeśli „zabiegać o chwałę ludzką oznacza troszczyć się o własną pozycję i prestiż, odcinając się od wyższych wartości"[19], to taką właśnie postawę można zarzucić Ozjaszowi. Popełniając grzech zawłaszczenia prerogatyw kapłańskich, otwarcie sprzeciwił się woli samego Boga, co jednoznacznie wyklucza go z obdarzenia chwałą przez Jahwe. Taki właśnie sens sugeruje kolejna konstrukcja semantyczna przyimka παρὰ połączonego z dopełniaczem, którym tu jest osoba, która coś zapoczątkowała lub spowodowała, a którą w w. 18 jest κύριος θεός[20]. Dlatego stwierdzenie, że Ozjasz po naruszeniu prawa mojżeszowego nie odniesie już chwały u Jahwe oznacza, że z tym momentem

---

[17] Por. 2Krn 13,6; 25,27; 28,19.22; 29,6; 30,7; 36,5. Połączenie ἀφίστημι ἀπὸ κυρίου zawierają: Joz 22,19.23.29; 2Krn 25,27; 28,22; 30,7; Syr 10,12; Ba 3,8, zaś ἀφίστημι ἀπὸ Θεοῦ: Pwt 32,25; OSal 2,15; Hbr 3,12. W różnych konfiguracjach wyrazowych połączenie obu terminów znajduje się jeszcze w Lb 14,9; Pwt 7,4; 13,11; Joz 22,18; PsSal 4,1; 9,1; 2,5; 17,5; Dn 9,9. W każdym widnieje idea sprzeniewierzenia się, odstąpienia, buntu lub porzucenia Boga, co jest wynikiem własnych błędów i złego postępowania. Dopuszczający się tego zaciągają za każdym razem ewidentną winę, por. także H. Schlier, art. ἀφίστημι, ἀποστασία, διχοστασία, TDNT I, s. 512-513.

[18] Werset ten nie mówi jednak o chwale u Boga, lecz chwale Mojżesza, od którego większą chwałą cieszy się Chrystus. Tym niemniej zauważyć można pewną bliskość teologiczną, ponieważ chwała Mojżesza jednoznacznie wynika z jego bliskości z Jahwe, o czym zaświadcza Lb 12,1-8, por. H. Langkammer, *List do Hebrajczyków*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, RW KUL Lublin 1998, s. 44-45.

[19] Por. S. Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana.* Rozdziały 1-12, NKB NT, t. IV/1, Częstochowa 2010, s. 535.

[20] Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 242.

przestał być Jego faworytem i łaska Boża się od niego odwróciła. W myśl ψ 83,12 *Pan darzy chwałą* (δόξαν δώσει κύριος)*, nie odmawia dobrodziejstw postępującym nienagannie*. Warunkiem jest tu jednak postępowanie nienaganne, tzn. zawsze zgodne z prawem Mojżeszowym. Sensem mowy Azariasza jest więc nie tylko stwierdzenie, że ten konkretny uczynek króla zasługuje na naganę, lecz w szerszym znaczeniu, po takim występku króla, oznacza on wycofanie Bożego wsparcia już do końca jego życia. Przeciwieństwem tak pojmowanej chwały jest popadnięcie w niełaskę, jako rezultat prób wywyższania samego siebie[21].

Warta jeszcze krótkiego omówienia jest postawa samego króla, który zawrzał gniewem (ἐθυμώθη) przeciw sługom świątyni. Taki gniew należy uznać za negatywny i często w LXX towarzyszą mu konkretne, niesprawiedliwe posunięcia karne. W ten sposób Putyfar uwięził Józefa na skutek fałszywej denuncjacji jego żony, co wzbudziło jego gniew (Rdz 39,19-20), Saul zbeształ Jonatana poniżając przy tym jego matkę a swą żonę (1Sm 20,30), król Asa wtrącił do więzienia proroka (2Krn 16,7-10), Haman powziął decyzję wyniszczenia Żydów w Suzie i imperium perskim (Est 3,5-6), król Nabuchodonozor pragnął zemścić się na krajach, które zrewoltowały się przeciw niemu (Jdt 1,12), wreszcie Herod postanowił zgładzić dzieci betlejemskie na skutek zawodu, jaki doznał ze strony Mędrców (Mt 2,16). Można się było spodziewać również w przypadku rozgniewanego Ozjasza jakichś działań odwetowych na odważnych kapłanach świątyni[22]. Prawdopodobne zapędy króla powstrzymało jednak natychmiastowe działanie Boże.

Karą, jaka nadeszła od Boga był trąd (λέπρα)[23], którym pokryło się czoło króla, zatem miejsce albo najbardziej widoczne i rzucające się w oczy, albo to, na którym oznaki butnego gniewu króla były najbardziej widoczne. Trąd uczynił go nieczystym rytualnie i społecznie, co skazało go na izolację i na mocy Kpł 13,2 został pozbawiony możności sprawowania władzy[24]. Decyzją kapłanów uniemożliwiło mu to praktycznie sprawowanie funkcji królewskich aż do śmierci (w. 19b-21)[25]. Trąd jako karne narzędzie Boga pojawił się także w przypadku niegodziwych działań Miriam, siostry Mojżesza, która wystąpiła przeciw niemu powodowana zazdrością o jego poważanie pośród społeczności Izraela (Lb 12,1-

---

[21] Por. 1Krn 29,12.28; 2Krn 1,11-12; 17,5 oraz generalizującą sentencję Jezusa w Mt 23,12; Łk 14,11.

[22] Takiego czynu dopuścił się już Saul nakazując zamordować kapłanów przybytku wspomagających Dawida, por. 1Sm 22,17-18.

[23] Najprawdopodobniej nie chodzi jednak o trąd we współczesnym tego słowa znaczeniu, lecz zwykłą wysypkę na skórze, mniej groźną, lecz możliwie długotrwałą, por. V. Hulse, *The Nature of Biblical Leprosy*, PEQ 107/1975, s. 87-105.

[24] Por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 320-321.

[25] Por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994, s. 331.

10). Podobna kara spotkała Gechaziego, sługę proroka Elizeusza, który porwany chciwością zapragnął dóbr, jakie uzdrowiony Syryjczyk Naaman pragnął ofiarować prorokowi (2Krl 5,20-27).

Należy tu jeszcze przytoczyć ważny tekst Pwt 17,12 nakazujący zabicie każdego, kto uniesiony pychą (ποιήσῃ ἐν ὑπερηφανίᾳ) nie usłucha (μὴ ὑπακοῦσαι) zarządzeń kapłanów. Autor biblijny każde zatem nieposłuszeństwo wobec nakazów kapłanów, jako przedstawicieli Boga, traktuje jako wyraz pychy, co właśnie stało się przypadkiem Ozjasza. W kontekście tego przepisu trąd na czole króla może być wręcz uznany za sposób uratowania mu życia, skoro zmuszony nim do podporządkowania się kapłanom, nie stawiał już oporu.

2. WYGINIĘCIE/WYNISZCZENIE NARODU

Cała seria tekstów biblijnych relacjonuje z kolei karę za pychę spadającą na społeczność, którą w większości wersetów jest naród Izraela. Należą do nich: Pwt 8,20; Oz 13,7-9; Ab 1,4; Ιερ 48,38 oraz 49,16 w tej samej księdze.

Pwt 8,20 brzmi następująco:

καθὰ καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη
ὅσα κύριος ἀπολλύει πρὸ προσώπου ὑμῶν
οὕτως ἀπολεῖσθε ἀνθ' ὧν
οὐκ ἠκούσατε τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν
dokładnie tak, jak inne narody,
wszystkie, które Pan wygubił przed waszym obliczem,
w ten sposób wyginiecie,
ponieważ nie posłuchaliście głosu Pana, Boga waszego.

Kontekst w. 17-20 kończy całą perykopę w. 1-20, w której konieczność pamięci na dobrodziejstwa Jahwe wobec ludu i ostrzeżenie przez przypisywaniem sobie wszelkich zasług stanowi klucz zrozumienia całej mowy Mojżesza. I tak: w w. 2-6 pojawia się nakaz pamięci na czasy wędrówki przez pustynię, skierowany do ludu (μνησθήσῃ, w. 2-4), uznania wychowującej roli Boga (γνώσῃ, w. 5) oraz wierności na nadchodzące czasy w postaci strzeżenia Jego przykazań, kroczenia Jego drogami i życia w bojaźni przed Nim (φυλάξῃ, w. 6). W. 7-10 opisują piękno ziemi, ku której dąży Izrael, jako kolejny dar od Boga (γῆ ἀγαθή, w. 8.10). Dar ten może jednak paradoksalnie stać się powodem upadku, jeśli naród z racji obfitości dóbr materialnych zapomni o swym Bogu. W. 11-16 powracają do ostrzeżenia przed zapomnieniem o Bogu (μὴ ἐπιλάθῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου, w. 11) poprzez lekceważenie Jego przykazań w czasie dobrobytu (w. 12-13) i pychą postępowania (ὑψωθῇς τῇ καρδίᾳ, w. 14) akcentując znów przeszłe

dobrodziejstwa Boże wobec ludu (w. 15-16)[26]. Wreszcie w. 17 mocno przestrzega przed przywłaszczaniem sobie czasowego powodzenia materialnego w ziemi obiecanej, a w. 18 nakazuje pamięć o Bogu (μνησθήσῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου), jedynym źródle wszelkiej pomyślności. Z kolei w. 19 ostrzegawczo podkreśla możliwość zapomnienia ludu o Bogu (λήθῃ ἐπιλάθῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου), zwłaszcza poprzez oddawania czci obcym bożkom i przejmowanie pogańskiego stylu życia, za co spotka lud kara wyniszczenia. W. 20 potwierdza w sposób pełny to ostrzeżenie na podobieństwo narodów, które Bóg już wyniszczył oddając w tym momencie ich ziemię swemu ludowi[27].

Czasownikiem wskazującym w w. 20 na karę jest ἀπὸλλυμι, „niszczyć, gubić, zabijać, gładzić, wytracić", który pojawił się już we wzmocnionej formie w w. 19, wyrażając pewność i nieodwołalność faktu, który ma nastąpić (ἀπωλείᾳ ἀπολεῖσθε). Warto zauważyć, że pojawia się on w w. 20 dwukrotnie, wpierw w odniesieniu do narodów pogańskich (ἀπολλύει), później do Izraela (ἀπολεῖσθε). Myśl autora jest wobec tego jednoznaczna: ten sam los, który spotkał już ludy wypędzone i wyniszczone przez Boga, spotka także Jego własny naród[28]. Takie postępowanie Boga jest całkowicie uzasadnione faktem, że w w. 19 pojawia się seria grzechów, za które usunięte zostały ludy pogańskie, zamieszkujące ziemię obiecaną, a co obecnie grozi Izraelitom: pójść za obcymi bogami[29], by im oddawać pokłon[30] i służyć im[31]. W takim zestawieniu ważny czasownik ἐπιλανθάνο̃ μαι, „zapomnieć" posiada konotację nie prostego braku pamięci, lecz wyraźnego lekceważenia nakazów przymierza[32]. Omawiany czasownik ἀπὸλλυμι zamiesz-

---

[26] Syr 40,26 zauważa, że zarówno bogactwo, jak i siła powodują wywyższanie się serca ludzkiego na co właściwą odpowiedzią ma być bojaźń Boża. Myśl pozostaje wartościowa mimo użycia przez autora nieco innej terminologii: χρήματα καὶ ἰσχὺς ἀνυψώσουσιν καρδίαν.

[27] Por. E.P. Blair, *An Appeal to Remembrance: The Memory Motif in Deuteronomy*, Int 15/1961, s. 41-47.

[28] Wierność przymierzu jest warunkiem egzystencji Izraela. Jeśli naród pójdzie drogą łamania przymierza i zasymiluje się z postępowaniem Kananejczyków, stanie się ludem przeklętym, jak tamci, i przeznaczonym do eksterminacji, por. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris 1963, s. 87 ; R.C. Van Leeuwen, *What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy 8*, CBQ 47/1985, s. 55-57.

[29] Zwrot typowo deuteronomistyczny z czasów bezpośrednio przed wygnaniem do niewoli babilońskiej, por. Pwt 6,14; 28,14; Sdz 2,12.19; 1Krl 11,10; Ιερ 7,9; 13,10; 25,6; 42,15.

[30] Por. Wj 20,5; 23,24; Lb 16,9; Pwt 4,19; 5,9; 28,14; 30,17; 31,20; Joz 23,7; Sdz 2,19; 2Krl 17,35.

[31] Por. Wj 20,5; Pwt 4,19; 5,9; 11,16; 17,3; 29,25; Joz 23,7; 23,16; Sdz 2,12.17.19; 1Krl 9,6.9; 22,54; 2Krl 17,35; 21,21; 2Krn 7,19.22; Iz 44,15.17.19; 46,6; Ιερ 8,2; 13,10; 16,11; 25,6.

[32] Często połączony z powyższymi praktykami idolatrycznymi, por. Pwt 32,18; 1Sm 12,9; ψ 77,11; 105,13.21; Ιερ 3,21; 23,27; Oz 13,6; Dlatego właśnie wezwanie μὴ ἐπιλανθάνομαι w formie negatywnej, por. Pwt 4,9.23; 6,12; 8,11; 9,7; 25,19; 31,21; 2Mch 2,2; Ps 77,7; także Ps 44,21. Dlatego został on zanotowany również we wzmocnionej formie λήθῃ ἐπιλάθῃ, wyrażającej pewność i długotrwałość postawy, zmierzającej do jej petryfikacji i zacięcia w uporze wobec Boga. Jest to wyraźny hebraizm, co notuje pierwowzór w konstrukcji שָׁכַח תִּשְׁכַּח, w ścisłej antytezie do

czony został jako inkluzja całej perykopy w. 1-20, która w w. 1 zawiera antytezę życia w czasowniku ζάω (ἵνα ζῆτε)[33]. Oddawanie czci obcym bóstwom połączone zostało w niej z pychą serca (w. 14), zrodzoną z dostatku i dobrobytu, który lud powinien zawdzięczać wyłącznie opatrzności Jahwe[34]. W obecnym kontekście nie stoi ona wprawdzie w centralnym miejscu relacji autora, bowiem najważniejszą cechą postawy, której Jahwe nie może zaakceptować jest idolatria. Tym niemniej łączy się ona ściśle z wyrażeniem postawy pychy, której źródłem stało się przypisanie przez lud powodzenia w kraju własnym jego zdolnościom i możliwościom (w. 17)[35], co oznacza postawę zakłamania i co Mojżesz przypomina ludowi w w. 18 jako przynależne wyłącznie Bogu, który stale owej siły ludowi udziela[36]. Ponadto ważny tu cytat Oz 13,6 łączy bezpośrednio postawę pychy i zapomnienia o Bogu (ὑψώθησαν αἱ καρδίαι αὐτῶν ἕνεκα τούτου ἐπελᾶ ́θοντό μου)[37]. Uderza to wprost w znaczenie dla Izraela pierwszego przykazania dekalogu[38]. Można na tej podstawie wnosić, że decyzja tak ostatecznego ukarania winowajców przez Boga podyktowana jest w znacznej mierze spodziewaną postawą ludu[39].

Oz 13,7-9 to kolejny z cytatów reprezentujący tę grupę tekstów:

καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς πανθὴρ καὶ ὡς πάρδαλις κατὰ τὴν ὁδὸν Ἀσσυρίων
ἀπαντήσομαι αὐτοῖς ὡς ἄρκος ἀπορουμένη
καὶ διαρρήξω συγκλεισμὸν καρδίας αὐτῶν
καὶ καταφάγονται αὐτοὺς ἐκεῖ σκύμνοι δρυμοῦ
θηρία ἀγροῦ διασπάσει αὐτούς
τῇ διαφθορᾷ σου Ισραηλ τίς βοηθήσει
I stanę się dla nich jak pantera i jak lampart wzdłuż drogi Asyryjczyków.
Wyjdę na spotkanie ich jak osaczony niedźwiedź,
Rozerwę zamknięcie ich serc

---

zwrotu אָבַד תאבדון. Bóg uzależnia w ten sposób swe działanie od postępowania ludu. Por. także J. Cogswell, *Less We Forget: A Sermon (Dt 8,11.14)*, Int 15/1961, s. 32-40.

[33] Zwrot ten obecny jest jeszcze w Pwt 4,1; 11,8; 16,20 również w związku z zasiedleniem ziemi i koniecznością przestrzegania nakazów przymierza.

[34] Por. T. Veijola, *„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein". Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8*, w: *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*, red. G. Braulik, HBS 4, Freiburg – New York 1995, s. 143-158.

[35] Podobne stanowisko zostało zacytowane w odniesieniu do władcy Tyru w Ez 28,4.

[36] Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6A, Word Books Publ., Dallas 2001, s. 174-175.

[37] Podobną teologię prezentują także m.in. Prz 30,9 oraz ψ 126,1.

[38] Por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994, s. 188.

[39] Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, s. 395.

A lwiątka gęstwiny pożrą ich tam
Zwierzęta polne rozerwą ich.
Któż, Izraelu, wspomoże ciebie w twym zatraceniu?[40]

Mimo, iż w hebrajskim oryginale w. 7-9 prezentują ewenementy, które już się stały, w założeniu autora księgi w wersji greckiej, kary na niewierny lud mają dopiero nadejść. Wzmianka o Asyryjczykach, których – co prawda – brakuje w tekście hebrajskim, nie wydaje się być jakimś błędem tłumacza, lecz celową przeróbką, zważywszy, że imperium to w czasach Ozeasza doszło do decydującej w regionie pozycji militarnej[41]. Autor wskazuje, że Jahwe albo posłuży się Asyrią, której siłą ukarze pychę swego ludu (w. 6), albo sam stanie się dlań jak Asyria, czyli wrogiem. W. 7 przyrównuje Boga do trzech niebezpiecznych zwierząt drapieżnych, czyhających na swe ofiary: pantery, lamparta i niedźwiedzia[42]. Jest to tym bardziej zaskakujące, że Jahwe na mocy przymierza jest przecież pasterzem Izraela, chroniącym swe stado przed dzikimi zwierzętami. W w. 4 sam zapowiedział, że nie ma innego Wybawiciela dla narodu, niż On sam. Najprawdopodobniej Bóg zdecydował się w ten sposób złamać swe przymierze, gdy stwierdza, że Jego lud uczynił to już dawno i nie ma podstaw, by po raz kolejny mu przebaczać[43]. Już w 5,14 Bóg zapowiedział, że stanie się jak pantera dla Efraima i Judy, czyli dla całego przeniewierczego ludu. Zamiast więc być opiekunem ludu, staje się Bóg jego pierwszym wrogiem[44]. Dzieje się tak jednak dlatego, że przywódcy ludu zamiast uciekać się do Niego po pomoc, udali się do królów Asyrii i Egiptu, by prosić o wspomożenie, gardząc tym samym pomocą oferowaną przez Jahwe (5,13)[45]. Stanie się akurat odwrotnie, na podobieństwo działań

---

[40] Tłumaczenie na podstawie *Les Douze Prophètes: Osée*, w: *La Bible d'Alexandrie*, tł. E. Bons, J. Joosten, S. Kessler, Cerf, Paris 2002, s. 157-159.

[41] Autor grecki w ten sposób odczytał hebrajski oryginał: אָשׁוּר, „przyczaję się", brzmiący identycznie, jak Asyria. Stąd zdanie hebrajskie brzmi: *jak lampart przyczaję się przy drodze*, por. analizę E. Ben Zvi, *Hosea*, FOTL XXIA/1, Grand Rapids 2005, s. 272.

[42] Zwierzęta drapieżne występują często wspólnie na oznaczenie nieszczęść czyhających na grzeszników. W kilku tekstach LXX są to λέων, „lew" oraz πάρδαλις, „pantera"/„lampart", por. Syr 28,23; Jr 5,6. Natomiast Bóg przyrównany do lwa, por. Oz 11,10; Iz 31,4. Sekwencja zanotowana w Oz 13,7 znajduje się w 1Sm 17,34-37.

[43] Por. m.in. Kpł 26,22; Pwt 32,24. Możliwość ataku dzikich zwierząt była jednym z przekleństw rzucanych jako sankcje w starożytnych traktatach bliskowschodnich w razie złamania jego postanowień przez wasala, por. D.R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, BibOr 16, Pontifical Biblical Institute, Rome 1964, s. 54-56. Także Lm 3,10-11; Iz 54,29-30; 7,18; 14,29; 15,9; 56,9; Jr 2,14-15; 4,7; 12,9; 48,40; 49,22; 50,44; Ha 1,4.

[44] Por. E. Jacob, *Osée*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Genève 1965, s. 92-93.

[45] Działania te za czasów Achaza opisuje 2Krl 16,7-9. Co do Egiptu w sposób ogólniejszy także Iz 30,1-8, por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, Studia i materiały, WT UAM, Poznań 2000, s. 37-47.

Asyryjczyków, znanych w Biblii z gwałtownych działań przeciw Izraelowi[46]. Działanie Jahwe będzie precyzyjne co do czasu i miejsca, jakkolwiek lud o tym nie wie, chociaż obecnie jeszcze czeka na ewentualne nawrócenie.

Sens zwrotu ἄρκος ἀπορουμένη w w. 8 najlepiej pasuje do kontekstu opisującego gwałtowność zachowania zwierzęcia osaczonego przez myśliwych, które ze wszystkich sił pragnie się bronić i staje się nieprzewidywalne. Mimo, iż to Bóg osacza swój lud, autorowi tekstu chodzi o podobieństwo do zachowania zwierzęcia rozszalałego, pragnącego przede wszystkim rozszarpać napastników[47]. Z kolei zapowiedź rozerwania zamknięcia serc w tym samym wersecie nawiązuje już to do klatki piersiowej, w której serce się znajduje, już to do samej zatwardziałości serc, które zamykają się na wcześniejsze Boże ostrzeżenia, kierowane przez proroków. Gęstwina to znów naturalne miejsce przebywania dzikich zwierząt, które z niej wychodzą na polowanie, zarówno lwy, jak i niedźwiedzie[48]. Zwierzęta polne generalnie dołączą do niszczenia dziedzictwa Pańskiego, którym jest Izrael, by dokończyć dzieła karania ludu, co wyraźnie wskazuje, iż nie ma miejsca, gdzie można by się schronić [49]. Jeśli bowiem uciekający nie wejdą do lasu, by nie spotkać zwierząt drapieżnych, taki los spotka ich na polu, gdy rzucą się na nich pozostałe zwierzęta[50]. Podobnie zatrważający obraz ucieczki obłąkanego ze strachu człowieka, który w dzień Pański zdoła umknąć przed lwem, lecz natknie się na nie mniej groźnego niedźwiedzia, zawiera także Am 5,19. Również tutaj oba zwierzęta pełnią rolę przedstawicieli Bożej sprawiedliwości karzących grzeszników.

W ten sposób dokona się niemal całkowite zniszczenie: skuteczne i bolesne, jak w przypadku rozszarpywania zdobyczy przez żarłoczne dzikie zwierzęta. Taki jest sens rzeczownika διαφθορά, „zniszczenie", którego autorem będzie Bóg (w. 9)[51].

---

[46] Por. 2Krl 15,19-20.29; 17,3-6. W. 23 mówi wprost o karze, jaką byli Asyryjczycy dla Izraela z woli Boga.

[47] Por. *Les Douze Prophètes: Osée*, s. 158. Zarówno w grece, jak i w oryginale hebrajskim rzeczownik ów jest rodzaju żeńskiego, podobnie do 1Sm 17,34-37; 2Sm 17,8; Prz 17,12; 28,15. W tekście Ozeasza niedźwiedzica pozbawiona jest swego potomstwa, co czyni ją szczególnie niebezpieczną i gotową do rozszarpania wszystkich, którzy staną jej na drodze. Zwierzę zostało umieszczone tutaj zapewne dla jego wyglądu i siły daleko przekraczającej możliwości obronne człowieka starożytnego, por. F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 635.

[48] Por. m.in. Am 3,4; Mi 5,7; 2Krl 2,24; Jr 5,6; 12,8.

[49] Θηρία ἀγροῦ w tej roli por. także 2Sm 21,10; 2Krl 14,9; 2Krn 25,18; Hi 39,15; Oz 2,14; Ιερ 12,9; Ez 31,13; 33,27; 34,5.

[50] Komentatorzy zauważają tu pewną bliskość tematyczną z 4 bestiami Dn 7,1-8, które niszczą świat, por. D.L. Garrett, *Hosea – Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Broadman & Holman Publ., Nashville 1997, s. 259.

[51] Διαφθορά jako dzieło Boże wobec Izraela lub narodów, por. także So 3,6; Ιερ 13,14; 15,3; 28,8; Lm 4,20; Ez 19,4.8; 21,36.

Izrael w sposób głupi i pyszny zapomniał o swej całkowitej zależności od Jahwe, zlekceważył Jego ostrzeżenia, toteż obecnie nie może udawać się do Niego po pomoc. Stąd retoryczne pytanie: któż mógłby ocalić naród wybrany od nadchodzącej ruiny? Pojawia się ono w czasie, gdy Izraelici swe nadzieje kierowali zwłaszcza w stronę bożków obcych wzywając ich na pomoc, a pomijając swego jedynego Obrońcę[52]. Poetycki tekst Pwt 32,37-38 zawiera stwierdzenie Jahwe w formie pytania o istnienie i możliwości obronne bóstw, którym lud składał tłuste ofiary pokarmowe i płynne. Jedną z ważnych kar za złamanie postanowień przymierza jest przymusowe składanie ofiar fałszywym bożkom pogańskim w ziemi niewoli, do której uda się lud. Izrael będzie wiedział, że na nic mu się to nie zda i będzie chciał wrócić do Jahwe, swego Boga, który, ostatecznie jako Bóg miłosierny i łaskawy, nie dopuści do złamania przymierza i całkowitego wyniszczenia swego ludu (Pwt 4,28-31)[53]. Również w przekonaniu Ozeasza zniszczenie nie będzie totalne, ponieważ w 2,20 prorok zapowiada odnowienie przymierza zarówno ze swym ludem, jak i wszystkimi zwierzętami, które stworzył, co pozwoli Jego ludowi zażyć wreszcie pokoju na swej ziemi[54]. Najwyraźniej prorok dokonuje rozróżnienia między narodem wybranym, jako stroną przymierza, któremu Bóg zawsze dochowuje wierności, a konkretnym jego wcieleniem w czasach działalności prorockiej Ozeasza. Ten grzeszny naród musi zostać zniszczony, by wyniszczyć zło jego idolatrii i pychy.

Ab 4 przedstawia karę nadchodzącą od Boga w sposób następujący:

ἐὰν μετεωρισθῇς ὡς ἀετὸς
καὶ ἐὰν ἀνὰ μέσον τῶν ἄστρων θῇς νοσσιάν σου
ἐκεῖθεν κατάξω σε λέγει κύριος
chociaż wzniósłbyś się do góry jak orzeł
i choćbyś pośród gwiazd założył swe gniazdo
stamtąd strącę ciebie – mówi Pan.

Wyrocznia ta przepowiadana jest w imię Boga zwiastującego nieodwołalną karę za ogromną pychę mieszkańców Edomu. Bezpośredni jej kontekst tworzą w. 1b-9b, w których prorok przedstawia opis zbliżającej się klęski Edomu. Prorok w imieniu Jahwe zachęca członków swego narodu do wystąpienia przeciw królestwu południowych sąsiadów, które już od czasów proroka Amosa zostało mocno napiętnowane za swe czyny przeciw izraelskim pobratymcom (w. 1b; por. Am 1,11)[55]. Dwa typy przekleństw zostały rzucone przez Boga na ów naród:

---

[52] Co zawierały postanowienia przymierza w Pwt 33,7.26.29.

[53] Por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 204-205.

[54] Por. C.J. Labuschagne, *The Similes in the Book of Hosea*, OTWSA 7-8/1965, s. 65-66 (64-76).

[55] Pokrewieństwo to wywodzi się z tradycji braterstwa Jakuba i Ezawa, którego Edomici według Rdz 27 są potomkami. Według Lb 20,14-21 oraz Jl 4,19 mściwa zazdrość Edomitów powodo-

gwałtowna redukcja liczby mieszkańców, zapewne na skutek wojen i eksterminacji ludności (w. 2a), co zapowiada także Am 1,12[56], oraz degradacja, dyshonor i wzgarda (w. 2b). W myśl Pwt 28 kary przeznaczone dla nieposłusznego Izraela kierują się obecnie przeciw jego Edomowi, jako jednemu z ważniejszych wrogów narodu wybranego (Pwt 30,7)[57].

Zastosowany w tekście obraz Boga odmalowuje Go przede wszystkim jako Pana całego stworzenia, tutaj zwłaszcza przestworzy niebios. W Biblii jest to sfera niedostępna dla człowieka, który żyje jedynie na powierzchni ziemi.

Edom z kolei przyrównany został do orła, ptaka znanego z wysokich lotów, ogarniającego swym spojrzeniem ogromny obszar oraz zakładającego gniazda w wysokich i niedostępnych skałach. Z takich wysokości ptak przypuszcza śmiertelny atak na swe ofiary, które – stale pod kontrolą jego wzroku – nie mają dokąd uciec ani się schować. Podobnie Edomici, z wysokości skał swego zamieszkania czynili groźne wypady, zwłaszcza na ziemie izraelskie, po czym wracali do swych bezpiecznych kryjówek[58].

Tymczasem Bóg Izraela nie ma strachu przed wzlotem na takie wysokości ukazując tym samym w pełni swój autorytet i władzę nad narodem pogańskim, przez tak długi czas trapiąc naród wybrany. Historycznie uczyni to za pomocą potęgi Babilonu, której nic nie jest w stanie się oprzeć. Pycha mieszkańców kraju polegająca na wykorzystaniu konfiguracji terenu i jego możliwościach obronnych jest więc po prostu „duchowym samobójstwem"[59].

Ważnego znaczenia nabiera w tym kontekście czasownik μετεωρίζομαι, „podnosić się do góry, wynosić się, wywyższać", który ze względu na swe dopełnienie ἀετός, „orzeł, sęp" posiada najprawdopodobniej podstawowe znaczenie lotu na znacznych wysokościach, wyżej, niż wszelkie inne ptaki[60]. Zastosowanie tego porównania w relacji do w. 3 ukazującego pychę mieszkańców Edomu, którzy w trudno dostępnych miejscach budowali swe domostwa wskazuje, że gdyby mieli możliwości, mogliby się wznieść nawet ponad skały swego zamieszkania[61].

---

wała ich liczne wypady na południowe krańce ziemi Izraela przynosząc wiele ofiar i cierpień mieszkańców, jakkolwiek po obu stronach konfliktu, por. D. Stuart, dz. cyt., s. 313.

[56] Por. również Kpł 26,22.36; Pwt 4,27; 28,62.

[57] Por. głównie Pwt 28,25.27.43-44.

[58] Wielokrotnie starcia izraelsko-edomickie opisuje Stary Testament, por. 1Sm 14,47; 2Sm 8,12-14; 1Krl 11,14-25; 2Krl 8,20-21; 14,7-10.22, por. także B.K. Smith, F.S. Page, *Amos – Obadiah – Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1995, s. 184.

[59] W ten sposób B.C. Cresson, *Obadjah*, BBC 7, Nashville 1972, s. 147. Podobną myśl zawiera także zapowiedź Iz 14,12-15 o zrzuceniu króla Babilonu z wysokości gwiazd i obłoków.

[60] Podobne możliwości lotu orła notują też: Pwt 32,11; Prz 23,5; 30,19; Hi 39,27; Jr 49,22; Lm 4,19; Ap 8,13.

[61] W sensie możliwości hipotetycznych bardziej niż nierealnych, por. P.R. Raabe, *Obadiah. A New*

To jednak jeszcze nie koniec, skoro autor dorzuca drugi segment swej wypowiedzi w imieniu Boga, a który ukazuje jeszcze wyższe zamiary Edomitów mogących zbudować swe domostwa nawet pośród gwiazd, co absolutnie uczyniłoby je niedostępnymi dla jakiejkolwiek siły ludzkiej. Rzeczownik νοσσία oznacza gniazdo, pojmowane symbolicznie właśnie jako domostwo, w którym wychowuje się dzieci i które stanowi punkt docelowy życia mieszkańców[62]. W ten sposób autor rysuje triadę wyrażeń ukazujących coraz bardziej wznoszącą się pychę mieszkańców Edomu: zamieszkiwanie w rozpadlinach i wysokich skałach – chęć budowy domostw na wysokości lotu orła – marzenia o wzniesieniu się do wysokości gwiazd. Wszystko to jednak stanie się jedynie pastwą niszczącego działania Boga, dla którego nie ma odległości, wysokości czy głębokości niemożliwych do dosięgnięcia[63].

Bardzo bliski wymowie tego tekstu jest cytat Ιερ 30,10 odnoszący się także do zniszczenia Edomu i używający tego samego obrazu ściągnięcia z wysokości i zrzucenia w dół lub zburzenia[64], jakkolwiek różnią się oba czasowniki działania Bożego. Podczas gdy Ab 4 zawiera czasownik κατάγω, tekst grecki Jr zanotował καθαιρέω[65]. W tekście Abdiasza czasownik ten stanowi wyraźną Bożą odpowiedź na retoryczne pytanie dumnych Edomitów w w. 3 τίς με κατάξει ἐπὶ τὴν γῆν, „Któż mnie zrzuci na ziemię?". Tekst grecki Jr powstał prawdopodobnie na bazie cytatu Ab i odnosi natychmiast do Petry, skalistej stolicy kraju, chociaż obecnie archeolodzy skłaniają się również ku stanowisku Umm el-Bijara, górzystej siedzibie o wysokości 300 m ponad dno doliny, po zachodniej stronie położenia Petry[66]. W hebrajskim tekście Jeremiaszowym mocniejszą jednak uwagę zwraca połączenie pychy z bożkami, co grecka wersja księgi już nie zauważyła[67].

Translation with Introduction and Commentary, AB 24D, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, s. 130.

[62] W przenośnym znaczeniu por. także Lb 24,21-22 z akcentem na zrzucenie ich z wysokości; Iz 10,14; Ιερ 30,10; jako porównanie wyrażające poczucie bezpieczeństwa także Ιερ 22,23; Hi 39,27; Ha 2,9.

[63] To samo przekonanie żywi autor ψ 138,7-12 wspominając o absolutnej niemożliwości jakiegokolwiek ukrycia się przed Bogiem, podobnie do wyroczni Am 9,2-3.

[64] Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, s. 497-498.

[65] W formie καθέλω, zawartej w w. 10 w innych tekstach prorockich odnosi się on do Bożych poczynań karnych, por. Iz 5,5 oraz Za 9,6.

[66] Znaleziono tam pieczęć niejakiego Qos-Gabra, króla Edomu, znanego z inskrypcji asyryjskich królów: Asarhaddona i Assurbanipala, co pozwala datować ową siedzibę na VII w. przed Chr., por. J.R. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 331.339-340.

[67] ἡ παιγνία σου ἐνεχείρησέν σοι ἰταμία καρδίας σου można przetłumaczyć jako „kpina twoja zrodziła w tobie zatwardziałość serca twego", co nie jest ścisłym oddaniem hebr. הִשִּׁיא אֹתְךָ זְדוֹן לִבֶּךָ תִּפְלַצְתֶּךָ, „twój horror zwiódł ciebie w pysze serca twego", gdzie rzeczownik תִּפְלֻצָת stanowi pochodną מִפְלֶצֶת, zapisanego w 1Krl 15,13 i co odnosi do czczonych w Edomie bóstw, których domniemana opieka połączona z trudnym do zdobycie terenem doprowadziły do pychy postępowania, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas1995, s. 331. Szerzej

O podobnym działaniu Jahwe mówi także apokaliptyczny tekst Iz 26,5 mówiący o trojakim działaniu Boga Izraela wobec pyszniących się przeciwników: całkowitym poniżeniu (ταπεινώσας κατήγαγες) wszystkich, którzy na wysokościach uczynili sobie mieszkanie, powaleniu (καταβαλεῖς) mocnego miasta i rzuceniu (κατάξεις) go w proch[68]. Dokładniejsza egzegeza sugeruje jednak, że nie chodzi tu tyle o konkretny naród pogański ciemiężący Izraelitów, ile samych Żydów, renegatów i odstępców, przemieszanych z elementami pogańskimi, zamieszkującymi miasto święte. Było to tematem głównym okresu Ezdrasza/Nehemiasza z koniecznością oczyszczenia narodu wybranego z tej części społeczności żydowskiej, która optowała za związkiem z narodami pogańskimi i w z tej racji uważana była za Żydów niewiernych prawu. Prawdopodobnie *in extensione* nazywano ich krótko „Ammonitami", „Edomitami" lub „Moabitami" (zwłaszcza Iz 15,9; 16,13-14; 25,10)[69].

Ostatnim z tekstów prezentujących omawianą tematykę jest Ιερ 31,38b-39:

ὅτι συνέτριψα τὸν Μωαβ φησὶν κύριος
ὡς ἀγγεῖον οὗ οὐκ ἔστιν χρεία αὐτοῦ
πῶς κατήλλαξεν πῶς ἔστρεψεν νῶτον Μωαβ ᾐσχύνθη
καὶ ἐγένετο Μωαβ εἰς γέλωτα
καὶ ἐγκότημα πᾶσιν τοῖς κύκλῳ αὐτῆς
ponieważ zmiażdżyłem Moab, mówi Pan,
jak naczynie, którego już nie potrzeba.
Jakim sposobem zmienił się, jakże odwrócił grzbiet Moab zawstydzony
i stał się Moab pośmiewiskiem
i zagniewaniem dla wszystkich go otaczających.

Najbliższy kontekst w. 38b-39 ukazuje Moab przyrównany do rozbitego i niezdatnego do użytku naczynia[70], podobnie do wcześniejszego losu judzkiego

---

o religii Edomitów w związku z tekstem, por. także J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOT-Supp. 77, Sheffield 1989, s. 187-207. Jeśli jednak przyjąć możliwość, że w oryginale hebrajskim 49,7-22 to Jahwe jest Bogiem Edomitów, wówczas mieszkańcy tego kraju byliby ukarani zrzuceniem w przepaść zarówno za złamanie przymierza, jak i za pychę wynikłą z wiary w pewność bezpieczeństwa z racji swego geograficznego położenia, por. L. Haney, *YHWH, the God of Israel… and of Edom? The Relationships in the Oracle to Edom in Jeremiah 49:7–22*, w: *Uprooting and Planting. Essays on Jeremiah for Leslie Allen*, red. J. Goldingay, New York – London 2007, s. 78-115. Taka hipoteza jednak nie znalazła poważniejszych zwolenników.

[68] W ten sposób wierni Jahwe mieszkańcy miasta świętego, którego Skałą jest sam Bóg (w. 1-4; 23,5-6) cieszyć się będą z upadku miasta pysznego, postawionego wysoko, budowanego jedynie siłą ludzkich zamysłów, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, Grand Rapids 1986, s. 473. n. 18.

[69] Por. J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. 1, EB, J.Gabalda, Paris 1977, s. 366-369.

[70] Porównanie wzięte z życia codziennego, natomiast w kontekście militarnym por. Sdz 7,20.

króla Jechoniasza, syna Jojakima, który panował w Judzie jedynie trzy miesiące, po czym został uprowadzony do Babilonu przez Nabuchodonozora w czasie jego pierwszej inwazji na Judę w roku 597 przed Chr. (22,28)[71]. Zastosowany do opisu losu pogańskiego narodu czasownik συντρίβω zawiera w sobie ideę całkowitego zniszczenia, którego skutkiem jest niemożność odrodzenia dawnej siły i potęgi[72]. Z kolei rzeczownik ἀγγεῖον odnosi do 31,11, gdzie Moab ukazany został jako naczynie pełne spokoju, niewzruszone, zachowane aż do tej pory przed nieszczęściem wygnania. To jednak już szybko ulegnie zmianie, ponieważ w. 12 zapowiada działanie Boga, który pośle κλίνοντας, „zmuszających do ucieczki", w których należy bez wątpienia widzieć armię babilońską (Ιερ 34,3-8). Symboliczny obraz naczynia w ten sposób rozbitego i nienadającego się już do niczego ukrywa stan narodu po przegranej z wojskami najeźdźczymi, które całkowicie go podbiją[73]. W tej relacji w. 38b stanowiłby wypełnienie lub niezwłoczną akcję, której czas nadejścia jest już bardzo bliski[74].

W w. 39 czasownik καταλλάσσω przyjmuje swój pierwotny sens „zmiany" z odniesieniem prawdopodobnie do nowego położenia, które stało się udziałem Moabitów po zapowiadanej interwencji Boga Izraela[75]. Oto z dawnego poczucia bezpieczeństwa zmieniło się ono w strach i drżenie przed nadchodzącym wyrokiem Bożym[76].

Kolejny zwrot ἔστρεψεν νῶτον oznacza „odwrócenie grzbietu". Sensu jednak wzgardy, widocznego w postawie mieszkańców Judy wobec Boga w 2,27 oraz 39,33 (LXX)[77] nie można tu uzasadnić ze względu na obecność imiesłowu

---

[71] Jego panowanie zostało ocenione przez autorów biblijnych zdecydowanie negatywnie ze względu na niewierność nakazom przymierza, por. 2Krl 24,8-16; 25,27; 1Krn 3,16; 2Krn 36,8-9; Jr 22,24.

[72] W tej samej formie, co w greckim tekście Jeremiasza czasownik ów ma zdecydowanie najczęściej podmiot boski w działaniu przeciw Jego nieprzyjaciołom, por. Kpł 26,13; Jr 35,2; Ez 30,21, jakkolwiek nawet w odniesieniu do człowieka ukazuje na pierwszym miejscu moc i autorytet, por. Pwt 9,17; 1Mch 10,52; Hi 29,17. Bóg jako podmiot czasownika w różnych okolicznościach, najczęściej jednak militarnych, por. Wj 15,3; Kpł 26,13; 2Krn 20,37; Jdt 9,7; 16,2; Ps 3,8; 28,5; 33,19.21; 36,17; 57,7; OdSal 1,3; Prz 6,16; Am 1,5; Mi 4,6-7; Jon 1,4; Iz 1,28; 10,33; 28,13; 42,13; Jr 19,11; 25,15; 35,2.11-12; 37,8; Lm 1,15; 2,7.9; Ez 30,8.22; 34,27; Rz 16,20.

[73] Podobną myśl zawiera także Ps 2,9 mówiący o rozbiciu glinianego naczynia przez Mesjasza na znak utwierdzenia swej władzy nad przeciwnikami, por. G. Ravasi, *Psalmy 1-19 (wybór)*, część 1, tł. K. Stopa, Kraków 2007, s. 175-176.

[74] Por. D.J. Clark, *Wine on the Less (Zeph. 1.12 and Jer 48.11)*, BT 32/1981, s. 242-248.

[75] Por. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris[26] 1963, s. 1040. O wiele częstsze znaczenie czasownika to „pojednać się", lecz nie pasowałoby ono zupełnie do kontekstu zawartego w wersecie.

[76] Hebrajski pierwowzór חַתָּה akcentuje mocniej ową zmianę mówiąc o „wstrząśnięciu, drżeniu, przestraszeniu" Moabu, por. w samej tylko Księdze Jeremiasza 17,18; 21,13; 23,4; 30,10; 46,27; 48,1.20.39; 49,37; 50,2.36; 51,56.

[77] Tak uważa J.R. Lundbom ze względu na tę samą konstrukcję słowną. Jednakże kontekst obu wypowiedzi różni się całkowicie, por. *Jeremiah 37-52*, s. 301.

ἠσχύνθη, pochodzącego od czasownika αἰσχύνομαι, „zawstydzić się", co w odniesieniu do Moabu zostało zaznaczone już w w. 1 tego rozdziału[78]. Dlatego nie można okazywać wzgardy będąc równocześnie zawstydzonym, co z kolei lepiej pasuje do kontekstu nowej postawy Moabitów, jako reakcji na karne działanie Boga Izraela. Lepszym sensem byłoby ukazanie pleców na znak próby ucieczki. O takiej ucieczce mówią zresztą w. 5-6 tego samego rozdziału. Autor w wersecie szyderczo radzi mieszkańcom szybkie udanie się na pustynię, by ratowali swe życie, chociaż od razu zapowiada, że nie będzie żadnej możliwości ratunku przed zniszczeniem. Żadne bowiem miasto, równina czy dolina nie ocaleją (w. 8). Ścigający ich żołnierze armii babilońskiej spowodują panikę i uprowadzenie daleko od ich siedzib, które zresztą kompletnie zniszczą (w. 12). Ów sens powyższego zwrotu zdaje się potwierdzać 2Sm 22,41, w którym dzięki pomocy Boga nienawidzący autora wrogowie podają mu swe karki (καὶ τοὺς ἐχθρούς μου ἔδωκάς μοι νῶτον τοὺς μισοῦντάς με).

Fakt, że Moab stał się pośmiewiskiem (γέλως) wypełnia również zapowiedź z w. 26, w którym prorok woła o symboliczne upicie Moabu, który podniósł się przeciw Bogu. Dlatego z mocą uderzy o ziemię na pośmiewisko wszystkim, którzy go oglądać będą[79]. W ten sposób nastąpi zmiana obiektu szyderstw innych narodów: Moabici, którzy sami wcześniej drwili sobie z Izraela (w. 27), obecnie staną się przedmiotem kpin ze strony tych, którzy staną się świadkami ich upadku[80]. Do tego stanu dołączy jeszcze ἐγκότημα, „głęboka irytacja, zagniewanie", termin występujący w LXX jedynie w tym wersecie, znany natomiast, jakkolwiek niezbyt często w literaturze greckiej. Kontekst wypowiedzi literackich wskazuje, że jest to zagniewanie lub nienawiść powodowana uprzednimi doświadczeniami ze strony tych, ku którym się kieruje, jak to ukazują zwłaszcza niektóre dzieła[81].

---

[78] Wstyd ten pojawia się zawsze na skutek sprzeniewierzenia się Bogu i Jego nakazom, co zdarza się zwłaszcza w czasie powodzenia i pomyślności, por. Jr 2,26; 8,9; 12,13; 14,4; 20,11; 22,22; 27,12; 28,51.

[79] LXX łagodzi tu ostrość wyrażenia hebrajskiego וְסָפַק מוֹאָב בְּקִיאוֹ, „i uderzy się Moab we własnych wymiocinach", które wyrzuci mocno upity.

[80] Sam Jeremiasz doświadczył ciężaru takich kpin, gdy uczyniono sobie z niego ich przedmiot, por. 20,7. Z kolei w Lm 3,14 autor jako własne odbiera szyderstwa, jakie spadły na Jerozolimę ze strony wszystkich narodów z racji własnych grzechów i obecnego stanu upadku. Możliwe także, że ku niemu bezpośrednio kierują się drwiny niektórych członków własnego ludu z racji ciągle zachowywanej wiary, gdy sam Bóg stał się raczej jego nieprzyjacielem, zaś obce narody zniszczyły cały kraj, por. D. Garrett, P.R. House, *Song of Songs – Lamentations*, WBC 23B, Nashville 2004, s. 412. 4Mch 5,27-28 notuje słowa jednego z torturowanych synów matki, który zwracając się do tyrana Antiocha IV zapowiada, że nie pozwoli mu wyśmiewać się z niego i nie skosztuje zabronionego prawem mięsa. Męczennik wie, że spożycie go nie tylko złamałoby prawo, lecz także naraziło na kpiny króla, który straciłby do niego szacunek za wierność nakazom przymierza, por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, RSB 8, Warszawa 2001, s. 153.

[81] W formie przymiotnika odczasownikowego ἔγκοτον, por. Herodot, *Dzieje* III, 59; VI, 73.133; VIII, 29; IX, 110; Ajschylos, *Ofiarnice* 386. 900. 1051; czasownik ἐγκοτέω, por. Rdz 27,41; ψ 54,4; Ajschylos, tamże 32.

Jeśli zatem utrzymać taki sens terminu w omawianym tekście, w Biblii odszukać można wzmianki o napadach Moabitów jedynie na Izraela i Judę[82]. Stąd dotyczyłaby w zasadzie jedynie członków narodu wybranego, którzy mogli pałać żądzą zemsty za dokonane w przeszłości rozboje Moabitów.

W ten sposób wypełnia się całość wyroczni gotującej zgubę narodowi z woli Boga Izraela.

3. GNIEW BOŻY

Tekst 2Krn 32,25 należy obecnie omówić pod kątem przyczyn kary, jaka spadła na Ezechiasza, króla Judy. Warto zwrócić uwagę na sens terminologii Bożego gniewu, który w tekście kronikarskim zostanie przedstawiony:

καὶ οὐ κατὰ τὸ ἀνταπόδομα ὃ ἔδωκεν αὐτῷ ἀνταπέδωκεν Εζεκιας
ἀλλὰ ὑψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ
καὶ ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ὀργὴ καὶ ἐπὶ Ιουδαν καὶ Ιερουσαλημ
Nie odwdzięczył się Ezechiasz za wyświadczone dobrodziejstwo,
lecz jego serce uniosło się pychą,
i dlatego zapłonął gniew nad nim, nad Judą i nad Jeruzalem.

Autor tekstu karę ukazuje najpierw pod ogólną nazwą gniewu[83] nie dołączając zwykłego tu gramatycznego dopełnienia właściciela. Wiele wskazuje, że chodzi mu rzeczywiście o gniew Boga, którego właśnie pycha drażni najbardziej[84]. Najprawdopodobniej autor uważa, że czytelnik od razu domyśli się, że chodzi rzeczywiście o ów antropopatycznie wyrażany stan boskich uczuć[85]. Zresztą w w. 26 autor zawarł już pełne wyrażenie ὀργὴ κυρίου także w odniesieniu do winowajcy. Ponadto z egzegetycznego punktu widzenia wartościowy jest tu cytat 2Krn 12,12 mówiący również o upokorzeniu się przed Panem judzkiego króla Roboama, syna Salomona, który w ten sposób złagodził ὀργὴ κυρίου, „gniew Boga"[86]. Z kolei według 2Krn 29,8 ten sam gniew Boży spadł (ὠργίσθη ὀργῇ

[82] Por. 2Krl 3,4-27; 13,20; 2Krn 20,1; So 2,8-9, także J. Kegler, *Das Leid des Nachbarvolkes. Beobachtungen zu den Fremdvölkersprüchen Jeremias*, w: *Werden und Wirken des Alten Testament. Festschrift für C. Westermann*, red. R. Albertz, H.P. Müller, H.W. Wolff, W. Zimmerli, Neukirchen-Vluyn 1980, s. 271-287.

[83] Wielu egzegetów opowiada się tu za skrótem myślowym szerszego rozwinięcia 2Krl 20,1-11, por. m.in. E.L. Curtis, A.A. Madsen, *The Books of Chronicles*, Edinburgh 1910, s. 491; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen 1955, s. 313-314.

[84] W Księdze Kronik, por. zwłaszcza 36,12-13 w przypadku Sedecjasza.

[85] Z towarzyszeniem różnych efektów karnego działania, por. Wj 4,14; Lb 11,10; 16,22; 32,14; Pwt 11,17; 29,19; Joz 7,1; 2Sm 24,1; 2Krl 22,13; 1Krn 13,10; Mi 7,9; So 1,18; 2,2-3; Iz 5,25; 9,18; 13,13; 26,20; Jr 27,13; 37,23; Lm 2,22.

[86] W. 7 zapowiada za pośrednictwem proroka, że Jahwe nie okaże swego gniewu oszczędzając

κύριος) na Judę i Jeruzalem[87]. Stąd brak dopełnienia „Boży" w omawianym w. 25 jest dla autora i czytelników całkiem zrozumiały. Bardzo dobrze teologicznie pasuje tu tekst Syr 5,7, w którym autor radzi czytelnikowi, by nie zwlekał z nawróceniem do Boga i nie odkładał go *ad calendas graecas*, bowiem ὀργὴ κυρίου może nadejść niespodziewanie i uniemożliwić nawrócenie[88].

To, co Kronikarz nazywa gniewem Jahwe nad królem i miastem, autor 2Krl prawdopodobnie zanotował jako wyrocznię proroka Izajasza przeciw Ezechiaszowi i całemu miastu, zapowiadając rabunek wszystkich skarbów pałacowych i świątynnych i uprowadzenie synów królewskich do Babilonu (20,12-19, zwł. w. 17-18). Otóż tekst 2Krl relacjonuje wizytę posłów babilońskiego króla Merodak-Baladana, przybyłych do króla Ezechiasza w związku z cudownym wyleczeniem go z choroby (w. 12). Niektóre zachowane dokumenty pozabiblijne potwierdzają, że można traktować tę przyczynę jako historyczną[89], ponadto wkomponowuje się ona dobrze w literacki zamiar autora, którym jest ukazanie szczególnej łatwowierności i naiwności króla judzkiego wobec obcych ambasadorów, bowiem w myśl w. 13 król zadowolony z przybycia posłów pokazał im nieroztropnie

---

Jerozolimę przed inwazją faraona Sziszaka. Natomiast nie tylko upokorzenie króla stanowiło podstawę takiej decyzji, lecz także prawdopodobnie wierność kultyczna jakiejś części Judejczyków, por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, s. 259. Podobną reakcję wzbudziła u Izraelitów rada proroka Odeda, który radził Izraelitom, by nie brali do niewoli swych judejskich pobratymców, by nie wzbudzać tym samym wielkiego gniewu Bożego. Jakkolwiek bowiem interwencja Izraelitów przeciw Achazowi w Judzie stanowiła jej wyraz, Bóg może odwrócić się od królestwa północnego i w równej mierze je ukarać (2Krn 28,6-15), por. S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Vg Peter Lang, Frankfurt a/Main – Bern – New York – Paris 1989, s. 192. Z kolei Ιερ 43,7 wyraża jedynie nadzieję, że zatwardziały lud zdoła się nawrócić, zanim dosięgnie go sprawiedliwy gniew Boży. Ma to uczynić słuchając z uwagą czytanych słów Boga, zanotowanych przez samego proroka, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers, dz. cyt., s. 205. Odwrotnie, w myśl relacji 2Krn 25,15-16 brak postawy upokorzenia i zatwardziałość postawy sprowadziły zgubę na Amazjasza, króla Judy za wprowadzenie bożków pogańskich do królestwa i oddawanie im czci, por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Neuchâtel 1967, s. 212.

[87] Ewidentnie jako kara za sprzeniewierzenie się obowiązkom kultycznym i zlekceważenie przepisów, Kpł 26,12; Pwt 28,25; Jr 25,18, por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, RW KUL, Lublin 2001, s. 332.

[88] Hebrajski tekst źródłowy pochodzi z kombinacji ważnych tu cytatów Kpł 10,2 oraz Lb 16,35 zamieszczających ten sam motyw zstąpienia ognia gniewu Bożego na winowajców i niegodziwców. Egzegeza, por. A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, AB 39, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987, s. 183-183.

[89] Jakkolwiek przyczyną główną była prawdopodobnie próba montowania koalicji antyasyryjskiej, dla której król Babilonii chciał pozyskać jak najwięcej uczestników, por. J.B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t.IV-2, Pallottinum, Poznań 2007, s. 539-540.

wszystkie bogactwa pałacu królewskiego oraz całego kraju. Głupota jego postępowania ukazała się w całej pełni, gdy wprost potwierdził przybyłemu Izajaszowi, że pokazał wszystkie dobra swego kraju posłańcom króla Babilonii (w. 14-15). Kara – o ile można tu o niej w ogóle mówić – mogła być tylko jedna: król straci wszystkie dobra, jakimi chwalił się przed swymi gośćmi, a ponadto jego potomkowie nie zasiądą już na tronie judzkim, lecz staną się jedynie dworzanami pałacu królewskiego w Babilonie (w. 16-18). Oznaczało to, że jakiekolwiek próby tworzenia koalicji z imperiami pogańskimi nie przyniosą Jerozolimie żadnych korzyści a poza tym nie otrzymają błogosławieństwa Bożego[90]. Pewną nadzieją tchnęło ostatnie zdanie przepowiedni proroka, że stanie się to dopiero w którymś następnym pokoleniu, co oznacza, że tragedia nie nastąpi za życia Ezechiasza, co ten uznał wobec tego za wyrocznię pomyślną dla niego samego (w. 19).

Porównanie obu tekstów – 2Krl i 2Krn – zawiera dosyć znaczne nieścisłości i dlatego egzegeci zestawiają je raczej z braku lepszego wytłumaczenia, niż ścisłego odpowiednika. Otóż tekst 2Krl nie zawiera żadnej wzmianki najpierw o pysze królewskiej oraz o gniewie Jahwe jako jej skutku, zwłaszcza zaś faktu upokorzenia się króla wobec Boga, co oszczędziło mu zapowiadanej utraty tronu[91]. Dalej w tym samym tekście 2Krl brak wzmianki o cofnięciu przez Jahwe ewentualnych skutków swego gniewu: wyrocznia Izajasza pozostała w mocy na kolejne jeszcze pokolenia królów z rodu Dawida. Dlatego porównanie obu tekstów bierze się raczej na fundamencie podobieństwa sytuacji choroby króla w 2Krl 20,1-11 i 2Krn 32,24 a także stwierdzenia autora 2Krn 32,26, że skutki owego gniewu nie spadły na króla i miasto za czasów Ezechiasza, co zauważa również 2Krl 20,19. Nie może także być odniesieniem do pychy w 2Krn 32,25 owa nieroztropność króla wobec posłów babilońskich w pokazywaniu im bogactw pałacu i kraju, ponieważ w relacji 2Krl król nie żałował swego postępku. Bardziej zatem z jego pychą należy wiązać sam moment cudownego uzdrowienia, co rzeczywiście mogło spowodować mylne wrażenie o własnym wybraństwie i szczególnej przychylności Boga wobec niego. Wówczas gniew, jaki za-

---

[90] Jak to było wcześniej przypadkiem Egiptu w Iz 30,1-8 oraz 31,1-3. W przypadku Achaza w jego staraniach o rozbicie koalicji Damaszku i Samarii przeciw niemu (2Krl 16,5; Iz 7,1-17), zawezwana na pomoc Asyria wypełniła warunki przymierza, lecz zażądała w zamian ogromnej kontrybucji i statusu wasala od Judy, przy zachowaniu jedynie formalnej niepodległości królestwa (2Krl 16,7-9). Trudno jednak zauważyć w – jakkolwiek nieakceptowanych z religijnego punktu widzenia Izajasza – wyraz pychy króla, jak sugeruje J.B. Łach, por. dz. cyt., s. 540. Należy raczej mówić o braku ufności z jego strony położonej w Bogu, co lepiej ukazuje Iz 30,1-26, por. H. Wildberger, *Isaiah 28-39. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002, s. 122-123.

[91] Wersja Izajasza w 38,1-22 w połączeniu z pieśnią dziękczynną króla za uzdrowienie jeszcze mocniej akcentują pokorę króla i jego świadomość, co do kruchości losu ludzkiego, por. G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007, s. 635-654.

ciążył na królem posiada ważną funkcję przypomnienia, że ratunek w jednej opresji nie oznacza zamknięcia Bożych oczu na kolejne błędy króla, zwłaszcza zaś postawę pychy. Być może zatem za wzmianką Kronikarza postawy Ezechiasza jako człowieka pychy stoi generalna ocena jego przedsięwzięcia wejścia w koalicję z Babilonią, w czasie, gdy Asyria rozdawała karty na arenie bliskowschodniej? Wszakże równało się to odrzuceniu postawy zaufania Bogu Izraela, co byłoby z jednej strony niezwykle przykrym dla Boga aktem niedowiarstwa, z drugiej zaś aktem rzeczywistej pychy i zaufania we własne możliwości dyplomatyczne. Takie rozwiązanie jest możliwe, jakkolwiek trudno odnaleźć w historycznych dokumentach pozabiblijnych ślad funkcjonowania takiej koalicji[92]. To jednak można wytłumaczyć faktem, że Merodak-Baladan panował w Babilonie w latach 721–710, po czym został zrzucony z tronu przez Sargona II i Sennacheryba, królów Asyrii na 7 lat, by powrócić raz jeszcze w roku 703, lecz jedynie na 9 miesięcy[93]. W takich warunkach montowana przezeń koalicja nie miała szans na rozwój lub przetrwanie.

Podsumowując powyższe teksty, wskazać należy przede wszystkim na fakt, że żadna z postaw określanych czasownikiem ὑψόω, nie pozostaje bez Bożej odpowiedzi, którą jest stosowne ukaranie pyszniącego się władcy lub członków poszczególnych narodów. W przypadku kar wobec indywiduów karą tą jest najczęściej choroba lub nawet śmierć, co łączy się z wcześniejszą utratą możliwości panowania. Ono to bowiem było polem działania pychy i w nim najbardziej się ona wyrażała. Końcowy los poszczególnych władców staje się natomiast udziałem całych narodów przeznaczonych na zagładę, jako kara za pychę przejawiającą się w zatwardziałości postawy i nieposłuszeństwie głosowi Boga zwiastowanego za pośrednictwem proroków lub w opisach natury historycznej. Dzieje się tak bez względu na to, czy chodzi o władców i narody pogańskie, czy królów i naród wybrany. W ten sposób Bóg jawi się jako ostateczna instancja karna, a zarazem niezwyciężona ostoja sprawiedliwości. Z kolei postawa Bożych posłańców odważnie przeciwstawiających się pysze władców i całych społeczności

---

[92] H.W.F. Saggs uważa ją jednak za historyczną, por. *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 111. Wszakże inskrypcje z kampanii Sennacheryba wspominają o jego przymierzach z ludami regionu w celu przeciwstawienia się Asyryjczykom. Wówczas należałoby ją plasować na rok 705, krótko po śmierci Sargona II. To z kolei nie współgra z relacjami 2Krl 20,12 oraz Iz 39,1 wspominającymi, że Merodak był wówczas królem babilońskim. Nigdzie też inskrypcje nie notują ruchów Merodaka w kierunku zachodnim. Ogrom dzielącej obie strony imperium asyryjskiego pustyni arabskiej skutecznie hamował takowe zapędy. Jednak według niektórych autorów taka polityka Merodaka obliczona była raczej na odwrócenie uwagi królów asyryjskich od kampanii w Babilonii poprzez wywołane ewentualne rozruchy i bunty, tym bardziej, że także region zachodni imperium miał swe plany, co do zrzucenia podległości Asyrii, por. http://www.jewishvirtualli brary.org/jsource/judaica/ejud_ 0002_0014_0_13704.html

[93] Por. J.E. Morby, *Dynastie świata. Przewodnik chronologiczny i genealogiczny*, Kraków 1998, s. 45.

stanowi zachętę do przeciwstawiania się panującemu trendowi życia oraz postępowaniu, w którym Bóg znajduje upodobanie.

SUMMARY

The article argues that anyone who sins with any of the attitudes denoted by the verb υψόω will not evade adequate punishment. When an individual commits this sin the punishment is loss of the ability to rule, illness or even death. If nations succumb to pride their fate is destruction as punishment for impenitence and disobedience to God. Punishment is inflicted on heathen rulers and nations as well as on the kings and the chosen people. Then God is the ultimate punishing instance and the foundation of justice. In turn the attitude of those who bravely oppose the pride of the rulers and whole communities encourages others to persevere in the conduct that pleases God.

Key words:

Old Testament, theology, biblical ethics, pride, penalty, kings, nations

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

MIECZYSŁAW MIKOŁAJCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

On Pilgrimages to the Temple. The Theology of Mark 11-13

O pielgrzymowaniu do świątyni. Teologia MK 11-13

The Gospel according to St. Mark is an echo of the early Kerygma least influenced by subsequent interpretations. The original Gospel preaching of Jesus Christ has been enriched only with the reminiscences of Peter – the eye witness and observer of Jesus deeds and words, which seems to promise a rather unelaborated theology[1].

The Gospel according to St. Mark does not present a fully homogeneous theology. For obvious reasons, evangelical theology will always have the person of Jesus Christ, i. e. his evangelical image, in its centre. Looking closer at the story of evangelical Jesus, His *verba et gesta*, we notice a very significant and interesting theme of the theology of the temple in the Gospel according to St. Mark.

The theme, I admit, is not evident right away and perhaps not easy to be noticed in the content of St. Mark's evangelical account from chapter 11[2]. The *house of God* (Mk 2,26) mentioned in the pericope on *plucking the ears of corn* (Mk 2,23-28) refers rather to a question of the sanctity of the Sabbath[3]. So it does not address directly and primarily the relationship between Jesus and his community, i. e. the disciples and the Temple. The evangelist presents this relation only in the final chapters of his account – from Mk 11 – *the activity of Jesus in Jerusalem* (Mk 11,1-13,37) till *the Passion and Resurrection of Jesus* (Mk 14,1-16,20).

---

[1] S. Gądecki, *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, p. 44.

[2] I mean that the theme of the Temple is not noticeable for the reader right from the beginning of the second synoptic Gospel.

[3] Cf. H.H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1997, p. 40.

1. PILGRIMAGES TO JERUSALEM ACCORDING TO THE OLD TESTAMENT

According to Deut. 16,16 every Jewish male was obliged to make a pilgrimage to the Temple three times a year: for the Feast of Unleavened Bread, the Feast of Weeks and the Feast of Tabernacles. On these days appointed by the Law tens of thousands of pilgrims would gather in the Temple. But realization of this duty was quite arduous for the Israelites. It is hardly conceivable that every Jew was able to observe so onerous a commandment. In my opinion this obligation was too difficult to fulfil for the faithful.

When we study the theme of the pilgrimage to Jerusalem up till the New Testament times[4] we notice that the commandment to make pilgrimages for the Feasts of Unleavened Bread, Weeks and Tabernacles was not observed very strictly. The commandment itself was considered as rather vague. By „vagueness" I mean that though it was obviously a very important Jewish practice which boosted up their religious and cultic vital forces and gave them hope. But in the physical sense the pilgrimage was seen as an imposed duty and treated as a cumbersome obligation. The commandment of going on a pilgrimage to the Temple three times a year in a very strict and ascetic sense was only fulfilled by people desiring special spiritual growth. There are certain biblical characters who went to Jerusalem once a year or even once in several years only. We know e. g. that it was a custom of Maria and Joseph to go once a year to the Jerusalem Temple in accordance with the Law (Lk 2,41). And there is no doubt whatsoever that they have been presented by St. Luke as good and godly Jews, faithful followers of JHWH observing His Law (Lk 2,41).

But even if we agree that this was the state of affairs concerning the duty of going on pilgrimages, that for many followers of JHWH it was impossible to fulfil the commandment of Deut. 16,16, I still believe that we can use the lexeme *the Jew* interchangeably with the phrase *the one who makes a pilgrimage to the Temple in Jerusalem*. Because for every follower of God – JHWH the Temple in Jerusalem had always been the holiest place in the world, in particular for those living in exile (Babylonian captivity), i. e. in a foreign land even after the Temple had been demolished[5].

This spiritual tie with the Jerusalem Temple had its roots in the history of the Chosen People. It was King David who made Jerusalem the depositary of the ancient Jewish tradition. He brought the Arc of Covenant back to the capital of Israel. David also received a prophecy from God JHWH by the prophet Nathan.

---

[4] Especially in Josephus Flavius, the New Testament and the apocrypha.

[5] I am sure that this longing for the Temple in Jerusalem can still be seen and felt among the Jews nowadays.

We find it in the Second Book of Samuel (2Sam. 7,14ff). On behalf of God JHWH Nathan promised David that his dynasty would endure forever. The Second Book of Samuel is devoted to the idea of establishing a kingdom in Israel. The earlier Book of Judges presents a bleak situation of the Chosen People. We read: *In those days [there was] no king in Israel: every man did [that which was] right in his own eyes* (Judg. 21,25). The first king did not meet the expectations of God so his dynasty could not remain. The prophet Nathan describes the future kingdom without end and he presents his prophecy after David has decided to build the temple for JHWH. It ill befits for the king to live in a palace and God – JHWH to reside in a tent (as was the case during their wandering in the wilderness). David discusses his plans of building the temple with Nathan. According to the account of the First Book of Chronicles it was Nathan who wrote down the history of David and it probably became the source of the two books of Samuel. So the prophecy is also confirmed as historically credible.

God – JHWH rejects David's plans to build him a temple. David cannot build the temple because he has shed too much blood. It is the will of God for Solomon to erect the temple (2Sam. 7,13; 1Chron. 17,12;22,7-8). God himself will build an everlasting home (*bajit*) for David (2Sam. 7,12-16). There are three accounts of the Nathan's prophecy: one in 2Sam. as well as 1Chron. 17 and Ps. 89. Of the three the first one (2Sam. 7,12-16) is the earliest. The Chronicler and the Psalmist expand on the subject theologically.

The ties of the Temple and the city with the family of David, Messianic prophecies as well as the fact that Jerusalem was the political capital of the nation have made the Temple a place of higher importance than other sanctuaries. Also the subsequent religious reforms directed not only against pagan cults but also against smaller sanctuaries of God – JHWH decided about the centralization of the religious cult in Jerusalem. The fall of Jerusalem after the siege of Nebuchadnezzar, destruction of the Temple, the cessation of the two kingdoms and the exile did not weaken the position of Jerusalem and the Temple as the centre of Israel but reinforced it. The Jews in exile and in the Diaspora would always turn in prayer towards the land of their fathers, the holy city and the sanctuary (1Kings. 8,47b-49).

It proves the fact that the Jerusalem Temple was gradually being presented as the representation of cosmogony and cosmology. Jerusalem was established by God as the very centre of the nations (Ezek. 5,5). This representation is especially characteristic of the rabbinic literature. For example the *Kelim Mishnah* treatise enumerates ten levels of holiness which start with „all lands"[6] and get gradually narrower until we come to Jerusalem, then to the Temple and finally to

[6] Except the territory of Israel.

the Holy of Holies. Another treatise, *Midrash Tahumah* teaches that the creation of the world began with the formation of a rock. Then the temple was raised on that rock. Thus it is the geographical centre of the world and the cosmogonic beginning[7]. From a different text we learn that the Creator JHWH upholds the world through the Jerusalem Temple. The Jewish sanctuary is the heart of the whole world and a sign of God's presence in this world[8].

In this context we should also mention the *Temple Scroll* which presents a view similar to the one presented above and comes from the Qumran community (so from the New Testament times). It describes the concentric architecture of the courts of the Jerusalem sanctuary which was reconstructed by Herod the Great. Each successive court is gradually holier until we come to the Holy Place and finally to the Holy of Holiest. So for the Jews this would be the place where everything had its beginning and from where everything is being upheld. Consequently, this is the holiest place in the world and its centre. And every Jew heads towards that place – the Jerusalem Temple – as a pilgrim.

That is why Jerusalem was the very heart of the religious life of Israel. Nowadays the site where the Temple used to stand reminds of a huge terrace in a shape of irregular trapezium (which measures 491 m along the west, 462 m along the east, 281 m along the south, 310 m along the north). Only the external walls remain of the former Jewish temple. Today it is called *Haram ash Sharif – the Noble Place.* In the past the place was known as Mount Moriah. According to Jewish tradition it was a mount sanctified by the unfulfilled Abraham's sacrifice of Isaac (Gen. 22,2.12; 2Chron. 3,1).

Four thousand years ago a patriarch of the Chosen People, Abraham, travelled along the road from Hebron with his son Isaac. He was accompanied by his servants who lead a donkey with a load of wood on its back. They descended into the Kidron Valley leaving behind Urushalim populated by the Canaanites. And it was there, on the Noble Place, that Abraham was about to sacrifice his son Isaac (Gen. 22,9-10). But God did not desire a bloody human sacrifice. He only tested Abraham's faith and presented His will written down later in the Torah (Lev. 8,21).

At the time when the Chosen People settled down in Canaan and King David subdued Jerusalem Mount Moriah belonged to Araunah, a Jebusite. He built a threshing-floor on the top of the mountain. And it would have remained a threshing – floor, if it weren't for David's vision at the time of plague which was decimating his people. On Mount Moriah David saw an angel raising his hand over Jerusalem to kill its inhabitants. But God stopped the angel. Advised by the prophet Gad

---

[7] Cf. Tanhuma, Qedoshim, 10.

[8] Cf. Zohar, Shlach Lecha, III 161b.

David bought Araunah's threshing-floor *and David built there an altar unto the Lord, and offered burnt offerings and peace offerings. So the Lord was intreated for the land, and the plague was stayed from Israel* (2Sam. 24,25). David planned to build a temple on the Araunah's threshing – floor but finally it was built by his son, Solomon. He ruled over many lands and wanted to bring them together not only by a uniform administration but also by a centralized cult of God.

The first Temple in Jerusalem was a huge building, ca. 1500 m in perimeter. The Temple's measurements, objects, ornaments and furnishings had a very important symbolic meaning. A catechism of the Old Testament was hidden in it, recognizable even for people who did not know the Scripture.

The second Temple built by Zerubbabel after the destruction of the first one in 587/86 B.C. was erected according to the same design. The third Temple of Herod the Great was even more grandiose than the second one.

Except for the remnants of the walls and rocks riddled with holes there are no traces left of the three Temples. The Solomon's edifice must have been magnificent. In the Bible we find detailed descriptions of the process of Temple building and of Temple furnishings (1Kings 6,1-38; 2Chron. 3,1-17; Ezek. 40-42;46,19-24) as well as the ritual of bringing the Arc of Covenant in (2Chron. 5,1-10). Recent archaeological excavations prove how precisely biblical and extrabiblical sources depict this exceptional ancient sanctuary.

Since the third millenium B.C. ancient temples had been considered to be *houses of deity* and consequently they were designed like human abodes. This belief of the ancient East peoples also influenced the shape of the Solomon's Temple. It was not a palace chapel but a true *House of the Lord*. Even God respected this kind of thinking by revealing the exact plans of His House to David (1Chron. 28,11ff).

As I have mentioned earlier King David started gathering building materials for the Jerusalem Temple. His contacts with the Sidonians and Tyrians indicate that he drew on their experience in building. Solomon continued his father's plan employing Fenician workers who were considered best in the Semitic world (2Chron. 2,1-17).

Construction of the first Temple on Mount Moriah lasted seven years. Thousands of workers took part in its building. It had been decided that the central part of the Temple – the altar – was to be placed on the very rock on which Abraham was supposed to sacrifice his son Isaac. After seven years of intensive work the new Temple rose up over Jerusalem. From the east it was supported by the walls on the steep slopes of the Kidron Valley and from the west it leaned on gentle hillocks of the Tyropoeon Valley. The Temple formed a self-contained whole with the king's palace which joined the city on the south. This magnificent Temple was – as it has been already mentioned – destroyed in 587/586 B.C.

After returning from the Babylonian captivity the Jewish people decided to erect a new temple. It was erected on the ruins of the Solomon's Temple. Construction began under the supervision of Zerubbabel and the high priest Joshua in 520 B.C. (Ezra 4,3). The Temple was finished in four years and in 515 B.C. it was consecrated.

This new Temple was called the Zerubbabel's Temple. The Scripture mentions the building of the Temple quite often (Ezra 3,10;4,5.24; Neh. 3,30; 1Macc. 4,38.48;6,7). The Zerubbabel's Temple was stripped of its riches and holy objects by Antiochus IV Epiphanes (1Macc. 1,23.57) and then by Antiochus V Eupator. Premature death of Alcimus prevented him from a similar devastation of the Temple (1Macc 9,54ff;12,36)[9].

Herod the Great undertook the task of rebuilding the Zerubbabel's Temple. He did it because he wanted to immortalize his name and win over the Jews. The Bible seldom mentions it but there is more on the subject in Josephus Flavius[10] and *Nishna* in the *Middoth* tractate.

The Jerusalem Temple consisted of two parts. One of them was a spacious court accessible to everyone. The second part was a sanctuary open only to the Jews (Acts 21,28). The former was called the Court of the Gentiles and it resembled a common public square. It was surrounded with porticos. To the east of the court there was the Portico of Solomon (Jn. 10,23). The columns in the portico were 11 m high. People could walk there (Matt. 26,55; Jn. 7,14). Sacrificial animals could be purchased there (Mk 11,15) and money could be exchanged for the Jewish coins indispensable for the payment of the Temple tax. From the centre of the court through the Gate Beautiful (Acts 3,2) one would enter the Court of the Women which had a shape of a square with the sides of 65 m each. This is where were the Temple collecting boxes stood (Mk 12,41), near the treasury. Then there was the Court of the Israelites devoted exclusively for men. It surrounded the Court of the Priests. In the centre of the Court of Priests there was an altar for burnt offerings. Inside the Temple building there were two rooms; the first one was called the Holy place (Lk 1,9) with the incense altar, the golden candlestick and the table with shrewd bread; the second one was the Holy of Holiest. Separated with a double curtain from the Holy place, it was empty in the time of Jesus (Hebr. 9,3).

When we study the history of the Temple in Jerusalem we notice that it was not a common temple like many other in the pagan world. It was a unique place; a place where God would meet with a man, where every object and measurement had its peculiar meaning.

---

[9] Cf. Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 13,5.11.
[10] Ibid., 15,11,1-7.

2. PILGRIMAGE TO THE TEMPLE – ACCOUNTS IN THE FOUR GOSPELS

According to synoptic accounts Jesus visited Jerusalem only once, i. e. after three years of his public activity. Since the moment of his baptism in the Jordan River he was planning to culminate his Messianic ministry in the Holy City. From the John's narrative we can infer that Jesus visited Jerusalem more than once. Numerous scientific commentaries, especially the commentaries to the synoptic Gospels unanimously agree that the chronological and historical criteria of the synoptic authors are less probable than the account of the fourth Gospel.

In my opinion the synoptic authors expounded their own structure of the Gospel account. I would call this formal editing a *synoptic reduction of the public life of Jesus*. They presented the life of Jesus as one long journey from Galilee to Jerusalem. I believe that there is still plenty to be discovered and researched in the synoptic narratives in this respect. Modern exegesis can be carried out comprehensively – of the whole synoptic account or it can be narrowed down – as in the present monograph – to one aspect only (i.e. the theology of the temple in the Gospel of Mark).

In our research we can make a theoretical assumption that synoptic narrative is the result of two traditions: a Galilean one focused on the preaching of the Kingdom of God and the Jerusalem one, presenting the drama of the Passion of Jesus since its first announcement. But the sequence Galilee – Jerusalem is probably neither a literary device nor a historical testimony but a result of the theological – catechetic stylization. The binominal Galilee – Jerusalem succinctly presents the beginnings and the dramatic ending of the mission of King Jesus, the Messiah. I have already pointed out in my earlier research on the theology of the temple in the two works of Luke that this polarity can be found in several speeches especially in Acts 10,37-39. So it is possible that here we come across some old, traditional catechetic formula. It can be also said that it has inspired the general structure of the synoptic Gospels.

So the journey of Jesus from Galilee to Jerusalem has been presented in a form of a cultic act – a pilgrimage. In the canonical texts of four Gospels I have noticed the following verb form: ἀναβαίνω[11].

3. THE PILGRIMAGE OF JESUS TO JERUSALEM AND THE TEMPLE IN MK 11-13

Analysing Mark's evangelical account of the journey of Jesus to Jerusalem and the Temple I have come to a conclusion that before the seventh chapter

[11] It is a technical verb denoting the road to Jerusalem and the Temple which occurs in the second Gospel and is not rarer there than in other synoptic Gospels or in St. John's.

of the second Gospel it was Jerusalem that made pilgrimages to Jesus. St. Mark presents Jesus' mission as fairly successful (Mk 3,7-8). The evangelist mentions that the populace accepted Jesus' teachings and put great trust in him. So much so that we read about crowds of people coming to him from different places, also from Jerusalem (Mk 3,7b-8)[12].

It is worth stressing that even the Scribes were coming to Jesus. They did not have convincing evidence to negate Jesus' rule over demons, so perversely they claimed that Jesus was given his power by Beelzebub (Mk 3,22)[13]. It is also interesting that the Scribes and the Pharisees also criticised the disciples of Jesus who allegedly opposed the tradition and heritage of their forefathers. These Scribes and Pharisees were not the local religious leaders but came from Jerusalem, the heart of orthodoxy (Mk 7,1)[14].

So in the first part of the second Gospel it was Jerusalem that was coming to Jesus but from chapter 10 Jesus starts his journey towards the holy city – the capital of Israel (Mk 10,32-34). Jerusalem is still the seat of Judaism and of the religious leaders. They will soon start opposing Jesus not only in words but will translate their words into action and reveal their deep hatred towards the Messiah. Finally they will have him killed, first inflicting suffering on him. The disciples of Jesus, though they had been forewarned of the need of his suffering, perhaps overwhelmed with fear and anxiety, seemed to lag behind Jesus. But Jesus leads them with determination. The time is coming near when Jerusalem will become the city of suffering of the Son of Man – Jesus, the King and Messiah. This is how Mark depicts the last stage of Jesus' pilgrimage to Jerusalem and the Temple – in very a dynamic and expressive way. Carrying out orders of their Master the disciples do not think of what is going to happen in Jerusalem.

In Mk 11,1 the author of the second Gospel describes the moment when Jesus and his disciples see the city for the first time. Jesus gives them orders to prepare a procession which will lead him into the city among joyous messianic proclamations.

According to Mark's narrative Jerusalem reacts with indifference to the coming and activity of Jesus. The inhabitants of Jerusalem are not moved by the coming of their King and Messiah[15]. Only the people accompanying him in a procession applaud loudly, expressing their joy of the fact that Jesus enters the city.

---

[12] Cf. H.H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1997, pp. 41-43; cf. also: Matt. 4,23-25;12,15ff; Lk 6,17-19.

[13] Cf. also: Matt. 12,24-29.31ff; Lk 11,15-22.28-29;12,10.

[14] Cf. H.H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, p. 74; cf. also Mk 15,1-9.

[15] According to Matthew the whole city has been shaken and asking questions about the identity of Jesus. The crowds recognized him as a prophet coming from Nazareth in Galilee (Matt. 21,10-11); cf. also Lk 19,29-40; Jn. 12,12-19.

When we look at the account of St. Mark from a slightly different perspective it seems that he is not interested in the city as such. Some of the verses of the eleventh chapter testify to that. Jerusalem is mentioned only in connection with the Temple (Mk 11,11). So probably his intention was to present Jerusalem as subordinate to the Temple. In my opinion in the Gospel according to St. Mark there are two fulfilments of place and time. The evangelist does not present Jerusalem and the Temple as two synonyms to be used interchangeably but intends to indicate progress. I have noticed that St. Mark uses the second object, i. e. the Temple as more important or even the most important. It specifies the first. And that is why St. Mark speaks more often of coming up to the Temple and not so much of coming up to Jerusalem. Later Jesus leaves the Temple and does not go to any other place in the city but leaves it[16].

St. Mark does not present Jesus as someone despising the city and scolding it even though Jesus expresses sorrow and weeps over the city[17] or asks with reproach why it kills its prophets and emissaries of God[18].

Analysing the text of the Mark's Gospel and the chapters about Jesus' activity after his coming to Jerusalem in particular we notice that the capital, its inhabitants and even other holy places outside the Temple are not important to St. Mark. Generally speaking the Temple is most important and the city plays a secondary role of the background.

St. Mark mentions Jerusalem for the last time in the context of events after the death of Jesus (Mk 20,41)[19]. The evangelist refers to people accompanying Jesus in his public activity and pilgrimage to the holy city. He lists several women who followed him in Galilee serving him. They also witness his death on the cross.

So we can conclude that for St. Mark Jerusalem is a complex entity. As the capital of Israel it showed some interest in Jesus perceived as a prophet from Galilee. Jerusalem is also a fortress of traditional Judaism. Jerusalem is the city of the Temple as well. And finally Jerusalem is the place of death of the Son of Man. All these aspects are presented in relation to Jesus and interpreted accordingly. The attitude of the disciples to Jerusalem is also varied. And a general conclusion from our research is that for St. Mark it is a different thing to go up to the city and to make a pilgrimage to the Temple.

---

[16] He leaves the city to go to Bethany (Mk 11,11b.19) or to Mount Olive (Mk 13,1-3).

[17] Cf. the text of the third synoptic Gospel (Lk 19,41-44) with the announcement of the fall of Jerusalem.

[18] Cf. the text of the first synoptic Gospel (Matt. 23,37-39), and especially Matt 23,31-32; cf. also: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1995, pp. 132-133.

[19] Cf. H.H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, p. 146; cf. also: Matt.27,55-56; Lk 23,49.

4. JERUSALEM AND THE TEMPLE IN THE GOSPEL OF MARK

Let us study then what it means for the Jew *to go up to Jerusalem* and *to go up to the Temple* according to St. Mark. On the basis of the previous research my conclusion is that these two expressions are synonymous. In my attempt to explain the meaning of the phrase *to go up* in the Gospel of Mark I compared it with the texts of St. Luke and St. John. They both use the verb ἀναβαίνω without any noticeable distinction[20]. Whereas St. Mark uses the verb ἀναβαίνω only in reference to *going up to Jerusalem* and always in the plural number (Mk 10,32-33). In Mk 10,32 Jesus goes up to Jerusalem accompanied by other people but goes before them as the evangelist remarks ἦσαν δέ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα. Mk 10,33 contains the third announcement of the death and resurrection of Jesus and predicts precisely what is going to happen to the Son of Man in Jerusalem. In this context the verb occurs in the plural number: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα[21].

It is obvious that in the whole evangelical account of St. Mark the verb ἀναβαίνω is not only a verb of motion connected with Jerusalem. Analogical verbs of motion used in the second Gospel with the goal of the Holy City almost always occur in the plural number.[22] These other verbs are: ἐγγίζουσιν (εἰς Ἱεροσόλυμα) which occurs in Mk 11,1 and two ἔρχονται (εἰς Ἱεροσόλυμα) from Mk 11,15.27. The only exception is εἰσῆλθὼν εἰς τὸ ἱερὸν (…) which informs about Jesus going into the city (Mk 11,15.27).

I would like to point out a very interesting means of expression used by St. Mark in the aforementioned verses of Mk 11,11.15.27: first in Mk 11,11 the usage of a compound word εἰσ-ἔρχομαι in the singular number, and then ἔρχομαι (ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα) in Mk 11,15, in the plural number. These three verses are almost identical in the Mark's account. They apply respectively to going up to Jerusalem in Mk 11,11 (cf. Matt. 21,1-11; Lk 19,29-40; Jn. 12,12-19) and to Jesus returning to the Holy City on consecutive days in Mk 11,15.27 [(cf. Matt 21,12-17;21,23-37; Lk 19,45-48;20,1-8) – Mk 11,11: καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν (…); Mk 11,15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσ-ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν (…); Mk 11,27: καὶ ἔρχονται (…) εἰς Ἱεροσόλυμα. καί ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦατος αὐτοῦ (…)].

---

[20] ἀναβαίνω is used indiscriminately of *going up to Jerusalem* (cf. Lk 18,31;19,28; J 2,13;5,1;11,55; Acts 24,11) as well as of *going up to the temple* (Lk 18,10; J 7,14; Acts 3,1).

[21] The phrase ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα in Mk 10,33 (i.e. *Behold we go up to Jerusalem*) can be compared with the phrase from Matt. 20,17 καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησούς εἰς Ἱεροσόλυμα (*going up to Jerusalem*). In some manuscripts the verb in Matt. 20,17 is in the singular number. Also in the third synoptic Gospel, i. e. in Lk 19,28 we find the phrase· ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα (*And when he had thus spoken, he went before, ascending up to Jerusalem*).

[22] We can compare them with other parallel verbs in synoptic Gospels of St. Matthew and St. Luke which express the motion of Jesus towards Jerusalem and they occur in the singular number (cf. Matt. 16,21a;21,10; Mk 8,31ff; Lk 9,22;9,51;13,22;19,28).

Thereby the only exception[23] in Mk 11,11 is explained by parallel accounts of Mk 11,15.27. St. Mark introduces a differentiation between Jerusalem and the Temple. It is an interesting stylistic device of St Mark: while talking about Jerusalem (εἰς Ἱεροσόλυμα) he uses ἔρχομαι in the plural number but discussing the Temple (εἰς τὸ ἱερόν) he utilises the compound word εἰσ-ἔρχομαι in the singular number, i.e. εἰσῆλθεν – περιπατοῦ̣ατος. It is a very remarkable and unique device: after all many people go up to Jerusalem (ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα) but only one goes up to the Temple (εἰσερχομαι εἰς τὸ ἱερὸν).

I would also like to add that in Mk 11,15.27 both objects depend on the verb used either in the plural or singular number in Mk 11,11. So they are both used with reference to εἰς Ἱεροσόλυμα and εἰς τὸ ἱερὸν. St. Mark uses only this one verb in reference to the Temple in a sense of „going up to the Temple" (εἰσ--ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν). St. Mark does not use any other phrase like for example „ascend" or just „go". Thus we can draw a justified and valuable conclusion: because the verb (εἰσ-ἔρχομαι) occurs in the singular number, of the two objects εἰς Ἱεροσόλυμα and εἰς τὸ ἱερὸν, the latter is more important. Jesus is the subject of the sentence, the verb εἰσ-ἔρχομαι is used in the singular number and the object is the Temple.

Another conclusion of the study of the Gospel according to St. Mark is his consistency in using verbs while talking about the Temple (ἱερὸν) and Jerusalem (Ἱεροσόλυμα). Whenever St. Mark writes about ἱερὸν he does not take into consideration other people accompanying Jesus (even if they are there and we know it from the context). The verb is always used in the singular number and the subject is Jesus alone. For example in Mk 11,15.27 Jesus goes to Jerusalem with a group of people (καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα) but it seems that it is only him who goes up to the Temple [Mk 11,15: καὶ εἰσ-ἔρχομαι εἰς τὸ ἱερὸν (…); Mk 11,27: καί ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ (…).] St. Mark underscores the fact that Jesus is the only one who acts there [Mk 11,15 ἤρξατο ἐκβάλλειν (…) κατέστρεψεν; Mk 11,16: καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ]. This is also where Jesus stays: (Mk 11,27b: καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος) and teaches (Mk 12,35a: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἂΙησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ; Mk 14,49: καθ᾽ ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ᾽ ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί). In an analogical way St. Mark informs the readers about the fact that Jesus leaves the Temple using a verb in the singular number καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ (…) (Mk 13,1)[24]. Therefore we can conclude that writing about Jesus entering or leaving the Temple St. Mark uses the singular number of verbs intentionally to

[23] The verb εἰσ-ἔρχομαι (εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα) used only once in the singular number in the Gospel of Mark in reference to motion, i. e. Jesus going up to Jerusalem.

[24] It is typical of Mark to use this grammatical and syntactic device suggesting that it was only Jesus who left the sanctuary.

contrast it with the plural number signifying going to Jerusalem. We can also see a consistent usage of the plural number like in Mk 11,11b μετὰ τῶν δώδεκα to mark the exit from the Temple which for St. Mark also means leaving the city (cf. Mk 11,19). In Mk 11,12.20 we notice another example of the plural number denoting a morning walk of Jesus and his disciples from Bethany (Mk 11,12; cf. Matt 21,18; Mk 11,20 cf. Matt. 21,20ff). So this perceived consistency in using one grammatical form allows us to conclude that in his Gospel St. Mark utilises a special „ἱερὸν language" reserved for Jesus only.

Other synoptic authors St. Matthew and St. Luke have a more flexible and more positive concept of the Temple. In their Gospels the Temple is not just a place of clash between Jesus and Judaism. The apostles feel at home there; it is their house of prayer. According to Matthew's narrative the blind and the lame enter the Temple to plead Jesus for miraculous healing. St. Matthew also writes about the children praising Jesus and shouting: *Hosanna to the Son of David* (Matt. 21,14-15).

St. Luke finishes his evangelical narrative in the Temple and writes that the Apostles *were continually in the temple, praising and blessing God* (Lk 24,54; cf. Mk 16,19; Acts 1,2-10). So for St. Luke the goal of Jesus and his followers is Jerusalem and not the Temple. For St. Luke the motif of heading towards Jerusalem which is the pivotal element of his Gospel is embedded in the Jewish tradition of making a pilgrimage to the Temple. But according to St. Mark the Son of Man leads his disciples to Jerusalem because of his coming Passion and crucifixion and that is why Jesus goes to the ἱερὸν alone. But he does not go to the ἱερὸν as a pilgrim. The fact that Jesus preached good news and fulfilled his mission astounding the zealous and godly members of the Galilean synagogues (Mk 1,27;6,2-3) makes his presence in the Temple very special.

STRESZCZENIE

Ewangelia według św. Marka nie prezentuje całkowicie jednorodnej teologii. Wiadomo, że aby mówić o teologii, wynikającej z idei pielgrzymowania do świątyni w świetle Mk 11-13, trzeba mieć u podstaw Osobę Jezusa Chrystusa – Jego ewangeliczny obraz. W takim kontekście autor artykułu w sposób szczególny uwzględnił historię Jezusa ewangelicznego, szczególnie w Mk 11-13, aby uzyskać właściwe wyniki badań. Owe wnioski końcowe zostały wydobyte z przeprowadzonych badań naukowych nad źródłowym tekstem Mk 11-13, szczególnie w kontekście problematyki odnośnie do pielgrzymowania do świątyni – w ST i ewangelii czteropostaciowej w ogólności. Uzyskane wyniki badań są niezwykle interesujące, realizujące wytyczony w punkcie wyjścia cel badawczy. Można je uznać jako potwierdzające istnienie Markowych idei teologicznych – w kontekście odnośnie do pielgrzymowania do świątyni – szczególnie w świetle Jego ewangelicznej relacji w Mk 11-13.

Słowa kluczowe:

pielgrzymowanie, świątynia, Jerozolima, teologia, Izrael – Izraelici, Prawo – Tora, Stary Testament, Nowy Testament, ofiara, Ewangelie, Ewangeliści: Mateusz, Marek, Łukasz, Jan

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

ANTONI SWOBODA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Nauka o wychowaniu potomstwa w pismach Seneki i św. Ambrożego, biskupa Mediolanu

Teaching on the Education of Progeny in the Writings of Seneca and St. Ambrosius the Bishop of Milan

Problematyka wychowawcza, zwycięstwa, ale i trudności rodziców na tym polu znane były również w starożytności tak niechrześcijańskiej, jak i czasów Kościoła, którym to zagadnieniom poświęcona jest bogata literatura zarówno o charakterze encyklopedycznym, jak i szczegółowym[1].

Jeśli chodzi o czasy chrześcijańskie, to przede wszystkim na uwagę zasługuje twórczość św. Ambrożego, biskupa Mediolanu[2]. Bez wątpienia wielki wpływ

[1] Przykładem mogą być następujące opracowania: P. Blomenkamp, *Erziehung*, w: RAC, Stuttgart 1966 t. 6, coll. 502-559; M. Brożek, *Kształcenie i wychowanie w najdawniejszej starożytności rzymskiej*, „Meander" 24 (1969), z. 7-8, s. 313-325; G. Delling, *Eheleben*, RAC, Stuttgart 1959, t. 4, coll. 691-707; F.J. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und dieFruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, „Antike und Christentum" 4 (1933) s. 1-61; A. Eckmann, *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, VoxP 8-9 (1985) s. 29-51; J. Gaudemet, *Socjologiczne aspekty rzymskiej rodziny*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 27 (1975) z. 2, s. 41-56; W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig 1936², przekład polski: M. Plezia, *Paideia*, Warszawa 1962; J. Jundziłł, *Początki wychowania. Wychowanie w świecie starożytnym*, w: *Historia wychowania*, Poznań 1994, s. 9-18; tenże: *Typy małżeństw a wychowanie dziecka w rodzinie rzymskiej* w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, Bydgoszcz 1993 s. 73-82; O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973; K. Korus, *Grecka teoria pedagogiczna a problem porzucania dzieci*, „Meander" 9 (1979) s. 439-454; S. Kot, *Historia wychowania*, t. 1: *Od starożytnej Grecji do połowy XVIII wieku*, Lwów 1934²; Warszawa 1996³; G. Kuleczka, *Dzieci w systemie prawnym starożytnego Rzymu*, „Meander" 34 (1979) s. 237-250; J. Kułaczkowski, *Rodzina jako środowisko wychowawcze w starożytnej Grecji i Rzymie*, „Studia Gnesnensia" 12 (1998) s.179-187; Ł. Kurdybacha [red.], *Historia wychowania*, t. 1, Warszawa 1965; tenże: Ł. Kurdybacha, *Ideał wychowawczy w rozwoju dziejowym*, Warszawa 1948; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, „Roczniki Teologiczne" 51 (2004), z. 10, s. 27-56; A. Lumpe, H. Karpp, *Eltern*, w: RAC Stuttgart 1959, t. 4, coll. 1190-1219; B. Łapicki, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1948; H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, przekład polski: S. Łoś, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969; L.Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.

[2] Ambrosius Aurelius (ok. 339–397).

na jego poglądy etyczne obok chrześcijaństwa wywarł stoicki filozof, Cyceron[3], który jest między innymi autorem *De officiis* adresowanego synowi Markowi przebywającemu na studiach w Grecji, zawierające pouczenia moralne ojca dla dziecka.

Z kolei dzieło biskupa Mediolanu powstałe w r. 386 składające się z trzech ksiąg, jest pierwszym syntetycznym opracowaniem etyki chrześcijańskiej i wzoruje się tak w układzie, jak i argumentacji oraz stylistyce na dziele Cycerona. Ambroży swoje *De officiis ministrorum*, jak sam zresztą zaznacza, dedykuje swym *duchowym synom*, by pouczyć ich o zasadach moralnych[4].

O podobnym charakterze są pozostałe pisma moralno-ascetyczne biskupa adresowane tym razem do dziewic i wdów, w których porusza między innymi temat wychowania.

W środowisku rzymskim zagadnieniami moralnymi i wychowawczymi zajmował się nie tylko Cyceron, ale także między innymi filozof i polityk Seneka[5]. To, co może łączyć Cycerona, Senekę, a poniekąd i Ambrożego jest etyka stoicka, którą biskup Mediolanu starał się chrystianizować, przenosząc tradycyjne rzymskie wartości moralne na grunt chrześcijaństwa.

Stąd też mając na uwadze stałą konieczność sięgania do źródeł tożsamości europejskiej wyrosłej na gruncie kultury greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej, do rozwiązań i propozycji wypracowanych w tamtych czasach, które mają wartość ponadczasową, by na przyszłość nie popełniać tych samych błędów, celem naszej pracy będzie ukazanie nauki o wychowaniu obecnej w pismach Seneki oraz pismach moralno-ascetycznych św. Ambrożego, biskupa Mediolanu.

Innymi słowy, w prezentowanym opracowaniu chcemy odpowiedzieć na pytanie czy można wyznaczyć pomiędzy wypowiedziami Ambrożego i Seneki jeżeli nie zależność werbalną, to przynajmniej wspólne linie ideowe oraz rozwiązania?

Podstawą naszego studium, opracowanego metodą analityczno-syntetyczną, będą takie pisma Seneki jak: *Ad Helviam matrem de consolatione*[6], *Ad Marciam*

---

[3] Marcus Tullius Cicero, 106–43 a. Chr. Por. A. Nawrocka, „De officiis" *Cycerona i* „De officiis ministrorum" *św. Ambrożego. Problem recepcji etyki Cycerona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego*, „Studia Antiquitatis Christianae", Warszawa 1988, t. 8, s. 3-124.

[4] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 7, 24; PL 16, 30C – 30 D.

[5] Lucius Annaeus Seneca (ok. 4 a. Chr.–65).

[6] Seneca, *Ad Helviam matrem de consolatione*, wyd. L. *Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. I fasc. 1. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, edidit Emil Hermes, Lipsiae 1923, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O pocieszeniu do matki Helwii*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965.

de consolatione[7], *De beneficiis*[8], *De constantia sapientis*[9], *De providentia*[10], *Ad Novatum de ira*[11], *Epistulae morales ad Lucilium*[12] oraz następujące dzieła św. Ambrożego: *De officiis ministrorum*[13], *Exhortatio virginitatis*[14], *De viduis*[15] oraz *De virginibus*[16].

Całość opracowania składać się będzie z trzech części. W pierwszej zapoznamy się z charakterystyką procesu wychowawczego dokonaną przez obu autorów.

W drugiej przybliżymy ich poglądy na temat przedmiotu wychowania dziecka, zaś w trzeciej ukażemy te wypowiedzi Seneki i Ambrożego, które odnoszą się do oceny procesu wychowawczego, tak od strony pozytywnej, jak i negatywnej.

I. CHARAKTERYSTYKA PROCESU WYCHOWAWCZEGO

W pierwszej części naszego opracowania postaramy się ukazać stanowisko naszych autorów dotyczące charakterystyki procesu wychowawczego. Paragraf

---

[7] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, wyd. *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. I fasc. 1. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, edidit Emil Hermes, Lipsiae 1923, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O pocieszeniu do Marcji*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965.

[8] Seneka, *De beneficiis libri VII*, wyd. *Lucii Annaei Senecae Opera quae supersunt*, vol. I, fasc. 2, *De beneficiis libri VII*, iterum edidit Carolus Hosius, Lipsiae 1914, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O dobrodziejstwach,* w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1965.

[9] Seneka, *Ad Serenum de constantia sapientis*, wyd. *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. I fasc. 1. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, edidit Emil Hermes, Lipsiae 1923, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O niezłomności mędrca*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965.

[10] Seneka, *De providentia*, wyd. *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. I fasc. 1. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, edidit Emil Hermes, Lipsiae 1923, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O Opatrzności*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965.

[11] Seneka, *Ad Novatum de ira*, wyd. *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. I fasc. 1. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, edidit Emil Hermes, Lipsiae 1923, przekład polski: Leon Joachimowicz, *O gniewie*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965.

[12] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, wyd. Hense, Leipzig 1914 BT, przekład polski: Kazimierz Leśniak, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961.

[13] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, wyd. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, PL 16, s. 25-184, Paris 1880: Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi – *De officiis ministrorum Libri Tres*; J.G. Krabinger, Tubingae 1857. Przekład polski: K. Abgarowicz, Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*. Warszawa 1967.

[14] Św. Ambroży, *Exhortatio virginitatis*, wyd. PL 16, s. 355-364; M. Salvati, Torino 1938.

[15] Św. Ambroży, *De viduis*, wyd. PL 16, s. 335-364.

[16] Św. Ambroży, *De virginibus*, wyd. PL 16, s. 187-232; O. Faller, 1933; M. Salvati, Torino 1938; przekład polski: K. Obrycki, *O dziewicach*, w: św. Ambroży, *Wybór pism*, Warszawa 1986, cz. II, s. 173-228.

ten składać się będzie z dwóch części. Pierwsza ukaże nam ocenę Seneki i Ambrożego dotyczącą trudu wychowywania potomstwa.

W drugiej części, poświęconej środowisku wychowawczemu dziecka, mowa będzie na temat rodziców, jako pierwszych jego wychowawców, dowiemy się też, czego uczą nasi autorzy na temat klimatu wychowania, wpływu rodziców na zachowania dziecka oraz o jakich metodach wychowawczych wypowiadają się.

1. Ocena trudu wychowawczego

Analizując wypowiedzi obu naszych autorów, możemy przekonać się, iż są oni zgodni w tym, że wychowanie potomstwa jest obowiązkiem rodziców. Stąd też na przykład Ambroży w kontekście wypowiedzi na temat wychowania do dziewictwa, przypomina rodzicom o tym ważnym ich zadaniu do wypełnienia[17].

Temat wychowania rozumianego jako obowiązek bardziej jednak został rozwinięty przez filozofa Senekę. Potwierdzenie tego znajdujemy w jego liście konsolacyjnym, pisanym podczas pobytu na wygnaniu na Korsyce (41 rok), adresowanym do własnej matki Helwii, w którym nie tylko zaznacza, że jej wnuczka winna się wychowywać zgodnie z życzeniem adresatki, ale podkreśla, że to zadanie jest jej *świętą powinnością* (*sollemne officium*)[18].

Wypełnienie tego obowiązku wiąże się, jak przekonuje Seneka, z pewnym ryzykiem. Autor bowiem ma świadomość, że zachodzą takie sytuacje w życiu człowieka, kiedy to dzieci i żony zawodzą go w jego nadziejach. Pomimo jednak tego niebezpieczeństwa, jak podkreśla, poślubia się kobiety, rodzi się dzieci i je wychowuje. Zdając sobie w pełni sprawę z tego ponoszonego ryzyka, uważa, że człowiek nie tylko nie powinien tracić tych nadziei, ale nadal winien świadczyć dobrodziejstwa drugim[19].

Dzieląc się swymi przemyśleniami, zauważa również, że rodzice nie mają wpływu na to, jakie im się rodzą dzieci. Ze swej strony mogą oni jedynie życzyć sobie, aby były one jak najlepsze. Jednak niezależnie od tego, jakie im się rodzą dzieci, takie jednak muszą wychowywać[20].

Wypowiadając tę myśl, stara się ją pogłębić refleksją o charakterze filozoficznym zabarwioną, w naszym przekonaniu, pewną dozą sceptycyzmu. Uważa bowiem, że nigdy nie można oczekiwać na *absolutną pewność poznania prawdy*, ponieważ dokładne jej poznanie jest bardzo trudne. Dlatego też każdy musi podążać drogą, którą wiedzie go *podobieństwo do prawdy*. W kontekście tej wy-

---

[17] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 7, 32; PL 16, 198 A.

[18] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 18, 8: „Hoc tibi tam sollemne officium pro remedio erit (…)".

[19] Seneka, *De beneficiis*, I, 1, 10.

[20] Seneka, *De beneficiis*, III, 11, 1.

powiedzi, autor formułuje stwierdzenie, iż na tej zasadzie spełniana jest każda powinność, wśród której wymienia: zawieranie małżeństwa, rodzenie dzieci i wychowywanie[21].

Innymi słowy, w przekonaniu autora, pomimo że nie jest znany skutek żadnej z tych podejmowanych przez człowieka spraw, to jednak przystępuje on do wykonania tych zadań w dobrej nadziei i wierze, że się mu powiedzie. Nikt też, jak wynika z kontekstu wypowiedzi, nie może zagwarantować mężowi cnotliwej żony, a rodzicom kochających ich dzieci. Swą refleksję autor kończy stwierdzeniem, które jednak z punktu widzenia chrześcijańskiego jest nie do przyjęcia, a z którego to wynika, że człowiek podąża tam, dokąd wiedzie go rozumowanie, a nie prawda[22].

Ten starożytny filozof stoicki uważa także, że nie wszyscy ojcowie dożywają chwili, *kiedy by mogli zbierać prawdziwie zasłużone owoce ze strony swych dzieci*. Jednak w jego przekonaniu *wszyscy inni znają swe dzieci przez trud i ciężar wychowania*[23].

O tym, że wychowanie dzieci jest trudnym i ryzykownym zadaniem nie omieszkał wspomnieć także Ambroży, który podobnie jak Seneka zdawał sobie sprawę z tego, że dziecko może okazać się kiedyś wyrodnym synem przynoszącym wstyd ojcu[24]. Jego zdaniem do trudów, jakie z kolei musi ponosić matka należą przykrości związane z karmieniem, wychowaniem i ożenkiem. Te zmartwienia jednak, jego zdaniem, są udziałem *szczęśliwych małżonków*. Autor ten, wypowiadając te słowa, ma nie tylko świadomość, że matka rodząc kolejne dzieci, jednocześnie pomnaża swe bóle, ale podobnie jak Seneka uważa, że nie należy mówić o trudnościach rodzicielskich, aby nie usuwać, jak argumentuje, *odwagi z serca rodziców najświętszych*[25].

2. Środowisko wychowawcze dziecka

a) Rodzice pierwszymi wychowawcami swych dzieci

Przytoczone przed chwilą uwagi zwłaszcza Seneki pokazują, że przede wszystkim oboje rodziców są pierwszymi wychowawcami swych dzieci, a nie,

---

[21] Seneka, *De beneficiis*, IV, 33, 2: „Omne hac via procedit officium: sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus (…)".

[22] Seneka, *De beneficiis*, IV, 33, 2: „(…) sequimur, qua ratio, non qua veritas traxit".

[23] Seneka, *De beneficiis*, V, 5, 2: „(…) paucos usque ad verum fructum a liberis percipiendum perduxit aetas, ceteri filios onere senserunt".

[24] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 7, 24; PL 16, 30C – 30 D; tamże: I, 33, 171; PL 16, 73 B.

[25] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 6, 26; PL 16, 196 B: „Nam de adversis non oportet dicere, ne sanctissimorum parentum animi contremiscant".

jak to było w przypadku Kaliguli[26], który urodził się w obozie wojennym i został, jak formułuje to Seneka, wychowany przez legiony[27]. Potwierdzenie, że rodzice są pierwszymi wychowawcami dzieci i ich, jak to określa *domowymi stróżami* [28], znajdujemy w kolejnym stwierdzeniu tego autora, który stara się uwypuklić prawdę, że stan rodzicielski dlatego jest w świętym poszanowaniu, *ponieważ jest koniecznością, aby ktoś wychowywał potomstwo*[29]. Nieco dalej Seneka uzupełnia swą wypowiedź podkreślając, że pożyteczne jest dla młodych, by nimi ktoś kierował i nad nimi czuwał[30].

Stąd też, za tę postawę rodziców, którzy nad swymi dziećmi mają przewagę w świadczonych dla nich dobrodziejstwach, a zwłaszcza za słowa *przestrogi, surowość, pilną opiekę nad nierozważną młodością* należy być im wdzięcznym[31].

Analizując nauczanie Seneki, zauważamy, iż ucząc na temat rodziców, jako pierwszych wychowawców dzieci dostrzegał on specyficzne zadania, jakie mają wobec nich do spełnienia zarówno ojciec, jak i matka. Stąd też w jego przekonaniu ojciec opiekuje się dzieckiem, a w rodzinie zamożnej spełnia nieraz podobne obowiązki co matka. Stara się więc o ubranie i pokarm dla dzieci, zdobywa potrzebne dla nich wyposażenie, posyła na naukę oraz broni je z narażeniem własnego życia[32]. Przede wszystkim jednak do czynności ojca, jak zaznacza autor, należy stawianie dziecku wymagań[33].

Również matka nie tylko identyfikuje się ze swoim dzieckiem[34] czy jak Rutilla, matka Aureliusza Kotty, dzieli jego los udając się wraz nim na wygnanie[35], ale także jak Helwia, wspomaga swego syna[36]. W odróżnieniu od tego autora,

---

[26] Caius Iulius Caesar Germanicus Caligula; 12–41; ces. rz. 37-41.

[27] Seneka, *De constantia sapientis*, 18, 4: „(…) hoc enim in castris natus et alumnus legionum vocari solebat (…)".

[28] Seneka, *De beneficiis*, III, 11, 2: „(…) illi quasi domesticos magistratus (…)".

[29] Seneka, *De beneficiis*, III, 11, 1.

[30] Seneka, *De beneficiis*, III, 11, 2: „(…) Deinde alia condicio parentium est (…) sub quorum custodia contineretur".

[31] Seneka, *De beneficiis*, V, 5, 2.

[32] Seneka, *De beneficiis*, III, 32, 1; *Ad Novatum de ira*, I, 12, 1; tamże: II, 33, 2–6. Por. J. Jundziłł, *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8 – 9 (1985), s. 59.

[33] Seneka, *De providentia*, 1, 6: „ (…) cogita filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam".

[34] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 15, 1–2. Por. J. Jundziłł, *Ideał żony i matki w „Wyznaniach" św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie*, VoxP 15 (1988), s. 827.

[35] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 16, 7; Caius Aurelius Cotta został skazany na wygnanie za sprzyjanie powstańcom italskim w roku 91 a. Chr. Z tego wygnania powrócił w roku 82 a. Chr. Por. J. Jundziłł, *Pochwały matek w literaturze czasów rzymskich – główne trendy rozwojowe*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, Bydgoszcz 1993, s. 261.

[36] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 15, 1.

biskup Mediolanu za wzór matki stawia przede wszystkim Maryję. Nie tylko podkreśla przykładność religijną Świętej Rodziny (Łk 2,41)[37], ale Maryję stawia za wzór matki do naśladowania[38].

b) Klimat wychowania

Aby proces wychowawczy przyniósł spodziewane owoce, musi odbywać się we właściwym klimacie polegającym między innymi na tym, że dziecko w okresie swego rozwoju spotka się w rodzinie z atmosferą partnerstwa, zwłaszcza w podziale praw i obowiązków oraz wzajemnego zrozumienia[39].

Mając zapewne to na uwadze, jak pokazuje to lektura pism Seneki, wielką wagę przywiązywał on do cnoty cierpliwości, która wyraża się między innymi w tym, że rodzic stara się wnikać w motywy postępowania swego dziecka po to tylko, aby móc lepiej nim kierować[40]. Nie tylko partnerstwo czy cierpliwość ma znaczenie w procesie wychowawczym, ale przede wszystkim miłość do dziecka. Zwraca na to uwagę z kolei Ambroży, kiedy to stawia za wzór postępowanie rodziców Maryi, którzy kochali swą córkę[41].

Takiej też postawy rodzica wobec własnego dziecka domaga się także Seneka. Przebywając na wygnaniu, prosi swą matkę, by ta w jego imieniu przytulała Nowatillę, swoją wnuczkę i za niego ją kochała. Postępując w ten sposób, pomoże jej uśmierzyć ból po skazaniu ojca na wygnanie. Czułość Helvii sprawi, zdaniem Seneki, również to, że Nowatilla, która utraciła matkę, będzie tylko boleć po jej stracie, ale nie będzie odczuwała jej braku[42].

Do takich zachowań rodziców wobec dzieci odwołuje się również Ambroży, kiedy to pochwalając bogobojnego ojca Raguela, podkreśla w nim obecność cnoty uczciwości polegającej na tym, że nie taił wad swej własnej córki, nie starał się o to, by ją wydawać za mąż, ale czynił zadość prośbie, ponieważ zdaniem Biskupa, dla niego czymś ważniejszym było szczęście córki aniżeli *suma pieniędzy uzyskanej za sprzedaż jakiejś rzeczy*[43]. Podobną postawę przyjmował biblijny

---

[37] Św. Ambroży, *De viduis*, 4, 25; PL 16, 242 B. Por. L. Cignelli, *La Famiglia – modello nella Chiesa patristica*, „Liber Annuus" 32 (1982), s. 175-176.

[38] Św. Ambroży, *Exhortatio virginitatis*, 8, 55; PL 16, 352 B: „Mater quoque ad imitationem coelestis exempli gaudet (…)".

[39] J. Jundziłł, *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8-9 (1985), s. 61.

[40] Seneka, *Ad Novatum de ira*, II, 30, 1; tamże: III, 14, 5; III, 28, 1-3; *De clementia*, I, 15, 2-7; Por. J. Jundziłł, *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8-9 (1985), s. 60.

[41] Św. Ambroży, *De virginibus*, II, 2, 10; PL 16, 210 A.

[42] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 18, 7.

[43] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, III, 16, 96; PL 16, 172 B.

Jakub (Rdz 27,1-35), który bardziej cenił cnotę aniżeli *zwyrodniałego potomka domu ojcowskiego*[44].

Ucząc takiej postawy rodzica wobec własnego dziecka, autor ten, podobnie jak Seneka, dokonuje jednak pewnej gradacji w okazywaniu miłości. Podkreślając, że dziecko w znaczeniu fizycznym może zawieść oczekiwania rodziców, uważa, że należy bardziej kochać tych, *którzy będą żyć wiecznie z nami niż tych, którzy żyją z nami na świecie*. Innymi słowy, autor jest przekonany, że miłość do zrodzonych fizycznie dzieci, w przeciwieństwie do dzieci w znaczeniu duchowym, jakimi byli dla niego klerycy, *opiera się na stosunku pokrewieństwa, które nie uczy nas długotrwałej miłości w sposób wystarczający i stały*[45].

c) Wpływ rodziców na zachowania dziecka

Wypowiedzi obu naszych autorów w sposób wyraźny pokazują, że podmiotem procesu wychowawczego jest konkretny człowiek. Jak wynika to z wypowiedzi Seneki kierowanych pod adresem jego matki, dziecko jest dla swych rodziców celem życia i radością, która pochodzi z ciągłych kontaktów, zwłaszcza wychowawczych i edukacyjnych[46].

Obecność dziecka w rodzinie nie tylko sprawia radość najbliższym, ale stanowi dla nich zadanie, które muszą oni wobec niego wypełnić w sposób odpowiedzialny biorąc pod uwagę fakt, że dziecko, pilny obserwator życia, często naśladuje w swym postępowaniu zachowania rodziców. Potwierdzenie tego znajdujemy u Seneki, który w kontekście wypowiedzi na temat wychowawcy i wychowania zauważa, że kiedy wychowanego u Platona młodzieńca z powrotem przyprowadzono do rodziców ten, widząc kłócącego się gwałtownie ojca, odkrył, iż nigdy czegoś podobnego nie widział w zachowaniu Platona wobec swych uczniów. Nasz autor komentując to wydarzenie, stwierdza, że nie ma wątpliwości, że młodzieniec ten chętniej naśladowałby ojca niż Platona[47].

W naszym przekonaniu tę wypowiedź Seneki należy rozumieć w kontekście tego, co powiedział nieco wcześniej, gdy pisał, że *do najbliższego otoczenia dostosowuje się to, co nie okrzepło na siłach, i wzrasta na jego podobieństwo*.

---

[44] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 33, 171; PL 16, 73 B.

[45] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 7, 24; PL 16, 30 D – 31 A: „Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum saeculo. (…) Itaque illi necessitate diliguntur, quae non satis idonea atque diuturna est ad perpetuitatem diligendi magistra (…)".

[46] J. Jundziłł, *Pochwały matek w literaturze czasów rzymskich – główne trendy rozwojowe*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, Bydgoszcz 1993, s. 261.

[47] Seneka, *Ad Novatum de ira*, II, 21, 10.

Kontynuując swą myśl, dodaje, że *zwyczaje i obyczaje młodych w krótkim czasie stają się odzwierciedleniem ich karmicielek i wychowawców*[48].

Ten negatywny wpływ zachowań rodziców na dzieci autor dostrzega także w innym miejscu, kiedy to pisze na temat żony filozofa Sokratesa (469–399 a. Chr.). Według Seneki była to osoba *dzika w sposobie bycia i złośliwa w języku*. Wypowiadając te słowa, dodaje, że również *dzieci były niewychowane i bardziej podobne do matki niż do ojca*[49].

Ta refleksja o tym, że dziecko naśladuje zachowania swego otoczenia obecna jest także w konsolacji do matki Helwii, której przypomina, że przykład jej postępowania będzie miał wielkie znaczenie dla jej wnuczki[50]. Mówiąc te słowa, miał zapewne na myśli to, co wypowiedział już nieco wcześniej pod adresem swej matki. Zauważył bowiem, że została ona wychowana przykładnie w prastarej i przestrzegającej surowych obyczajów rodzinie. Owocem tego wychowania było to, że nie uległa ona pokusie naśladowania gorszych[51].

To, że dziecko w zachowaniu naśladuje swych rodziców dostrzegał także biskup Mediolanu, Ambroży. W przeciwieństwie jednak do Seneki, który bardziej rozwinął ten temat, autor ten zauważa jedynie, że *wielu znajduje upodobanie w zawodzie swego ojca*. Stąd też, jego zdaniem, niektórzy na przykład tak jak ojciec wybierają służbę w wojsku. Dla tego autora nie jest to jednak regułą gdyż, jego zdaniem, są tacy, którzy z kolei obierają sobie odmienny rodzaj zajęcia[52].

d) Metody wychowawcze

W procesie wychowawczym nie tylko istotnym jest wytworzenie właściwego klimatu, ale także stosowanie wobec dziecka odpowiednich metod wychowawczych. Do takich należy na przykład rozmowa z dzieckiem. Potwierdza to Seneka, który będąc na wygnaniu, przypomina z tęsknotą te chwile, kiedy to mógł rozmawiać ze swą matką[53].

---

[48] Seneka, *Ad Novatum de ira*, II, 21, 9: „Pertinebit ad rem praeceptores paedagogos que pueris placidos dari: proximis adplicatur omne quod tenerum est et in eorum similitudinem crescit; nutricum et paedagogorum rettulere mox adulescentium mores".

[49] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, XVII – XVIII, 104, 27: „Quibus ille domi exercitus <est>, sive uxorem eius reminiscimur moribus feram, lingua petulantem, sive liberos indociles et matri quam patri similiores". Naszym zdaniem, zupełnie odmienny obraz żony Sokratesa dostrzec można czytając platońskiego *Fedona*.

[50] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 18, 9.

[51] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 16, 3.

[52] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 44, 217; PL 16, 88 A.

[53] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 15, 1; *De beneficiis*, III 30, 3; tamże: III 32, 2–5. Por. Jundziłł J., *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8 – 9 (1985), s. 58, 61.

Tenże starożytny autor nie omieszkał też wspomnieć o karach stosowanych wobec starszych już dzieci, a więc tych, które wyrosły z niemowlęctwa. Ma to miejsce w sytuacji, gdy dzieci nie chcą się uczyć. Wtedy też rodzice, jak zauważa autor, *grożą im chłostą zmuszając siłą do uległości*[54]. Postępując w ten sposób, okazują konstruktywną wobec nich surowość[55], w przeciwieństwie do brutalnego traktowania uczniów[56].

II. PRZEDMIOT WYCHOWANIA

Kolejny paragraf naszego opracowania pragniemy poświęcić zagadnieniu, które dotyczyć będzie przedmiotu wychowania dziecka. Aby wychowanie przyniosło spodziewane efekty musi mieć charakter integralny, a więc uwzględniać wszystkie aspekty przyczyniające się do pełnego rozwoju osobowości człowieka. Stąd też w tym miejscu przybliżone zostaną wypowiedzi obu naszych autorów odnoszące się do wychowania religijnego, moralnego i intelektualnego dziecka.

1. Wychowanie religijne

Pierwszym i zasadniczym aspektem, który musi uwzględnić proces wychowawczy człowieka jest jego formacja religijna. Ważność tego aspektu dostrzegał już Seneka, dla którego najważniejszym wychowawcą człowieka jest Bóg. Uwzględniając kontekst filozoficzny i religijny poglądów Seneki, przedstawiciela neostoicyzmu I i II wieku, zauważamy, iż autor ten, w swej nauce o Bogu, nazywa Go wspaniałym ojcem, który *bezwzględnie wymaga cnotliwych uczynków i zwyczajem surowych ojców rodziny wychowuje człowieka z większą karnością*[57]. Myśl tę Seneka uzupełnia nieco dalej i dodaje, że *bóg nie rozpieszcza rozkoszą dobrego człowieka, ale doświadcza, hartuje i czyni go sobie poddanym*[58].

---

[54] Seneka, *De beneficiis*, VI, 24, 1: „(…) flentium corpora ac repugnantium diligenti cura fovent et, ne membra libertas inmatura detorqueat, in rectum exitura constringunt et mox liberalia studia inculcant adhibito timore nolentibus; ad ultimum audacem iuventam frugalitati, pudori, moribus bonis, si parum sequitur, coactam adplicant".

[55] J. Jundziłł, *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8-9 (1985), s. 59.

[56] W. Rudnicka, *Dziecko w szkole elementarnej za czasów cesarstwa rzymskiego*, w: *Dziecko w rodzinie i społeczeństwie. Starożytność – Średniowiecze*, red. J. Jundziłł, D. Żołądź-Strzelczyk, Bydgoszcz 2002, t. 1, s. 151.

[57] Seneka, *De providentia*, 1, 5: „ (…) quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres, durius educat".

[58] Seneka, *De providentia*, 1, 6: „Idem tibi de deo liqueat: bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi illum parat'".

Wskazanie na Boga, jako najwyższego Wychowawcę pokazuje, iż ten starożytny autor uwzględniał w swym nauczaniu i wskazaniach moralnych znaną już wcześniej, bo od czasów filozofa Platona (427–347 a. Chr.), hierarchię wartości. Autor ten zauważa bowiem, że *rodzice, dzieci czy krewni nie spełnią we właściwy sposób pouczeń kierowanych pod ich adresem*, gdy nie zostanie obrane za cel życia najwyższe dobro, którym będzie się kierować[59].

To, że Bóg w wychowaniu człowieka musi być na pierwszym miejscu dostrzegał także Ambroży. Chociaż w pismach będących przedmiotem naszego studium nie wypowiadał się o Bogu jako Wychowawcy, tak jak to uczynił Seneka, to jednak dla niego wzorem prawidłowego wychowania dziecka była postawa tych rodziców, którzy Boga stawiali zawsze na pierwszym miejscu. Takim człowiekiem dla tego autora był Abraham. On to, zdaniem Ambrożego, dał dowód swej mądrości przez to, że wierzył Bogu, a swej miłości do syna nie stawiał wyżej nad rozkaz Stwórcy[60].

Z kolei argumentem przemawiającym za sprawiedliwością Abrahama było, zdaniem Ambrożego, *oddanie syna otrzymanego od Boga*, dowodem jego męstwa *opanowanie gorących pragnień przez rozsądek*. Składając zaś syna w ofierze, *dał dowód swej uległości Bogu*[61].

Kierując się przemyśleniami Cycerona, mówcy i filozofa rzymskiego, a także niewątpliwie i Seneki, wskazuje tak samo jak oni na wyraźną hierarchię wartości obowiązującą w życiu. Ta prawda sformułowana została w stwierdzeniu, z którego wynika, że obowiązkiem zacnych młodzieńców jest żyć w bojaźni Bożej, ponieważ *miłość wynikająca z poczucia sprawiedliwości należy się najpierw Bogu*[62].

Te sformułowania teoretyczne starał się Biskup Mediolanu odnieść do konkretnych sytuacji życiowych. Ilustruje to nie tylko jego wypowiedź wzywająca do wychowywania młodzieńców w bojaźni Bożej, ale także ta, w której napomina, aby skromna i czysta matka uczyła swe córki pobożności, a nie tańca[63]. O takim właśnie wychowaniu w głębokiej wierze zdobywanym już od wczesnej młodości świadczyć może, jak wskazuje na to Ambroży, zachowanie i postawa matki oraz synów machabejskich w obliczu prześladowania religijnego[64].

---

[59] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, XV, 95, 45: „Proponamus oportet finem summi boni, ad quem nitamur, ad quem omne factum nostrum dictum que respiciat (…)".

[60] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 25, 119; PL 16, 58 C.

[61] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 25, 119; PL 16, 58 C.

[62] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 27, 127; PL 16, 60 D – 61 A: „Justitiae autem pietas est prima in Deum (…)".

[63] Św. Ambroży, *De virginibus*, III, 6, 31; PL 16, 229 A.

[64] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 41, 202; PL 16, 84 B.

2. Wychowanie moralne

Przedmiotem wychowania młodego człowieka jest też ukształtowanie jego moralności. To oznacza, że rodzice procesu wychowywania młodego człowieka nie mogą ograniczać tylko do troski o wygląd zewnętrzny i sprawność fizyczną dziecka[65]. Nie chodzi więc o to, by ono jak dzieci w kraju Partów uczyło się tylko władania łukiem, rzucania dzidą jak w Germanii czy konnej jazdy i ścigania się wręcz z nieprzyjacielem jak miało to miejsce u przodków Rzymian[66].

Innymi słowy, w przekonaniu Seneki oprócz zdobywania tych umiejętności i sprawności fizycznych, wielkie znaczenie ma to, żeby dzieci zdobywały sprawności moralne tak, jak to miało miejsce w rodzinie jego przyszłej matki[67]. Stąd też, mając zapewne to na uwadze, prosi swą matkę, by swej wnuczce, a jego córce wszczepiała wzorowe obyczaje[68]. Ta troska, by dziecko wychowywano moralnie wyrażona została także w innym miejscu, w którym autor zauważa, że gdy młody człowiek wyrośnie z dzieciństwa, to wtedy jego wybujała młodość wdrażana jest *do pracowitości, skromności oraz dobrych obyczajów*[69].

Dla Seneki ważnym jest również, aby dziecko pod nadzorem rodziców wychowywało się w duchu karności i posłuszeństwa"[70], stawało się dla nich podporą i chlubą[71]. Wychowanie moralne dziecka obejmuje również nauczenie właściwego stosunku do wartości materialnych. Młodzież bowiem, jak podkreśla ten autor, *może tylko oglądać bogactwa rodziców, ale nie może mieć prawa czynić z nich użytku*[72].

Z podobnymi stwierdzeniami, stanowiącymi właściwie zarys programu wychowania moralnego, spotykamy się także podczas lektury pism moralno-ascetycznych biskupa Mediolanu. Kierując się bowiem uznawaną przez siebie hierarchią wartości, uważa, że po Bogu na drugim miejscu kochać należy ojczyznę, następnie rodziców, a w końcu wszystkich pozostałych, gdyż tego uczucia, jak uzasadnia, uczy sama natura. Dlatego też od pierwszej już młodości, jak czyta-

---

[65] Seneka, *De providentia*, 1, 5 – 6; tamże: 2, 2-6; *De beneficiis*, V, 5, 2; tamże: VI, 24, 1; *Ad Novatum de ira*, II, 30, 1. Por. J. Jundziłł, *Praktyka i teoria wychowania w rodzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, VoxP 8-9 (1985), s. 59.

[66] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, IV, 36, 7.

[67] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 16, 3: „(…) nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti (…)".

[68] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 18, 8.

[69] Seneka, *De beneficiis*, VI, 24, 1: „(…) frugalitati, pudori, moribus bonis (…)".

[70] Seneka, *De beneficiis*, III, 11, 2: „(…) quia utile est iuventuti regi, inposuimus illi quasi domesticos magistratus, sub quorum custodia contineretur".

[71] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, 17, 1.

[72] Seneka, *Ad Novatum de ira*, II, 21, 8: „Et divitias parentium in conspectu habeat, non in usu".

my, *skoro człowiek zaczyna używać rozumu, kocha życie jako dar Boga, miłuje ojczyznę i rodziców*[73], a następnie rówieśników, z którymi pragnie przebywać[74].

Mając to na uwadze, biskup przypomina, że należy tak wychowywać dziecko, aby umiało jak Maryja, która nawet wyrazem twarzy nie sprawiała przykrości swym rodzicom[75], okazywać im cześć, darzyło szacunkiem osoby starsze, ćwiczyło się w pokorze, umiłowało łagodność oraz skromność (*verecundia*) będącą *ozdobą wieku młodzieńczego*[76].

Pogłębiając swą refleksję na temat znaczenia cnoty skromności, w pouczeniach kierowanych pod adresem dziewic zachęca je, by w młodszym wieku starały się o to, aby odwiedziny ich rodziców i przyjaciół były rzadsze. Swą radę uzasadnia tym, że *gdy chce się okazać ogładę towarzyską wtedy zobowiązania usuwają wstyd, górę bierze zuchwałość, panem staje się żart, skromność uchodzi na bok*[77].

Wraz ze zdobywaną cnotą skromności, zdaniem Ambrożego, rozwijać należy u młodego człowieka cnotę czystości[78]. Przypominając o tym obowiązku w wychowywaniu młodego człowieka na przykładzie biblijnego Chama (Rdz 9,18-26), syna Noego, który popadł w niełaskę śmiejąc się na widok obnażonego ojca, biskup Mediolanu odwołuje się do zwyczaju praktykowanego w Rzymie i w innych miastach, kiedy to, jak czytamy, *synowie nie kąpali się razem z ojcami, ani zięciowie z teściami, aby z tego nie ucierpiała powaga i szacunek należny ojcom*[79].

Z tego też względu zachęca zwłaszcza rodziców córek, aby *podtrzymywali u dziewicy płomień życia w czystości* i dodaje, że *chwalebniej jest jeśli ogień młodego jeszcze wieku sam przez się, bez wsparcia ze strony rodziców, wciągnie do ogniska czystości*[80] *i życia w dziewictwie*[81]. Innymi słowy, z tej wypowiedzi Ambrożego, podobnie jak było to zauważalne u Seneki wynika, że właściwy klimat wychowania sprzyja podejmowaniu właściwych decyzji moralnych człowieka.

---

[73] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 12, 63; PL 16, 206 B.

[74] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 27, 127; PL 16, 60 D – 61 A: „(…) secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes: quae et ipsa secundum naturae est magisterium. Siquidem ab ineunte aetate ubi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam Dei munus, patriam, parentesque diligimus, deinde aequales quibus sociari cupimus". Por. Cicero, *De officiis*, I, 7, 22; tamże: 17, 57.

[75] Św. Ambroży, *De virginibus*, II, 2, 7; PL 16, 209 B.

[76] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 17, 65; PL 16, 42 C – D: „(…) verecundiam, quae ornamento sunt minori aetati (…)".

[77] Św. Ambroży, *De virginibus*, III, 3, 9; PL 16, 222 C.

[78] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 17, 65; PL 16, 42 C – D.

[79] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 18, 79; PL 16, 47 A.

[80] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 11, 62; PL 16, 206 A.

[81] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 7, 32; PL 16, 198 A – B.

Dla biskupa Mediolanu ważnym było również to, aby proces wychowawczy uwzględniał także wartość milczenia. Potwierdzenie tego znajdujemy w postawionym przez niego pytaniu, z którego wynika, że ozdobą człowieka jest czystość, którą z kolei pochwala zachowywane milczenie [82].

3. Wychowanie intelektualne

Formacja duchowa człowieka nie może pomijać wychowania intelektualnego. Analiza pism będących przedmiotem naszego studium pokazuje, iż na ten temat wypowiadał się jedynie Seneka, który zauważał, że człowieka, gdy osiągnie właściwy do tego wiek życia[83] kształci się również w sztukach wyzwolonych (*liberalia studia*)[84]. W jego przekonaniu temu procesowi poddaje się człowiek nie dlatego, żeby te nauki mogły obdarzać cnotą, lecz dlatego, że *przygotowują duszę do przyjęcia cnoty*. Innymi słowy, Seneka mówiąc te słowa, wyraża przekonanie, że same te nauki *nie doprowadzają duszy do cnoty, ale jedynie przygotowują duszę człowieka do jej przyjęcia*[85].

Tak sformułowane przemyślenia tego starożytnego autora w naszym przekonaniu oznaczają, iż autor ten dostrzega głębsze znaczenie formacji intelektualnej, ponieważ wyraźnie wskazuje na zadanie, które ma ona do spełnienia wobec człowieka, a którym jest pomoc tych nauk w osiągnięciu formacji moralnej.

Nasz autor nie ogranicza się tylko do tych teoretycznych stwierdzeń, ale popiera je przykładami zaczerpniętymi z życia. Z jego pism wiadomo, że niewątpliwie do formacji intelektualnej jego samego przyczyniła się jego własna matka, osoba bardzo uzdolniona, która sama nie mogła jednak poprzez studia filozoficzne pogłębić swej wiedzy. Pomimo tego uczestniczyła w pracach naukowych, wspierała w tym swego syna, cieszyła się jego osiągnięciami i prowadziła z nim dyskusje[86]. Podobnie postępowała także Marcja wobec własnego syna, o której

---

[82] Św. Ambroży, *De virginibus*, III, 3, 9; PL 16, 222 C: „(…) de virginibus quid cautum putamus, in quibus pudor ornat aetatem, taciturnitas commendat pudorem?"

[83] Seneka, *De beneficiis*, VI, 24, 1.

[84] Seneka, *De beneficiis*, VI, 24, 1: „(…) mox liberalia studia inculcant (…)". Obejmowały one siedem dyscyplin: gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia. Od V wieku wykładano je w układzie skodyfikowanym przez M. Capellę obejmującym dwa stopnie: niższy (*trivium*): gramatyka, retoryka, dialektyka oraz wyższym (*quadrivium*): arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia. Por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Gdańsk – Łódź 1988, s. 515.

[85] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, VIII – XIII, 88, 20: „quid ergo? nihil nobis liberalia conferunt studia?' ad alia multum, ad virtutem nihil (…) non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant (…) sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expedient".

[86] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 15, 1; tamże: 17, 4.

Seneka pisze, że jej zmarły syn pod jej kierunkiem ukończył nauki, które rozwijały w nim jego wrodzone zdolności[87].

III. OCENA PROCESU WYCHOWAWCZEGO

Ostatni punkt naszego opracowania poświęcimy ocenie procesu wychowawczego dokonanej przez naszych autorów. W pierwszym rzędzie przybliżymy ich opinie na temat owoców wychowania dziecka, w drugim z kolei punkcie ukażemy te wypowiedzi, które przestrzegają przed popełnianiem błędów wychowawczych.

1. Owoce wychowania

Prawidłowo przebiegający proces wychowawczy, pochwalany przez Senekę[88] i innych przedstawicieli starożytności niechrześcijańskiej[89], przynosi swoje owoce nie tylko na polu intelektualnym, ale, jak potwierdzają to obaj autorzy, przede wszystkim moralnym i religijnym. To, iż w takich warunkach wzrastała przyszła matka Seneki świadczy jego wypowiedź, w której podkreśla, że nie uległa ona pladze stulecia, jaką wtedy stanowił zanik poczucia wstydu, a jej charakteru *nie zmiękczyły perły ani drogie kamienie, nie imponowało jej bogactwo, jako największe dobro rodzaju ludzkiego*. To, że od dzieciństwa wychowywana była w tym duchu potwierdzać może fakt, że w późniejszym już wieku jej życia, a więc wtedy, gdy była osobą dorosłą, *nie wstydziła się swego licznego potomstwa, co świadczyło wtedy niekorzystnie o wieku kobiety, ani też nie ukrywała nigdy swego ciężarnego łona, jak to czyniły niektóre kobiety szukające chwały w swych kształtach, traktując ciążę, jako nieprzyzwoite brzemię. Nigdy też nie dopuściła się przerwania ciąży*[90].

Na temat skutków dobrego wychowania Seneka wypowiada się także pod adresem zmarłego syna Marcji uwypuklając w tym przypadku aspekt religijny. Pisząc do niej swój list konsolacyjny, stwierdza, że zmarły jej syn odznaczający się dobrymi obyczajami za życia mógł, dzięki wpływom matki, wybrać posługę kapłańską[91].

---

[87] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, 24, 2.

[88] Seneka, *De providentia*, 1, 6.

[89] A.Lumpe H. Karpp, *Eltern*, w: RAC Stuttgart 1959, col. 1197.

[90] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 16, 3: „(…) nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti (…)".

[91] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, 24, 3: „Hac sanctitate morum effecit, ut puer admodum dignus sacerdotio videretur (…)". Chodzi tu o służbę kapłańską w ramach wiary pogańskiej.

Również biskup Mediolanu dostrzegając znaczenie właściwej formacji moralnej, której ukoronowaniem jest życie w czystości i dziewictwie, nie pomijał także owoców formacji religijnej dziecka. Dla Ambrożego bowiem owocem prawidłowego wychowania religijnego dziecka jest jego głęboka wiara przejawiająca się w tym, że człowiek gotów jest za nią oddać nawet swe życie. Dla tego autora takie właśnie wychowanie ujawniło się w postawie matki i jej synów opisanej w *Księdze Machabejskiej* (2 Mch 7,1-42). Autor wspominając o ich męczeństwie, pochwala nie tylko ich odwagę, ale także i ich matkę, która z radością patrzyła na triumf swych dzieci, kiedy to w momencie próby nie zaparli się wiary, ale ją odważnie wraz z matką wyznali i za nią poświęcili swe życie[92].

Z wypowiedzi obu autorów wynika również, że prawidłowe wychowanie nie tylko ma pozytywny wpływ na dziecko, ale także przynosi pozytywne skutki samym rodzicom. Potwierdza to Seneka, gdy zauważa, że Marcja, matka zmarłego syna, wystarczająco czerpała radość z jego wychowywania[93]. Wypowiadając w ten sposób swą myśl, pragnie, w naszym przekonaniu, uwypuklić prawdę, że czynność wychowywania stanowi źródło radości dla rodziców i nie jest tylko samym pasmem ponoszonych przez nich trudów, jak wynika to z kolejnej jego uwagi, w której zaznacza, że *radość samą winien sprawiać jej fakt, że kiedyś miała i kochała swego syna nawet wtedy, gdyby jego pracowitość nie przyniosła jej żadnej korzyści, jego pilność niczego jej nie ustrzegła, a roztropność niczego jej nie doradziła*[94].

To, że wychowywanie przynosi radość rodzicom wypowiada ten autor także w konsolacji pisanej do matki. Nie mogąc bowiem z powodu wygnania osobiście wychowywać własnej córki, powierzył ją, jak już o tym pisaliśmy, własnej matce. Czyniąc to, zaznacza, że wypełnienie tej *świętej powinności* będzie dla samej Helvii lekarstwem na uśmierzenie bólu po wygnaniu syna[95].

Na temat owoców wychowywania, z których korzystają rodzice wypowiadał się także Ambroży. W odróżnieniu jednak od Seneki dostrzega te owoce na płaszczyźnie religijnej. Zachęcając bowiem rodziców, by swe córki wychowywali do cnót i uczyli je właściwych zasad postępowania, uważa, że dzięki zasługom ich córek rodzicom zostaną darowane ich własne przewinienia[96].

---

[92] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 41, 202; PL 16, 84 B.

[93] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, 12, 2.

[94] Seneka, *Ad Marciam de consolatione*, 12, 2: „Licet itaque nil tibi industria eius contulerit, nihil diligentia custodierit, nihil prudentia suaserit, ipsum quod habuisti, quod amasti, fructus est'".

[95] Seneka, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 18, 8.

[96] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 7, 32; PL 16, 198 A: „Audistis, parentes, quibus erudire virtutibus, quibus instituere disciplinis filias debeatis; ut habere possitis quarum meritis vestra delicta redimantur".

2. Błędy wychowawcze

Obaj nasi autorzy wypowiadając się na temat prawidłowego wychowania potomstwa, nie pominęli w swym nauczaniu oceny negatywnych zachowań rodziców mających wpływ na zachowania dziecka. Chodzi tu przede wszystkim o takie postawy, które wskazują na różnicę w stawianiu wymagań dziecku przez rodziców, a które ujawniają się w tym, że albo jest się wobec dziecka zbyt pobłażliwym, albo też zbyt surowym.

O takich postawach rodziców wypowiada się Seneka, kiedy to dokonuje porównania w wychowywaniu dzieci niewolników oraz dzieci pozostałych obywateli. Obserwując poczynania jednych, jak i drugich, zauważa, że rodzice dzieci tych drugich cieszą się ich skromnością, zaś dzieci niewolników odznaczają się swawolą. Powodem tego w jego przekonaniu jest to, że jedne są *wychowywane z surową karnością, drugie (= niewolnicy) zaś wzrastają w zuchwalstwie*[97].

Mając to na uwadze, ten starożytny autor przestrzega przed wychowaniem *miękkim i pieszczotliwym* (*educatio mollis et blanda*), które, jego zdaniem, podsyca młodzieńcze skłonności do gniewu. Kontynuując swą refleksję, zauważa, że nie można, zwłaszcza synom jedynakom, w niczym pobłażać czy też pozwalać im na ulubione przez nich pieszczoty, gdyż uległość w tym względzie powoduje skażenie ich duszy. Taki człowiek, jak czytamy dalej, któremu się *pobłaża i na wszystko pozwala, któremu niczego nie odmówiono, a matka zawsze nad nim się litowała ocierając łzy*, którego zawsze broni się przed wychowawcą, *nie potrafi znieść obrazy*[98].

Na temat pobłażliwości rodzica wobec dziecka mówi także biskup Mediolanu, kiedy to ocenia przede wszystkim wszelkie zachowania zarówno rodzica, jak i dziecka sprzeciwiające się cnocie czystości. Komentując przekaz ewangelisty Marka mówiący o śmierci Jana Chrzciciela (Mk 6,17-29), autor dokonuje oceny Herodiady nazywając ją cudzołożną matką, a także jej córki, która przedtem ukrywana, a przy tym źle wychowywana, tańczyła na oczach mężczyzn podczas biesiady, co wtedy w wielu środowiskach budziło wielkie zgorszenie.

Mając zapewne na myśli to biblijne wydarzenie, stawia pytanie, z którego wynika, że *do nieczystości pobudza osłanianie za pomocą swawolnych ruchów tego, co albo natura ukryła, albo karność zakryła*. Innymi słowy, według Ambrożego nieczystość córki polegała na tym, że pokazywała ona zakryte członki,

---

[97] Seneka, *De providentia*, 1, 6: „(…) Itaque cum videris bonos viros acceptos que diis laborare, sudare, per arduum escendere, malos autem lascivire et voluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam".

[98] Seneka, *Ad Novatum de ira*, II, 21, 6: „(…) educatio mollis et blanda (…) Non resistet offensis cui nihil umquam negatum est, cuius lacrimas sollicita semper mater abstersit, cui de paedagogo satisfactum est".

wodziła wyzywającym wzrokiem, kręciła ramionami i miała rozwichrzone włosy, na co zgodę wyrażała jej matka[99].

Kolejnym przykładem zachodzących skrajności, ilustrującym z kolei nadmierną surowość w postępowaniu wobec dziecka, jest dla Ambrożego, albo nakłanianie córki do małżeństwa, gdyż jak najszybciej pragnie się wnuków[100], lub też zabrania się wyboru życia w dozgonnym dziewictwie poświęconym Bogu[101], co w ocenie biskupa Mediolanu świadczy o braku troski i życzliwości wobec dziecka[102].

Niekiedy jest to jednak tylko próba, jakiej rodzice poddają swą córkę. Potwierdza to Ambroży, gdy zauważa, że często rodzice pozbawiają dziedzictwa córkę, która wybrała dziewictwo. Powodem takiego postępowania jest to, zdaniem biskupa, iż rodzice nie są w pełni przekonani o prawdziwości decyzji ich dziecka. Wtedy też niekiedy *okazują niezadowolenie, ale po to tylko, by umocnić swe dziecko w postanowieniu, grożą wydziedziczeniem, aby wypróbować czy potrafi się nie bać niełaski tego świata, kuszą ponętami, aby przekonać się czy wdzięk przeróżnych rozkoszy nie zdoła jej złamać*. W takich sytuacjach ten przymus, zdaniem autora, *jest tylko ćwiczeniem, a pierwszymi walkami są te, które sprowadzają prośby i życzenia rodziców*[103].

W końcu kolejnym błędem wychowawczym, dostrzeganym tym razem przez Senekę, jest wychowywanie młodego człowieka w złej atmosferze polegającej na wypowiadaniu przekleństw kierowanych pod adresem dziecka. W jednym z listów adresowanych do Lucyliusza, autor będąc przekonanym, że adresat doznał w swym życiu wielu krzywd ze strony najbliższych, wypowiada opinię, z której wynika, że na pewno osobiście nie życzy on sobie tego *czego życzyła mu jego karmicielka, wychowawca lub matka*. W kontekście tego zauważa, że życzenia najbliższych są dla człowieka zgubne, ale stają się one zgubniejsze wtedy, gdy się spełniły. Wszelkie bowiem nieszczęścia, jak czytamy, *które prześladują człowieka od najwcześniejszego dzieciństwa, są skutkiem tego, że człowiek wzrasta wśród rodzicielskich przekleństw*[104].

---

[99] Św. Ambroży, *De virginibus*, III, 6, 27; PL 16, 228 A.

[100] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 7, 33; PL 16, 198 B.; tamże: I, 12, 65-66; PL 16, 206 C – 208 A.

[101] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 11, 58; PL 16, 205 A.

[102] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 12, 65; PL 16, 207 A: „Si talem habetis, non refuto optionem: si non reperitis, non providetis mihi, parentes, sed invidetis".

[103] Św. Ambroży, *De virginibus*, I, 12, 63; PL 16, 205 D.

[104] Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, VI, 60, 1: „Iam non admiror, si omnia nos a prima pueritia mala secuntur: inter execrationes parentum crevimus".

WNIOSKI

1. Nauczanie obu naszych autorów pokazuje, że wychowanie potomstwa jest obowiązkiem rodziców i świętą powinnością (Seneka). Pomimo że proces wychowawczy nie jest łatwy, gdyż powiązany jest z ponoszeniem trudów, na które składają się nie tylko koszty finansowe, ale także pewne ryzyko (Seneka) oraz związane z tym przykrości (Ambroży), to jednak obaj autorzy zachęcają rodziców do podjęcia się tego zadania.

Z lektury pism, zwłaszcza Seneki, wynika, że rodzice są pierwszymi wychowawcami swych dzieci, w czym wzajemnie się uzupełniają lub wyręczają. Niezależnie jednak od tego, każdy z rodziców ma do spełnienia wobec swego dziecka określone zadania.

Obaj autorzy starają się wskazać na wzory godne naśladowania. Seneka czerpie przykłady ze znanych sobie wydarzeń starożytności, zaś Ambroży odwołuje się do wzorców biblijnych. Wychowywanie potomstwa dokonywać się musi w odpowiednim klimacie sprzyjającym temu zadaniu. Przede wszystkim należy wobec dziecka być cierpliwym (Seneka) i okazywać mu miłość (Seneka, Ambroży). Jednak Ambroży, w odróżnieniu od Seneki, dokonuje pewnej gradacji w okazywaniu miłości. Wychodząc z założenia, że miłość do fizycznie zrodzonych dzieci opiera się na stosunku pokrewieństwa, które nie uczy miłości w sposób wystarczający i stały, uważa, że należy bardziej kochać tych, którzy będą żyć wiecznie z nami niż tych, którzy żyją z nami na świecie.

Analiza nauczania zwłaszcza Seneki pokazała, że dziecko jest celem życia i radością dla swych rodziców. Obecność dziecka w rodzinie stanowi dla rodziców także zadanie, które muszą oni wypełniać w sposób odpowiedzialny biorąc pod uwagę fakt, że dziecko często naśladuje w swych zachowaniach rodziców.

W procesie wychowawczym istotnym jest także stosowanie wobec dziecka odpowiednich metod wychowawczych, do których należy rozmowa z dzieckiem oraz stawianie mu właściwych wymagań. W przeciwieństwie do Ambrożego, który na ten temat w pismach będących przedmiotem tego studium się nie wypowiada, Seneka pisze o groźbie kary chłosty stosowanej wobec tych, co nie chcą się uczyć.

2. Wychowanie człowieka nie może ograniczać się tylko do jednego aspektu, ale musi być kompleksowe i uwzględniać formację religijną, moralną oraz intelektualną.

Dla Seneki najważniejszym wychowawcą jest Bóg. Stąd też i wychowanie musi uwzględniać właściwą hierarchię wartości, na temat, której wypowiadali się obaj autorzy. Dla Seneki i Ambrożego najwyższą wartością jest Bóg, rozumiany jako najwyższe dobro. Jednak w odróżnieniu od Seneki, Ambroży wyraźniej mówi o wychowywaniu dzieci w bojaźni Bożej, pobożności i głębokiej wierze.

Zadaniem rodziców jest także ukształtowanie moralności dziecka. Analiza pism Seneki pokazała, że nie tylko ważnym jest nabywanie przez dziecko sprawności fizycznych, ale także i moralnych. Autor ten kładł nacisk na to, aby człowiek od młodych lat swego życia ćwiczył się w dobrych obyczajach, których wyrazem jest pracowitość, skromność, karność, posłuszeństwo oraz właściwy stosunek do dóbr materialnych. Również biskup Mediolanu w swych pouczeniach moralnych kładł nacisk na to, aby dziecko uczyło się przestrzegania właściwej hierarchii wartości. Ma ono po Bogu miłować ojczyznę, następnie rodziców, obdarzać także szacunkiem osoby starsze. W duchu tej hierarchii wartości dopiero na samym końcu winno ono obdarzać miłością osoby pozostałe.

Nie bez znaczenia dla tego autora było wychowywanie młodego człowieka w pokorze, łagodności oraz skromności, na którą to cnotę zwracał uwagę również Seneka. W odróżnieniu od Seneki Ambroży zachęca również do tego, aby wychowanie uwzględniało także nabywanie cnoty czystości oraz życia w dziewictwie. Dla Ambrożego ważnym również było nabywanie umiejętności milczenia, które jest pochwałą czystości. Do pełni formacji należy także wychowanie intelektualne dziecka. Analiza pism będących przedmiotem naszego studium pokazuje, iż na ten temat wypowiadał się jedynie Seneka. Uważa on, że dziecko, które osiągnie odpowiedni do tego wiek należy kształcić w sztukach wyzwolonych, których celem jest pomoc tych nauk w formacji moralnej człowieka.

3. Ostatni punkt naszej pracy przybliżył ocenę obu naszych autorów dotyczącą samego procesu wychowawczego tak od strony pozytywnej, jak i negatywnej.

Gdy chodzi o stronę pozytywną, to owocem prawidłowego wychowania dziecka jest jego wysoka moralność (Seneka, Ambroży) oraz religijność, której przejawem jest wybór posługi kapłańskiej (Seneka), a przede wszystkim gotowość na poświęcenie życia w obronie prawdziwej wiary, czego ukoronowaniem jest poniesione męczeństwo (Ambroży). Czynność wychowywania owocuje również pozytywnymi skutkami doświadczanymi przez samych rodziców. Przynosi ona im radość, a w szczególnych wypadkach jest uśmierzeniem duchowego bólu (Seneka). W odróżnieniu od Seneki Ambroży te pozytywne skutki doświadczane przez rodziców dostrzega na płaszczyźnie religijnej. Uważa, że pozytywne skutki wychowania owocujące w postępowaniu dzieci przyczyniają się do darowania przewinień samym rodzicom.

Lektura analizowanych pism pozwoliła również zauważyć, iż obaj nasi autorzy nie pominęli w swym nauczaniu oceny błędów wychowawczych popełnianych przez rodziców. Polegają one na różnicy w stawianiu wymagań dziecku przez rodziców, którzy wobec niego są albo zbyt pobłażliwi, albo też zbyt surowi. Stąd też z jednej strony Seneka przestrzega przed wychowaniem miękkim

i pieszczotliwym, Ambroży zaś przed tolerowaniem nieczystości, z drugiej natomiast strony biskup Mediolanu przeciwny jest zmuszaniu dziecka do małżeństwa czy też zabranianiu wyboru dozgonnego życia w dziewictwie poświęconym Bogu, a Seneka negatywnie ocenia kierowane pod adresem dziecka przekleństwa.

SOMMARIO

Questo articolo intitolato „La dottrina sull'educazione dei figli negli scritti di Lucio Anneo Seneca e nelle opere morali e ascetiche di S. Ambroggio di Milano" è composto di tre parti.

La prima parte è stata dedicata alla valutazione della fatica di educazione fatta da parte di Seneca e di Ambroggio.

La parte seconda presenta le opinioni di Seneca e di S. Ambroggio sull'oggetto dell' educazione la quale riguarda la formazione religiosa, morale e intellettuale.

L'ultimo punto ci fa conoscere un giudizio dei nostri autori in proposito degli effetti positivi dell'educazione e presenta gli errori di educazione commessi spesso da parte dei genitori.

Parole chiave:

S. Ambroggio, Lucio Anneo Seneca, educazione, formazione religiosa, formazione morale, formazione intellettuale, errore di educazione

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

PAWEŁ WYGRALAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Vinum laetificat cor hominis (Ps 104,15). Ojcowie Kościoła o spożywaniu wina i związanych z tym problemach

Vinum laetificat cor hominis (Ps 104,15). The Church Fathers on the Consumption of Wine and Ensuing Problems

Świat starożytny traktował codzienne spożywania wina w sposób bardzo naturalny. W Rzymie było powszechnie przyjęte, że do posiłków – i to od samego rana – pito wino, choć także wodę, a do śniadania mleko. Do obiadu natomiast podawano tzw. *multum*, czyli wino zaprawione miodem[1]. O powszechności używania wina do posiłków – nie tylko wśród elit Imperium, ale wszystkich klas społecznych – świadczy wykaz rocznego przydziału wina dla robotników, który został sporządzony przez Katona Starszego[2].

Także Pismo Święte Nowego Testamentu potwierdza zwyczaj używania wina w życiu codziennym. Wspomnieć należy opis wesela w Kanie Galilejskiej (Por. J 3,1-10) czy też obecność wina na stole w czasie Ostatniej Wieczerzy (Por. Mt 26,27-29; Mk 14,23; Łk 22,18-20). Św. Paweł również poświadcza w swoich listach praktykę używania wina, zachęcając nawet Tymoteusza do picia, ale jedynie w celach leczniczych, zatem w niewielkich ilościach (Por. 1 Tm 5,23).

[1] Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2008, s. 318.

[2] Por. Katon, *O gospodarstwie* 27: „Wino dla czeladzi. Przez trzy miesiące po ukończeniu winobrania niech piją lorę (mocne wino z wytłoczyn). W czwartym miesiącu wydawaj dziennie po jednej heminie (0,274 l), tj. dwa i pół kongia (congius = 3,3 l) miesięcznie. W miesiącu piątym, szóstym, siódmym i ósmym wydawaj dziennie po jednym sekstariuszu (0,55 l), tzn. pięć kongiów miesięcznie. W następnych miesiącach – po trzy heminy dziennie, co stanowi jedną amforę (amfora – kwadranty = 26,25 l) na miesiąc. Ponadto w święta Saturnalia i Kompitalia dodaj na głowę trzy i pół kongiów. Ogólna ilość wina na głowę rocznie wyniesie siedem kwadrantali. Dla ludzi, którzy pracują skuci, dodaj nieco więcej, zależnie od rodzaju pracy. Jeżeli oni zużyją w ciągu roku po dziesięć kwadrantami, nie będzie za dużo". Tł. pol. L. Winniczuk, dz. cyt., s. 324.

Wypowiedzi Apostoła Narodów potwierdzają, że w społeczności pierwszych chrześcijan zdarzały się przypadki nadużywania wina. Św. Paweł klasyfikuje nadużywanie alkoholu – pijaństwo – obok nierządu i bałwochwalstwa jako jeden z tych uczynków, który staje się przeszkodą do osiągnięcia królestwa Bożego (Por. Ga 5,19-21)[3]. Zachęca więc, aby chrześcijanie starali się powstrzymywać od spożywania wina (Por. Rz 14,21). Apostoł określa trwanie w trzeźwości (Por. 1 Tm 3,3) jako jedno z kryteriów przydatności kandydata do biskupstwa. Dla św. Piotra nadużywanie wina jest wyrazem trwania w pogaństwie (Por. 1 P 4,3).

Ojcowie Kościoła borykali się również z tym problemem i stąd, jako duszpasterze zatroskani o zbawienie powierzonych sobie wiernych, starali się pomóc ludziom pogrążonym w nałogu alkoholizmu.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie nauczania ojców Kościoła, w jaki sposób należy korzystać z wina, w którym widzieli dar Boży, oraz jak należy pomóc alkoholikom i ich rodzinom. Omówienie tej części pasterskiej działalności duszpasterzy starożytności chrześcijańskiej będzie być może pomocne dla współczesnych duszpasterstw zajmujących się tak poważnym w dzisiejszym społeczeństwie problemem alkoholizmu.

1. KTO MOŻE PIĆ WINO

W pismach autorów starożytnego chrześcijaństwa odnajdziemy wiele informacji o spożywaniu wina tak przez duchownych, jak i świeckich. Ojcowie dopuszczają picie wina mając świadomość, iż jest ono Bożym darem danym ludziom ku radości, jak mówi Psalm 104,15: *Wino rozwesela serce człowieka.*

Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego wino bez żadnej wątpliwości mogą pić osoby starsze, i to nawet w większych ilościach, bowiem nie przynosi im ono zbyt dużej szkody. Aleksandryjczyk zapewnia, że *zarówno rozum, jak wiek same trzymają starców na uwięzi niby kotwice okręt w porcie i ułatwiają im opieranie się burzom namiętności, wzniecanym przez nadmiar napitku*[4]. To ze względu na wiek nie grożą już starszym ludziom zgubne skutki nadużywania wina. Innego zdania jest jednak Jan Chryzostom. Według niego wśród ludzi w starszym wieku są *ludzie szalejący, obłąkani, jedni od wina, drudzy od smutku*[5]. Dla Cezarego

[3] Por. Ga 5,19-21: „Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą".

[4] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2. Tł. pol. M. Michalski, *Antologia Patrystyczna*, t. I, Warszawa 1975, s. 346. Por. I. Gately, *Kulturowa historia alkoholu*, Warszawa 2011, s. 61-63.

[5] Jan Chryzostom, *In epistulam ad Titum, hom.* 4,1. Tł. pol. T. Sinko, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na List do Filomena*, Kraków 1949, s. 336. Por. P. Szczur, *Problematyka społecz-*

z Arles natomiast wiek nie jest i nie może być kryterium zezwolenia na picie wina. Ważna jest natomiast dojrzałość osobowościowa człowieka i wypracowane przez niego cnoty, przede wszystkim cnota umiaru. Wszak uczy mędrzec Pański w księdze Syracha: *Jeżeli będziesz pił wino z umiarem, będziesz trzeźwy* (Syr 31,27; 35. Wlg)[6]. Myśl ta pojawia się wielokrotnie w wypowiedziach biskupa Arles: wino jest darem Bożym i dlatego *pite z umiarem jest radością dla duszy i serca*[7]. Nie domaga się więc galijski kaznodzieja od słuchających go wiernych abstynencji, a zależy mu jedynie na tym, by pili rozumnie, *i tylko tyle […], ile wystarczy*[8].

Ojcowie podejmują problem spożywania wina także ze względów wychowawczych. W rodzinach chrześcijańskich powinno się dbać, aby młode pokolenie jak najdłużej powstrzymywało się od próbowania alkoholu. Tak Klemens Aleksandryjski, jak i Jan Chryzostom radzą rodzicom: *Przede wszystkim chłopcy i dziewczęta powinni jak najdłużej wstrzymywać się od wina: „Niech powstrzymuje matka syna i córkę od zbytku i pijaństwa…”*[9]. W ten sposób chciano uchronić młodzież przed popadnięciem w poważne wykroczenia moralne.

Anachoreci, jako przedstawiciele nurtu surowej ascezy, reprezentują rygorystyczną postawę – co poświadczają zapisy w Apoftegmatach – i z zasady unikają spożywania wina. Abba Pojmen stwierdza kategorycznie: *Wino w ogóle nie jest dla mnichów*[10]. Postawę tę potwierdza postawa ascety z Sketis: *W Sketis było kiedyś święto i podano starcowi w kubku wino. On odsunął je mówiąc: „Zabierz ode mnie tę śmierć”*[11]. Określenia wina jako „śmierć” odnosi się z pewnością do przekonania, iż nadużywanie wina osłabia tak bardzo wolę człowieka, że nieuchronnie prowadzi do popełniania ciężkich grzechów. Kontekst powyższej wypowiedzi wskazuje, że nie wszyscy mnisi byli przekonani o konieczności zachowywania abstynencji i pili wino przy posiłku[12]. Abba Hyperechios, który sam zachęcał do abstynencji, uważał jednak, że picie wina nie jest najgorszą rzeczą, którą może zrobić mnich. Lepiej jest bowiem *jeść mięso i pić wino, niż pożerać przez obmowę ciało braci*[13].

---

na w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma, Lublin 2008, s. 449.

[6] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5.

[7] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5. Tł. pol. S. Ryznar, *Kazania do ludu* (1-80), ŹMT 57, Kraków 2011, 272.

[8] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 1. ŹMT 57, 275.

[9] Jan Chryzostom, *De inani gloria et de educandis liberis*, 90. Tł. pol. W. Kania, *O wychowaniu dzieci*, BOK 19, Kraków 2002, 103. Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2.

[10] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1. *Gerontikon*, 19 (593). Tł. pol. s. M. Borkowska, ŹM 4, Kraków 2007, 379.

[11] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2. *Kolekcja systematyczna* IV, 58 (1144). Tł. pol. M. Kozera, ŹM 9, Kraków 1993, 105.

[12] Por. tamże.

[13] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, dz. cyt., 4(921), ŹM 4, 479. Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2, dz. cyt., IV, 48 (895).

W zakładanych przez Pachomiusza pierwszych wspólnotach monastycznych, zgodnie z opracowaną przez niego regułą, obowiązywał bezwzględny zakaz spożywania wina, i to nie tylko w klasztorze, ale także w czasie odwiedzin u krewnych. W 54 przykazaniu reguły zapisano: *Nie będą kosztować zup* [rybnych] *ani pić wina, ani niczego innego, czego nie spożywa się według zwyczaju w klasztorze*[14]. Natomiast późniejsze reguły nie były już tak rygorystyczne w tej materii i dopuszczano w nich picie wina przez mnichów. W *Regule Mistrza* czytamy: *Od razu gdy bracia zasiądą do stołu, zanim jeszcze zaczną jeść, niech otrzymają po porcji wina*[15]. Autor reguły nie określa dokładnie, ile wynosi owa porcja wina. Czyni to natomiast wzorowana na *Regule Mistrza* reguła św. Benedykta. Opat z Monte Cassino zapisał w niej: *Mając wzgląd na słabość niemocnych, sądzimy, że hemina (0,274 l) wina wystarczy na dzień dla każdego*[16]. Warto jeszcze dodać, iż we wspomnianej *Regule Mistrza* mnisi w letnie dni mieli prawo do dodatkowej porcji wina, jednak nie czystego, ale zmieszanego z wodą. Ponadto mogli otrzymać kwaśne, gorące wino[17].

2. POZYTYWNE SKUTKI PICIA WINA

Ojcowie dostrzegają wiele pozytywnych skutków picia wina. Ważna jest pora jego spożywania. Klemens Aleksandryjski uważa, że wino można pić dopiero w godzinach wieczornych, *gdy już nie oddajemy się poważniejszej lekturze, wymagającej skupienia myśli. Wtedy też i powietrze bywa zazwyczaj chłodniejsze, toteż nawet dobrze jest uzupełnić niedostatek naturalnej ciepłoty ciała rozgrzewającym trunkiem*[18]. Zastrzega jednak, że w żadnym wypadku nie należy nadużywać wina i *wychylać całych jego pucharów*[19]. Dla rozgrzania wyziębłego i osłabionego wiekiem organizmu więcej wina mogą wypijać osoby starsze jako lekarstwo dla poratowania zdrowia oraz *jako środek na odświeżenie sił i rozweselenie się*[20]. Ponadto wino pite w odpowiednich ilościach sprawia, że ludzie są dla siebie bardziej życzliwi, milsi, jak również łagodniejsi dla służby. Sytuacja zmienia się, gdy zaczyna się wina nadużywać. Dlatego radzi Aleksandryjczyk,

---

[14] *Pachomiana Latina, Reguła-przykazania* 54. Tł. pol. A. Bober, ŹM 11, Kraków 1996, 140.

[15] *Reguła Mistrza* XXVII, 1. Tł. pol. T.M. Dąbek, *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŹM 40, Kraków 2006, 208.

[16] *Reguła św. Benedykta* 40, 3. Tł. pol. B. Turowicz, *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŹM 40, Kraków 2006, 459. Por. I. Gately, dz. cyt., 75.

[17] Por. RM XXVII, 9.14-18; ŹM 40, 208-209.

[18] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2. AP I, 346. Por. M. Kokoszka, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, pr. zb. pod red. M.J. Leszki i T. Wolińskiej, Warszawa 2011, 569.

[19] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2. AP I, 346.

[20] Tamże.

aby mieszać wino z wodą dolewając do większej ilości wody trochę wina. Napoje te stworzone przez Boga dopiero razem połączone stanowią zdrowy napój[21]. Podobnie mówią późniejsi autorzy. Bazyli Wielki uważa, że wino zostało dane ludziom *na pokrzepienie w razie choroby*[22]. Jan Chryzostom, który na temat możliwych pozytywnych skutków spożywania wina wypowiada się najszerzej, w swoim kazaniu przypomina słuchaczom, że *wino zostało nam dane, abyśmy byli radośni, […]; abyśmy byli weseli, […]; abyśmy byli zdrowi, […]; abyśmy pokrzepiali słabe ciało, […]*[23]. Również biskup Arles poucza swoich wiernych, że *Wino dla rozweselenia zostało stworzone na początku, ale nie dla pijaństwa*[24]. Wino nie jest więc samo w sobie moralnie złe. Problemem jest zachowanie człowieka, który może wina używać w różny sposób, niekoniecznie grzeszny, a wręcz przeciwnie – zgodny z wolą Bożą.

Ojcowie Kościoła dopuszczają picie wina przez osoby starsze, doświadczone życiowo i niepodatne już tak bardzo na grzechy, przede wszystkim grzechy ciała. Zdecydowanie natomiast odradzają jego spożywanie młodzieży. Wino jako dar Boży, pite z umiarem, jest świetnym środkiem dla rozweselenia człowieka, posiada również właściwości zdrowotne – Ojcowie nie rozwijają szerzej tego tematu, zakładają więc znajomość rzeczy przez słuchaczy – służy rozgrzaniu zziębniętego organizmu, szczególnie osób starszych, wreszcie pokrzepia ciało – ta myśl również nie jest dokładnie sprecyzowana.

Duszpasterze nie zezwalają natomiast na picie wina dla zaspokojenia pragnienia. Klemens Aleksandryjski stwierdza, że *dla ugaszenia pragnienia wystarcza zupełnie woda, napój naturalny i prosty.* I tym razem posługuje się argumentacją biblijną odwołując się do wędrówki Izraelitów przez pustynię, w czasie której spragnieni wędrowcy dla zaspokojenia pragnienia otrzymali wodę ze skały[25].

3. OPISY PRZYPADKÓW NADUŻYWANIA WINA

Starożytni duszpasterze dostarczają wielu świadectw o nadużywaniu wina przez chrześcijan. Już sam fakt podjęcia tego tematu przez liczną grupę ojców świadczy o powadze problemu. Jan Chryzostom wspomina o stowarzyszeniach, które powoływane do istnienia przez ludzi chętnie *zaglądających do kielicha* niby

---

[21] Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2.

[22] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 2. Tł. pol. M. Michalski, *Antologia Patrystyczna*, t. II, Warszawa 1982, 189.

[23] Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21*, ŹMT 23, 195.

[24] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5. ŹMT 57, 272.

[25] Por. Wj 17,6. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2. AP I, 345.

w celu pogłębiania wzajemnej przyjaźni, organizują spotkania kończące się najczęściej pijaństwem[26].

Św. Augustyn zauważa, że dla wielu ludzi każda okazja jest wystarczającym pretekstem do picia alkoholu[27]. Takie zachowanie świadczy, że ciągle jeszcze kultywowane są zwyczaje pogańskie. Największy jednak ból sprawia duszpasterzom nierzadki zwyczaj nadużywania wina po skończonych uroczystościach religijnych lub w czasie obchodzonych świąt. Problem nie był nowy, skoro już *Tradycja Apostolska* przestrzega, aby nie upijać się w czasie agap urządzanych po Eucharystii[28]. Można domniemywać, że takie upomnienie było skutkiem zaistniałych faktów. Sylwian z Marsylii ubolewał: *Tylko co skończone święte ceremonie, a już wszyscy pędzą do swoich zwyczajnych zajęć, czyli jedni – kraść, drudzy – upijać się…*[29]. Także w Hipponie uroczystości na cześć męczenników kończyły się prawdziwie odpustową zabawą, w czasie której dobrze jedzono, ale też i wypijano sporo wina. Augustyn wspomina o pospiesznie rozstawianych stołach, na których ustawiano amfory i garnki[30]. W czasie uroczystych obchodów Nowego Roku mieszkańcy Hippony śpiewają słowa Psalmu: *Wybawże nas Panie Boże nasz i zgromadź nas spośród narodów* (Ps 105,47), a krótko potem kultywują pogańskie przesądy i upijają się[31]. W Arles niektórzy chrześcijanie łączą pijaństwo z kultem świętych i aniołów. Cezary wspomina o zwyczaju wznoszenia toastów *na cześć różnych imion, nie tylko ludzi żyjących, ale nawet aniołów i dawnych starych świętych…*[32]. Spore zdziwienie mogą wzbudzić ostrzeżenia skierowane przez Augustyna do neofitów. Wydawałoby się, że to prawdziwi gorliwcy w wierze, którzy przyjąwszy dopiero co chrzest, pragną teraz jak najdłużej, najlepiej do końca życia, wytrwać w łasce Bożej. Tymczasem kaznodzieja jest zmuszony upominać swoich słuchaczy, aby uroczystości rodzinne z okazji przyjęcia chrztu nie zakończyły się pijacką ucztą. Dlatego raz jeszcze przypomina im, że przyjmując chrzest, porzucili ciemność i stanęli w świetle. Pijaństwo natomiast jest powrotem do ciemności[33].

Biskupa Hippony zadziwia nie tylko niedojrzałe zachowanie pijaków, ale także ich otoczenia. W jednej ze swoich wypowiedzi zauważa: *Weźmy choćby*

---

[26] Por. Jan Chryzostom, *In epistulam II ad Timotheum, hom* 1,4. Por. także: P. Szczur, dz. cyt., 449.

[27] Por. Augustyn, *Sermo* 17, 3. Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 77.

[28] Por. *Traditio Apostolica* III, 3.

[29] Sylwian z Marsylii, *De Gubernatione Dei* 3, 49. Tł. pol. D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, s. 106.

[30] Por. Augustyn, *Sermo* 273, 8. Por. także: A. Hamman, dz. cyt., s. 342.

[31] Por. Augustyn, *Sermo* 198,2. Tł. pol. J. Jaworski, PSP 12, Warszawa 1973, s. 69.

[32] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 5. ŹMT 57, 278.

[33] Por. Augustyn, *Sermo* 225, 4.

pijaństwo, o którym ludzie zwykli nie tylko mówić bez zgrozy, ale wręcz z radością[34]. Podobną obserwację poczynił Cezary z Arles. Wynika z niej, że wielu chrześcijan nie tylko nie potępia pijaństwa, ale wręcz do niego zachęca, a nawet wyśmiewa się z tych, którzy nie mogą już więcej pić[35]. Obrazem takich zachowań jest według A. Hammana posąg znajdujący się w muzeum w Bardo w Tunezji przedstawiający pijaną kobietę, najprawdopodobniej parafiankę Augustyna lub innego duszpasterza z Kartaginy. Kobieta trzyma w ręku butelkę i szczerze wyznaje: *Może i mam słabość do świętej flachy, ale mnie rozgrzewa i krzepi*[36]. Nie może więc dziwić przekonanie Cezarego z Arles, że zły zwyczaj pijaństwa rozprzestrzenił się po całym świecie[37]. Biskup ma prawo do takich dramatycznych stwierdzeń, gdyż ma do czynienia z ludźmi, którzy potrafią zaprosić swoich sąsiadów i *przez cztery lub pięć dni […] pogrążają ich w skrajnym pijaństwie…*[38].

Nie tylko ludzie świeccy ulegali nałogowi pijaństwa. Znane są bowiem wypowiedzi poświadczające przypadki pijaństwa wśród duchownych[39], a nawet wśród mnichów[40]. Apoftegmaty przynoszą informację o starcu, który codziennie sprzedawał jedną wykonaną przez siebie matę, a za otrzymane pieniądze kupował wino i upijał się[41].

Taka postawa chrześcijan nadużywających alkoholu, a także społeczeństwa, które nie potrafiło odpowiednio zareagować na szerzącą się plagę pijaństwa, nie mogła pozostać bez odzewu duszpasterzy.

4. ZGUBNE SKUTKI NADUŻYWANIA WINA

Ojcowie Kościoła starali się przestrzec powierzonych sobie wiernych przed zgubnymi skutkami nadużywania wina. Klemens Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Jan Chryzostom, Augustyn, Salwian z Marsylii czy Cezary z Arles pozostawili nam przejmujące opisy wyglądu i zachowania pijaków. W *Pedagogu* Klemensa czytamy: *Jednych z nich widzimy półżywych, zataczających się, noszących wieńce na szyi zamiast na głowie, podobnych do amfor pełnych wina, opluwających*

---

[34] Augustyn, *De baptismo* 20,27, ŹMT 38, Kraków 2006, 124.

[35] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 1. ŹMT 57, 269.

[36] A. Hamman, dz. cyt., s. 77.

[37] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 1. ŹMT 57, 269.

[38] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 7. ŹMT 57, 279.

[39] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 8. ŹMT 57, 274.

[40] Por. *Pytania i odpowiedzi starców* 8, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3. *Zbiory etiopskie (wybór), mniejsze zbiory greckie, zbiory łacińskie*, ŹM 56, Kraków 2011, 198-199; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2. *Kolekcja systematyczna*, XVI, 18 (1340).

[41] Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2, *Kolekcja systematyczna*, XVI, 18 (1340).

się nawzajem trunkiem, niby to w imię przyjaźni, innych znów całkiem bezprzytomnych, brudnych, bladych, a nawet wręcz sinych na twarzy…[42]. Pijakom zaczyna plątać się język, a oczy błądzą we wszystkich kierunkach. Aleksandryjczyk tłumaczy, że dzieje się to z nadmiaru płynu i przez to *wzrok pływa niby po sadzawce dając z konieczności złudzenie, jakoby wszystko wokół wirowało, a dalsze przedmioty były podwójne*[43]. Pijany człowiek zatacza się, jak gdyby *unosiły go jakieś fale,* dostaje też czkawki i torsji żołądka[44]. Biskup Cezarei z ubolewaniem mówi, że pijak często nie poznaje nawet swoich bliskich, a obcych ludzi nierzadko uważa za domowników. Zaczyna żyć w świecie iluzji i dlatego cienie na ulicy wydają się mu rowami, przez które należy przeskoczyć. *W uszach mu huczy niby wzburzone morze, ziemia zaś zdaje się podnosić, a góry kręcić wokoło. […] Całe życie pijaka to właściwie jeden wielki sen. Choć nie ma w co się ubrać, ani nie wie, co będzie jadł nazajutrz, po pijanemu zachowuje się niby król: rzekomo dowodzi wojskiem, buduje miasta, rozdaje pieniądze*[45]. Zauważa Bazyli, że skutki nadmiaru wina odczuwają pijacy na całym ciele już w czasie jego spożywania. Ręce i nogi stają się jakby skrępowane, wzmaga się też uczucie trawienia silną gorączką. *Kiedy ich opony mózgowe napełnią się oparami unoszącymi się z wina, głowa poczyna ich nieznośnie boleć i nie potrafi utrzymać się prosto na karku…*[46]. Jan Chryzostom dodaje, że *pijanym jest ten, który wypiwszy za dużo wina, na podobieństwo rubasznego niewolnika zatacza się nie rozpoznając niczego dookoła*[47]. Fizyczne skutki spożywania wina równie szczegółowo opisuje w swoich kazaniach Cezary z Arles, potwierdzając spostrzeżenia innych ojców[48].

Nadużywanie wina ma też ogromny wpływa na stan emocjonalny pijaków: jedni wpadają w rozpacz i przygnębienie, inni przeciwnie – stają się nadzwyczaj pogodni, przyjacielscy i weseli, a jeszcze inni stają się zgryźliwi, wybuchowi, skłonni do krzyków i awantur, nieopanowani w gniewie[49]. Tak realistycznie przedstawiane przez kaznodziejów opisy pijaków służyły celom duszpastersko-wychowawczym. Ojcom chodziło nie tylko o napiętnowanie ludzi nadużywających alkoholu, ale jeszcze bardziej o przestrogę dla wszystkich słuchaczy. Kaznodzieje opisując barwnym i dosadnym językiem zachowanie pijaków, ukazywali, że przez swoje zachowanie tracą dobre imię i niszczą swoją ludzką

---

[42] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2. AP I, 347.

[43] Tamże.

[44] Por. tamże.

[45] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 3. AP II, 190.

[46] Tamże. AP II, 191.

[47] Jan Chryzostom, *Adversus Iudaeos, or.* 8. Tł. pol. *Żydowska politeja i Kościół*, 249. Por. P. Szczur, dz. cyt., s. 447.

[48] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 3. ŹMT 57, 270.

[49] Por. tamże. Por. Augustyn, *De baptismo* 20, 27, ŹMT 38, Kraków 2006, 124. A. Hamman, dz. cyt., s. 77.

godność. Bazyli podkreśla moralny i społeczny upadek pijanych mężczyzn: *Mężczyzna w kwiecie wieku, w pełni sił, zdolny do wojska, a odstawiany do domu na noszach, bo nie może ustać prosto, ani iść o własnych nogach. Człowiek, który powinien być postrachem dla nieprzyjaciela, wyśmiewany przez chłopców na rynku, powalony bez użycia broni, zabity bez zetknięcia się z wrogiem. Kandydat na bohatera wzięty do niewoli przez wino…*[50]. Ważne wydaje się to sformułowanie biskupa Cezarei. Alkohol prawdziwie zniewala człowieka. Człowiek taki przez swój nałóg staje się również pośmiewiskiem dla służby[51].

Zdaniem ojców, pijaków można porównać jedynie ze zwierzętami, a czasem nie zasługują nawet i na takie porównanie. Grzmi więc Bazyli: *Pijak jest jeszcze bardziej nierozumny niż bydlęta*[52]. Jan Chryzostom uważa, że bardziej rozumni od pijaka są osioł i pies, gdyż *każda z tych istot żywych – podobnie jak i wszystkie pozostałe – gdy potrzebuje jeść czy pić, zna wystarczającą ilość i nie przekracza miary własnej potrzeby…*[53]. Cezary z Arles zestawia z kolei w swoim kazaniu zachowanie pijaków i koni. Konie w przeciwieństwie do pijaków *po zaspokojeniu pragnienia w ogóle ani nie chcą, ani nie mogą pić*[54].

Jeszcze innych epitetów na określenie pijaków używa Bazyli. Zwracając się do nich woła: *Narażasz się na to, że wreszcie przestaniesz być człowiekiem, a staniesz się kupą błota*[55]. Podobne porównania zastosuje w swoim kazaniu Cezary z Arles. Według niego wszystkich pijaków można przyrównać do bagna, w którym rodzą się węże, robaki i pijawki nienadające się do spożycia, z pijaństwa bowiem nie ma żadnego pożytku. *Co z pijaństwa się rodzi, to na ogień jest przeznaczone*[56].

Pośród wskazywanych przez ojców skutków nadużywania wina na czołowe miejsce wysuwa się narażenie się pijaków na utratę cnoty czystości i grzech cudzołóstwa. Myśl ta, znana z Listu św. Pawła do Efezjan, miała bez wątpienia silny wpływ na nauczanie kolejnych pokoleń duszpasterzy[57]. Klemens Aleksandryjski podkreśla, że w związku z tym zagrożeniem wino jest szczególnie niebezpieczne dla młodych ludzi. W swojej argumentacji używa bardzo barwnego języka. Pisze, że *nie można w młody organizm wlewać najgorętszych ze wszystkich płynów: byłoby to dorzucaniem ognia do ognia*[58]. Młodzi ludzi są

---

[50] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 7. AP II, 192.
[51] Por. Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 6.
[52] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 3. AP II, 190.
[53] Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21*. ŹMT 23, 196.
[54] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 4. ŹMT 57, 271.
[55] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 6. AP II, 192.
[56] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 2. ŹMT 57, 270.
[57] „Nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości" Ef 5,18. Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5. ŹMT 57, 272.
[58] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 3. AP I, 345.

bowiem wyjątkowo podatni na wszelkie namiętności, a wypite wino tylko je podsyca. Autor uważa nawet, iż zbyt wcześnie spożywane wino przyczynia się do przedwczesnego dojrzewania organów płciowych. To z kolei budzi nieczyste pragnienia, *w wyobraźni zarysowuje się obraz ewentualnego cudzołóstwa.* Pokusa jest tak silna, że nawet w dotąd spokojnym młodym człowieku wino burzy krew i *przerywa wszelkie tamy wstydliwości*[59]. Dlatego Klemens Aleksandryjski zachęca także kobiety do całkowitej abstynencji, gdyż kobieta jako znaczenie w słabsza w *winnych zawodach* może się szybciej upić, a to grozi jej popadnięciem w grzechy nieczyste[60]. Bazyli Wielki z tego m.in. powodu demonizuje pijaństwo: *Pijaństwo, ten demon dobrowolnie wybierany, z rozkoszą rzucający się na duszę ludzką, macierz wszelkiego zła i wróg cnoty, odważnego robi tchórzem, skromnego rozpustnikiem…*[61]. Wino wywołuje w człowieku tak silną pobudliwość seksualną, że człowiek nie może jej opanować. Bazyli mówi o *chorobliwej rozpuście,* osiągającej daleko większe rozmiary niż popęd samców w świecie zwierząt. Jest on tak ogromny, że dochodzi nawet do dewiacji seksualnych: *Pijany zboczeniec szuka w mężczyźnie kobiety a w kobiecie mężczyzny*[62]. Uleganie grzechowi pijaństwa, którego skutkiem są grzechy nieczyste, nie jest zagrożeniem jedynie dla mężczyzn, na co wcześniej wskazywał już Klemens Aleksandryjski. Bazyli przywołuje zatem przykłady postaw kobiet, które *oddają się owej namiętności. Puszczają się z nimi w tany, a że i same zaprzedały dusze demonowi wina, ranią się nawzajem strzałami zmysłowej żądzy*[63]. Jan Chryzostom zauważa, że pijany człowiek majaczy i błąka się, a widzi tylko i wyłącznie kobietę, której pożąda. Myśl o tej kobiecie opanowuje go tak dalece, że niczego więcej nie słyszy ani nie widzi[64]. Złotousty parafrazując słowa św. Pawła skierowane do Tymoteusza, aby pił jedynie trochę wina ze względu na zdrowie, pisze: *Natomiast do każdego z was, którzy się upijacie, powie: „Używaj wina po trosze ze względu na rozpustę, na częste nieprzyzwoite słowa oraz na inne niegodziwe pragnienia, jakie zwykle rodzą się z pijaństwa*"[65]. Jego zdaniem właśnie wówczas, kiedy człowiek jest pijany, a jego ciało *leży skołatane jak rozbity okręt*, dusza pogrąża się w szaleństwie marząc o wszystkim, co łączy się z winem. I wówczas, podobnie jak z okrętu miotanego falami w czasie sztormu wyrzuca się wszystkie rzeczy, tak i pijak traci swoje dobra. *Pijaństwo, gdy znajdzie roztropność, poczucie wsty-*

---

[59] Tamże.

[60] Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 33. Por. O.P. Nowak, *Abstynencja od wina w starożytności*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, pr. zb. pod red. Fr. Drączkowskiego i J. Pałuckiego, Lublin 1996, s. 161-162. Podobne poglądy były dość powszechne w starożytności i głosili je również autorzy pogańscy.

[61] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 2. AP II, 189.

[62] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 4. AP II, 190-191.

[63] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 7. AP II, 193.

[64] Por. Jan Chryzostom, *Adversus Iudaeos, or.* 8, 1. Por. także: P. Szczur, dz. cyt., s. 447.

[65] Por. Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17,10-21.*

du, bystrość umysłu, cnotliwość czy pokorę – wszystko to wyrzuca w morze [nieprawości]. Na tym jednak kończy się – zdaniem Chryzostoma – podobieństwo pomiędzy statkiem w czasie burzy, a pijakiem. Statek bowiem uwolniony od ciężaru staje się lżejszy i dzięki temu ma więcej szans dopłynięcia szczęśliwie do portu przeznaczenia. Pijak natomiast zupełnie odwrotnie: w miejsce zatopionych w alkoholu skarbów – cnót, *nabiera słonej wody, piasku oraz wszelkich obrzydliwości pijaństwa i wkrótce zostaje zatopiony wraz z żeglarzami i sternikiem*[66].

Zdaniem Złotoustego kaznodziei pijany człowiek nie potrafi się również odpowiednio wypowiedzieć, a przede wszystkim nie potrafi dochować tajemnicy, gdyż *żaden rygiel nie zamyka warg, żadna brama*[67]. Pijaństwo prowadzi też człowieka do stanów przygnębienia, szaleństwa. Dla pijaka dzień staje się nocą, a ciemność światłem. W ten sposób następuje całkowita degradacja człowieka, dla którego – zdaniem Złotoustego – nie ma ratunku[68]. Pijaństwo jest *demonem dobrowolnie wybranym […], upadkiem nie mającym obrony, wspólną hańbą naszego rodzaju*[69].

Podobne niebezpieczeństwa dostrzega w nadużywaniu wina również Cezary z Arles. Kaznodzieja galijski poświęca temu zagadnieniu, tak samo jak Bazyli Wielki i Jan Chryzostom, osobne kazanie, z tym, że dla zobrazowania poważnych konsekwencji nałogu pijaństwa przywołuje biblijne opowieści o ludziach, których nadużycie alkoholu doprowadziło do czynów godnych potępienia. Wspomina więc o Locie, który *upity winem nieświadomie współżył ze swoimi własnymi córkami.* Mówi też o Żydach, którzy w czasie wędrówki przez pustynię do ziemi obiecanej pod wpływem wina sprzeniewierzyli się jedynemu Bogu i zażądali *sporządzenia sobie bałwanów*[70]. Przypomina również historię Heroda. Cezary najprawdopodobniej przyjął, że na uczcie urodzinowej króla wino musiało płynąć w obfitości, a król bez wątpienia musiał być pod jego wpływem – zgodził się na prośbę córki Herodiady i kazał ściąć Jana Chrzciciela[71]. Pomocą w katechezie, ukazującej jak wielkim złem jest pijaństwo, były odpowiednio dobrane przez niego fragmenty biblijne: *Robotnik pijak się nie wzbogaci* (Syr 19,1), *Wino i kobiety wykoleją mądrych i przekonają do błędu rozsądnych* (Syr 19,2), *Kto lubi wino i tłuszcz, ten się nie wzbogaci* (Prz 21,17 [Wlg.]), *Nie dawaj królom wina, bo nie ma tajemnic tam, gdzie króluje pijaństwo, aby pijąc nie zapomnieli sądów Bożych i nie zaniedbywali spraw ubogich* (Por. Prz 31,4-5 [Wlg.]), *Nie patrz na*

---

[66] Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21.* ŹMT 23, 197.

[67] Jan Chryzostom, *Adversus ebriosos et de resurrectione domini nostri Jesu Christi* 1. Tł. pol., T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, s. 178. Por. P. Szczur, dz. cyt., s. 448.

[68] Por. Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17,10-21.*

[69] Jan Chryzostom, *Ad populum Antiochenum, hom.* 1, 5. Tł. pol. T. Sinko, *Dwadzieścia homilij i mów*, 53. Por. także: P. Szczur, dz. cyt., s. 441.

[70] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5. ŹMT 57, 271.

[71] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 5.

wino, jak się czerwieni, jak błyszczy w szkle, a prosto wyskakuje. Bo zaczyna się przyjemnie, ale na koniec jak żmija ukąsi i jak bazyliszek wstrzyknie ci truciznę. Twoje oczy patrzeć będą na rzeczy dziwne, a twoje serce zacznie mówić o rzeczach przewrotnych (Por. Prz 23-31-33 [Wlg.]), *Nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości* (Ef 5,18)[72]. Wszystkie te teksty jednoznacznie wskazują, jak wiele zła wprowadza nadużywanie wina w życia każdego człowieka, niezależnie czy jest robotnikiem, czy królem. Alkohol nie pozwala bowiem ani dobrze pracować, ani też dobrze zarządzać królestwem. Staje się przyczyną upadku człowieka i nie pozwala mu odpowiedzialnie prowadzić żadnej działalności.

Aby jeszcze bardziej podkreślić zło pijaństwa, porównuje biskup Arles duszę pijaka do ciała chorego na trąd. Znając kontekst społeczny wypowiedzi i stan ówczesnej medycyny, można sobie wyobrazić, jak wielki strach wśród słuchaczy budziło samo słowo „trąd" – choroba nieuleczalna i na domiar złego wykluczająca ludzi poza nawias społeczeństwa[73]. Takie porównanie miało charakter wychowawczy – chodziło o wzbudzenie strachu w pijakach i ich środowisku przed konsekwencjami trwania w nałogu.

Alkohol osłabia również więź z Bogiem. Zwraca na to uwagę Bazyli Wielki. Jego zdaniem alkohol przysłania pijakom Pana Boga. Od rana bowiem nie robią oni nic innego, jak tylko poszukują kolejnej okazji do upicia się. Chodzą więc po *szynkach i spelunkach,* i tak zajęci są *tymi sprawami, że nie znajdują nawet chwili na zastanowienie się nad cudownymi dziełami Bożymi*[74]. Pijak zaniedbuje siebie, swoją rodziną, zaniedbuje Boga. Wszystko to ostatecznie prowadzi nie tylko do zabicia ciała, ale i duszy. Myśl tę w nieco innym kontekście podejmie Cezary z Arles. Jego zdaniem pijackie uczty, a szczególnie wznoszenie toastów jest kultywowaniem zwyczajów pogańskich. Udział w takich przyjęciach jest udziałem nie w zwyczajnych ucztach, ale w ucztach diabelskich. Biorąc w nich udział człowiek nie tylko szkodzi swemu ciału, ale nade wszystko zabija swoją duszę[75]. Pijak w jakiejś mierze naraża się na poważne osłabienie wiary w Boga i przekroczenie pierwszego Bożego przykazania.

Nadużywanie alkoholu wpływa także na środowisko w którym alkoholik żyje, przede wszystkim na jego rodzinę. Problematykę tę porusza głównie Cezary z Arles. Zauważa, że pijacy krzywdzą swoich najbliższych, bowiem potrafią przepić w ciągu kilku dni to, co mogłoby zapewnić spokojny byt dla całej rodziny nawet przez dwa – trzy miesiące[76].

---

[72] Cezary z Arles, *Sermo* 46,5. ŹMT 57, 272.

[73] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 189, 5. Tł. pol. L. Gładyszewski, *Starożytne Teksty Chrześcijańskie*, Lublin 1976, s. 57.

[74] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 6. AP II, 192.

[75] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 8; 47, 5.

[76] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 7.

Pijaństwo jest więc klasyfikowane przez ojców jako grzech ciężki (łac. *grave peccatum*)[77]. Podstawę takiej oceny stanowiła bez wątpienia wypowiedź św. Pawła, który w I Liście do Koryntian 6,9-10 przedstawił katalog grzechów ciężkich: *Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiąźli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego*. Do tego katalogu starożytni duszpasterze nawiązują w swoich wypowiedziach. Czyni tak Hermas. Może budzić zdziwienie, że nie wspomina o pijaństwie autor *Didache* w swoim obszernym katalogu grzechów prowadzących człowieka na drogę śmierci[78]. O ciężkości grzechu pijaństwa przekonują *Konstytucje Apostolskie,* które nie zezwalają biskupom przyjmowania ofiar dla wsparcia wdów i sierot m.in. od pijaków[79]. Późniejsi duszpasterze potwierdzają taką kwalifikację pijaństwa i są całkowicie przekonani, że wszyscy pijacy, którzy nie podejmą odpowiedniej pokuty, skazują się – zgodnie z nauczaniem Apostoła – na wieczne potępienie. Cezary z Arles w swoim kazaniu odwołuje się do myśli św. Pawła: *Patrzcie, że pijaków zrównał Apostoł z rozpustnikami, bałwochwalcami, homoseksualistami i cudzołożnikami*[80], i grozi słuchaczom: *Co z pijaństwa się rodzi, to na ogień jest przeznaczone*[81]*, Niech poznają i niech boleją, kimkolwiek są, że jeżeli się nie zechcą poprawić, będą musieli za siebie i za innych ponieść kary wieczne*[82]. Zaś w kazaniu z okazji Adwentu stwierdza: *Z mlaskaniem sączą wino i nigdy nie mają dość tej chwilowej przecież przyjemności. Dla tego krótkotrwałego zadowolenia gromadzą sobie jak skarb wieczną karę*[83].

5. PRZYCZYNY POPADNIĘCIA W NAŁÓG PIJAŃSTWA

Kaznodzieje dokonując takich porównań, starają się wskazać nie tylko na fakt ogromnego samoponiżenia się człowieka nadużywającego wina, ale równie mocno zależy im na wskazaniu przyczyn takiego postępowania. Chryzostom dochodzi do wniosku, iż problemem nie jest samo wino, lecz postawa człowieka, który nie wypracował w sobie cnoty umiarkowania w jedzeniu i piciu. Co ciekawe i godne podkreślenia to fakt, że Złotousty w wielu swoich homiliach nazywa pijaństwo chorobą (gr. *νόσος*; łac. *morbus*)[84]. Trudno jednak przypuszczać, że używa tego określenia w dzisiejszym znaczeniu – raczej chodzi o sens moralny.

---

[77] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 4.
[78] Por. Hermas, *Pasterz* 36, 5; 45, 1; 65, 5; *Didache* 1-4.
[79] Por. *Constitutiones Apostolorum* IV, 6, 5.
[80] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 4. ŹMT 57, 277.
[81] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 2. ŹMT 57, 270. Por. także: Bazyli Wielki, *Hom. XIV In ebriosos*, 4.
[82] Cezary z Arles, *Sermo* 47,4. ŹMT 57, 277.
[83] Cezary z Arles, *Sermo* 189,5. STCh, 56.
[84] Por. Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21; Ad populum Antiochenum, hom.* 1, 5;

Niektórzy ojcowie, jak Bazyli Wielki czy Jan Chryzostom widzą przyczynę pijaństwa w działalności diabła. I choć uważają za godnych współczucia tych, których diabeł opętał, to dla opętanych przez demona pijaństwa nie mają litości. Są bowiem przekonani, iż doprowadzenie się do takiego stanu było całkowicie dobrowolne[85]. Natomiast Cezary z Arles wskazuje jako jedną z przyczyn popadnięcia w nałóg pijaństwa wpływ środowiska, np. namowy ze strony innych ludzi[86]. Ponadto pijaństwo jest często aprobowane przez społeczeństwo tak dalece, że kpi się z ludzi, którzy na przyjęciach ograniczają ilość wypitego wina[87]. W świadomości wielu chrześcijan grzech pijaństwa jest uważany za grzech lekki[88]. Nie można się więc dziwić, że do tego problemu wielu ludzi podchodziło lekceważąco i bezrefleksyjnie.

6. POMOC W WYJŚCIU Z NAŁOGU

Ojcowie, dla których dobro dusz było najważniejszym celem ich pasterskiej działalności, przekonywali wiernych uzależnionych od alkoholu do podjęcia wszelkich możliwych działań prowadzących do wyjścia z nałogu. Bazyli Wielki przypomina więc postawę lewitów w czasie wędrówki Izraela z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Zareagowali oni bardzo jednoznacznie na zachowanie Żydów na pustyni oddających pod wpływem alkoholu cześć bożkom. Podobnie radykalną postawę należy przyjąć wobec tych wszystkich pijaków, którzy nie tylko nie żałują swego postępowania, ale nawet zachowują się w sposób wyzywający. Zdaniem biskupa Cezarei należy wykluczyć ich ze wspólnoty. Być może tak jednoznacznie surowe potępienie pijaków – zgodne z nauczaniem biblijnym: *wynijdźcie spośród nich, odłączcie się od nich, nie stykajcie się z tym, co nieczyste* (Iz 52,11; 2 Kor 6,17) – zmusi ich do refleksji, a w końcu do nawrócenia: *Może wtedy zawstydzą się oni i uświadomią sobie, jak bardzo są źli…*[89].

Inaczej natomiast należy postępować wobec pijaków żałujących swego postępowania. Należy okazać im daleko idącą pomoc i dogłębne współczucie. Problem ten podejmuje również Jan Chryzostom, który zachęca wiernych słuchaczy do pomocy wszystkim popadłym w nałóg pijaństwa. Uważa, że podobnie jak w chorobie chory często nie może sam sobie pomóc i dlatego potrzebuje wspar-

---

Catechesis ad illuminandos 5, 9; *Adversus ebriosos et de resurrectione domini nostri Jesu Christi* 1, 2. Por. P. Szczur, dz. cyt., s. 444.

[85] Por. Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 4; Jan Chryzostom, *Ad populum Antiochenum, hom.* 1, 5.

[86] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 1.

[87] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 1.

[88] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 4.

[89] Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 8. ALP II, 194.

cia ze strony rodziny pouczonej przez lekarza, tak i w przypadku alkoholika rodzina może i powinna pomóc choremu na pijaństwo[90]. Jak bardzo zależy biskupowi na uwolnieniu pijaków z nałogu świadczy forma jego wypowiedzi: *Do was więc kierują swe słowa, błagając by was nigdy nie opanowała ta choroba, a tych, których już pochwyciła, abyście z niej wyciągali…*[91]. Niestety, kaznodzieja nie precyzuje na czym taka pomoc miałaby polegać. Z kontekstu jednak wynika, iż chodzi mu najpierw o stwarzanie warunków, w których nie można nadużywać alkoholu, a przede wszystkim o zainteresowanie najbliższych problemem krewnych uzależnionego od wina.

Cezary z Arles prosi wszystkich wiernych, którzy zachowują umiar w piciu, aby nieustannie napominali pijaków. Nie wystarczy jednak samo karcenie. Konieczne jest bardzo konsekwentnie działanie. Nie wolno więc nikogo namawiać, a tym bardziej zmuszać do picia większych ilości wina. Cezary wysuwa przy tej okazji dość ryzykowną sugestię: *Nie chciej nakłaniać do picia, lecz zostaw to jego własnej decyzji, niech pije ile mu się podoba, aby sam zginął, jeżeli zechce się upić, i abyście nie grzeszyli obaj*[92]. Namawianie do picia wina jest grzechem, czyż jednak można pozostawić pijaka samemu sobie? Być może w ten sposób biskup Arles jako doświadczony duszpasterz chciał powiedzieć, że trzeba jego osobistej zgody – wbrew jego woli trudno wydobyć człowieka z nałogu pijaństwa. Kaznodzieja radzi także, aby w żadnym wypadku nie zezwalać pijakom na spożywanie alkoholu w swojej obecności[93].

Cezary kieruje swoje pouczenia także wprost do pijaków. Przypomina im, w jaki sposób mogło dojść do uzależnienia od alkoholu. Według niego zaczyna się wszystko od dolewania jednego lub dwóch kielichów do codziennej porcji wypijanego dotąd wina. Po czasie, picie w nadmiarze staje się zwyczajem, a człowieka ogarnia nieustanne pragnienie coraz większych ilości alkoholu. Biskup uważa, że z tego nałogu nie można niestety wyjść bardzo szybko, stać się abstynentem z dnia na dzień. Należy codziennie umniejszać ilość pitego wina, aż dojdzie się *z powrotem do racjonalnego sposobu picia* (łac. *ad rationabilem bibendi consuetudinem*)[94]. Domaga się wyraźnie współpracy pragnącego wyjść z nałogu pijaka i jego najbliższych. Okazją do podjęcia tych trudnych przecież kroków może stać się przygotowanie do dobrego przeżycia świąt, np. świąt Bożego Narodzenia[95].

---

[90] Por. Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21.*
[91] Jan Chryzostom, *Hom. LVII, 5: Mt 17, 10-21.* ŹMT 23, 196.
[92] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 4. ŹMT 57, 270.
[93] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 47, 6.
[94] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 7. ŹMT 57, 273.
[95] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 189, 5.

Pozostaje kwestią otwartą, czy proponowany przez Cezarego sposób da pozytywny efekt. On sam jest o tym absolutnie przekonany[96]. Jednak współczesne doświadczenia zdają się przeczyć takiej formie wychodzenia z nałogu, wskazują na konieczność całkowitej abstynencji walczących ze swoją chorobą alkoholików. Taką też metodę wydawał się proponować wcześniej Bazyli Wielki. Uważa on, że najlepszym sposobem leczenia pijaństwa jest post[97]. Kaznodzieja nie precyzuje, o jaki post mu chodzi. Możemy więc jedynie domniemywać, że ma na myśli abstynencję od napojów alkoholowych.

Cezary stara się przekonać pijaków do nawrócenia również argumentami wziętymi z życia. W tym przypadku zwraca się przede wszystkim do ludzi majętnych mających problem z alkoholem, którzy posiadają służbę. Według niego nikt nie tolerowałby w swoim domu sługi, który nadużywa alkoholu. Bazując na tym przykładzie, biskup z Arles poucza: *Oto z łaski Bożej masz sługę, a Bóg ciebie ma za sługę. Jak więc chcesz, by twój sługa służył tobie, tak i ty powinieneś służyć twemu Panu*[98]. A zatem z tytułu sprawiedliwości należy zachować cnotę trzeźwości. Szczególną okazją do wstrzemięźliwości był zawsze okres przygotowania do wielkich świąt chrześcijańskich, przede wszystkim Adwent, Wielki Post, ale także wigilie uroczystości obchodzonych na cześć Zbawiciela oraz świętych Pańskich. Pasterze zachęcali swoich słuchaczy, aby ten tak ważny czas przeżywali w jedności z Bogiem unikając grzechów i nałogów, także nałogu pijaństwa[99].

Ponieważ jednak pijaństwo kwalifikowane jest jako grzech ciężki, stąd też, zdaniem ojców, wyjście z tego nałogu należy łączyć z podjęciem odpowiedniej pokuty. Tylko ona może uchronić pijaka od kary wiecznej. Powinni więc pijacy – radzi Cezary – pogniewać się na siebie samych i natychmiast podjąć pokutę. Niech jednocześnie modlą się do Boga słowami psalmów: *Wyrwij mnie z bagna, abym nie zatonął; Niechaj mnie nurt wody nie porwie* (por. Ps 68,15 Wlg.)*, niech nie pochłonie mnie głębia, niech otchłań nie zamknie nade mną swojej paszczy* (por. Ps 68,16 Wlg.)[100]. Wydaje się, że według pasterza galijskiego samo podjęcie pokuty i wyjście z nałogu to jeszcze za mało. Należy ponadto podjąć działalność na rzecz tych alkoholików, którzy ciągle jeszcze trwają w nałogu. Ci, którzy odbyli pokutę, powinni karcić pijaków i wspierać ich na drodze do wolności

---

[96] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 7: *Kto tego zechce, jak powiedzieliśmy, częściowo i po trosze sobie odmawiać, uwolni się od pijaństwa i nie będzie cierpiał nieznośnego pragnienia.* ŹMT 57, 273.

[97] Por. Bazyli Wielki, *Hom. XIV. In ebriosos*, 8.

[98] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 3. ŹMT 57, 276.

[99] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 189, 4.

[100] Cezary z Arles, *Sermo* 46, 7. ŹMT 57, 273.

od nałogu[101]. Ponadto biskup, zgodnie ze swoimi przekonaniami, jest pewien, że nawrócenie pijaka może dokonać się tylko dzięki łasce Bożej.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną propozycję biskupa Arles, świadczącą o jego ogromnej otwartości na każdego człowieka. W swoim kazaniu porusza bowiem także problem pijaków, którzy nie lękają się kary piekła. Chodzi więc o ludzi niewierzących, albo słabej wiary. Nie można ich zachęcić do nawrócenia używając argumentów religijnych. W takim przypadku jednak, zdaniem kaznodziei, nie wolno pozostawić ich samym sobie. Trzeba użyć wówczas innych argumentów, które akcentowałyby możliwość utraty zdrowia (*przekrwienie oczu, a nawet ślepota, zawroty głowy i drżenie członków ciała*) jako skutek nadużywania alkoholu. Mówi Cezary: *Niech przynajmniej lękają się o zdrowie, jeśli już nie myślą o zbawieniu duszy*[102].

*

1. Ojcowie Kościoła dopuszczają picie wina przez chrześcijan. Uznają, zgodnie z przekazem biblijnym, że zostało ono stworzone dla rozweselenia serca człowieka. Jako Boży dar wino samo w sobie jest dobre i nie odnosi się do niego żadna kwalifikacja moralna.
2. Problem nadużywania wina jest efektem decyzji człowieka, który w swojej słabości – nie mając dostatecznie wypracowanej cnoty umiarkowania – ulega pokusom diabelskim i złemu wpływowi środowiska.
3. Pijaństwo uznawane jest za grzech ciężki, a wznoszenie toastów za zwyczaj pogański. Pijakowi zatem grozi wieczne potępienie. Duszpasterze starożytności podkreślają, że grzech ten szkodzi nie tylko samemu alkoholikowi, ale wywiera także zły wpływ na otaczające go środowisko, przede wszystkim na rodzinę.
4. Ojcowie zachęcają chrześcijan, którzy ulegli nałogowi pijaństwa, do podjęcia walki o swoją duszę. Ważną rolę ma tu do spełnienia środowisko alkoholika, które radykalnymi wymaganiami powinno wspierać go w walce z nałogiem. Jednym z bardziej skutecznych środków pomocowych jest ograniczenie spożywania wina w towarzystwie osób uzależnionych. Co interesujące, niektórzy duszpasterze uważają (Cezary z Arles), że wychodzący z nałogu nie muszą koniecznie zachowywać abstynencji.

---

[101] Por. Cezary z Arles, *Sermo* 46, 8.
[102] Cezary z Arles, *Sermo* 47, 4. ŹMT 57, 277.

SUMMARY

The article deals with the teaching of the Church Fathers on the consumption of wine and the ensuing problems. From an analysis of the statements of ancient authors it follows that they were not absolute enemies of wine drinking and claimed that as God's gift wine could give people joy and warm up the organism. It can therefore without much fear be drunk by the elderly whose desires are curbed by age and reason. The young, however, should be aware of the many dangers entailed by the abuse of alcohol. Drunkenness, according to the teaching of St. Paul, is classified as grave sin. In the opinion of the Fathers drunkards cannot control their emotions and passions and this leads them to neglect their families and draw away from God. For this reason ancient preachers address those who abuse alcohol with words of encouragement to take up struggle against the addiction and in this way take care of the salvation of their souls. In their efforts to free themselves from their addiction they should be supported by those closest to them.

Key words:

Augustine, Basil the Great, Caesar of Arles, Clement of Alexandria, John Chrysostom, abstinence, grave sin, addiction, drunkenness, family, wine

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

MAREK PYC
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Chrystologiczna argumentacja w *Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* Jana Damasceńskiego

Christological Arguments in *The Defence Speeches against Those who Reject Sacred Icons* by John of Damascus

W obliczu nasilającego się w VIII wieku w Kościele wschodnim heretyckiego nurtu ikonoklazmu pojawiła się konieczność rozstrzygnięcia, czy z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary uprawnione jest przedstawianie postaci i wydarzeń z historii zbawienia w formie malowideł lub rzeźb. Toczony z ikonoklastami spór dotyczył w pierwszym rzędzie kwestii chrystologicznej, a mianowicie zasadności tworzenia oraz kultu ikon Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Jego rozwiązanie było możliwe jedynie w oparciu o poprawnie rozumiany chrystologiczny dogmat.

Za jednego z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych obrońców obrazów uważany jest św. Jan Damasceński (675–749). Jego twórczość przypada na lata najbardziej ożywionej polemiki z przedstawicielami ikonoklazmu, w którą wniósł on znaczący wkład, czego świadectwem są napisane około roku 730 *Mowy obronne przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*[1]. Stanowią one usystematyzowaną teologiczną odpowiedź na zarzuty ikonoklastów. Janowi z Damaszku zawdzięczamy wykład nauki katolickiej na temat obrazów, będący pierwszą

[1] W niniejszym opracowaniu korzystam z przekładu mów z języka greckiego autorstwa Marii Dylewskiej: Jan Damasceński, *Pierwsza mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (odtąd skrót: JD 1), „Vox Patrum. Antyk Chrześcijański" 19 (1999) 36-37, s. 500-515 (PG 94,1231-1284); Jan Damasceński, *Druga mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (odtąd skrót: JD 2), „Vox Patrum. Antyk Chrześcijański" 25 (2005) 48, s. 379-391 (PG 94,1283-1318); Jan Damasceński, *Trzecia mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (odtąd skrót: JD 3), „Vox Patrum. Antyk Chrześcijański" 29 (2009) 53-54, s. 638-651 (PG 94,1317-1360).

syntezą teologii ikony. Jego nauczanie odegra kluczową rolę na zwołanym w 787 roku Soborze Nicejskim II[2].

I. TAJEMNICA WCIELENIA – ARGUMENT KORONNY ZA KULTEM OBRAZÓW

Doktrynalną podstawę obecności i kultu obrazów w Kościele stanowi dla Jana Damasceńskiego nade wszystko *tajemnica wcielenia Syna Bożego*. Dlatego też w swych mowach obronnych koncentruje się wokół prawdy o *realizmie wcielenia*, konsekwentnie potwierdzanej przez wieki w symbolach wiary i soborowych definicjach[3]. Wcielenie uznaje on za koronny teologiczny argument uzasadniający tworzenie obrazów, wśród których wyjątkowe znaczenie mają ikony Chrystusa. Powraca do niego wielokrotnie w swoich mowach:

> *W dawnych czasach Bóg, który nie ma ciała ani kształtu, nie mógł być w żaden sposób przedstawiany. Teraz jednak, skoro stał się widzialny w ciele i zamieszkał wśród ludzi, przedstawiam wizerunki Boga, którego widzę* (JD 1,16).
>
> *Jak można określić to, co pozbawione jest zewnętrznego kształtu? Jak namalować to, co bezcielesne?... Jasne jest jednak, że gdy widzisz Tego, który, z natury bezcielesny, ze względu na ciebie stał się człowiekiem, to możesz wykonać wizerunek Jego ludzkiej postaci* (JD 1,8).
>
> *Nie czczę rzeczy stworzonych ponad ich Stwórcę, ale sławię Stwórcę, który sam stał się stworzeniem takim jak ja i w stworzenie ubrany bez uszczerbku swej boskiej natury uczcił w ten sposób moją własną ludzką naturę, czyniąc mnie tym samym uczestnikiem swojego bóstwa* (JD 1,4).

Wykonując obrazy, wyznajemy, że odwieczny Syn Boży stał się rzeczywiście człowiekiem. Obrazy potwierdzają prawdziwe wcielenie, a tym samym *autentyczność Jego człowieczeństwa*. Przyjąwszy ciało, odwieczne Słowo stało się widzialne i może być ukazywane na obrazach, nawet jeśli Jego bóstwo jako takie pozostaje nieuchwytne i wykracza ponad wszelką możliwość bycia przedstawionym. Uchwycone w obrazie widzialne człowieczeństwo wskazuje bowiem na całego Jezusa Chrystusa jako osobę. Podobnie też, gdy maluje się obraz człowieka, nie sposób przedstawić jego niewidzialnej duszy. Nie wynika jednak wcale z tego, że nie ma on duszy, chociaż nie widać jej na obrazie. Analogicznie odnosi się to do niewidzialnego bóstwa Chrystusa[4].

---

[2] Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*. II: *Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 62; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Część I: *Dzieje*, Tarnów 1994, s. 117-118.

[3] Por. F. Bécheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, s. 91.

[4] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: *Historia dogmatów*. Tom I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, Kraków 1999, s. 394.

Obrazy nazywa Jan Damasceński ewangelicznym przepowiadaniem. Przy pomocy linii i kolorów mają one świadczyć o *prawdziwym wcieleniu odwiecznego Słowa* w tej samej mierze, co sformułowany w słowach kerygmat[5]. W pierwszym rzędzie chodzi o obrazy Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, naszego Pana i Zbawiciela, w dalszej kolejności także aniołów i świętych. Dotyczy to jednak również możliwości przedstawiania na obrazach ewangelicznych wydarzeń, a więc zbawczych misteriów z życia Jezusa Chrystusa. Jan Damasceński formułuje zachętę:

> *Przedstawiaj Jego cudowne zstąpienie z nieba, Jego narodziny z Dziewicy, Jego chrzest w Jordanie, Jego przemienienie na Górze Tabor, Jego zbawczą mękę, która uwolniła nas od cierpienia, Jego śmierć, Jego cuda, które są znakiem Jego boskości, a które zostały zdziałane w ciele przy udziale Bożej mocy, Jego zbawczy krzyż, Jego grób, Jego zmartwychwstanie, Jego wniebowstąpienie – wszystko to opisuj zarówno słowem jak i kolorami* (JD 1,8).

II. CHRZEŚCIJAŃSKA TRADYCJA KULTU OBRAZÓW

Podejmując się obrony kultu obrazów, Jan Damasceński powołuje się na wielowiekową chrześcijańską tradycję (παράδοσις), rozumianą jako organiczny, żywy, za każdym razem nowy a przy tym wierny początkom wykład prawdy. Wokół motywu tradycji osnute są wszystkie trzy mowy obronne Damasceńczyka. Sam jej rdzeń stanowi tajemnica wcielonego Syna Bożego, co sprawia, że obrona świętych obrazów dotyczyć będzie w pierwszym rzędzie ikon Jezusa Chrystusa. Argument z tradycji przywoływany jest przez Jana z przekonaniem o jej fundamentalnym znaczeniu dla teologicznej refleksji i życia Kościoła.

> *Uznając przede wszystkim tradycję Kościoła, przez którą przyszło zbawienie, za podstawę i fundament dla mojego rozważania, zniosłem wszelkie bariery dla słowa i wypuściłem je jak gotowego do biegu konia [...] Nie jest rzeczą małą porzucać z góry nadaną tradycję Kościoła, prowadzonego niegdyś przez naszych poprzedników, których przewodnictwo powinniśmy dokładnie obserwować, a wiarę naśladować* (JD 1,2).

Malowanie obrazów oraz ich kult przynależą do przekazywanej od wieków w Kościele tradycji i stanowią ważny w niej nurt. Obraz to niezbywalny element autentycznego chrześcijańskiego dziedzictwa wiary[6].

Z teologicznej refleksji Damasceńczyka przebija troska o osadzenie prowadzonych polemik na solidnym fundamencie. Ożywiając świadomość bogactwa jednoczącej Kościół tradycji, pragnie on stawić czoła narastającemu niebezpie-

---

[5] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, s. 275.
[6] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, s. 272, 275.

czeństwu podziałów religijnych i rozpadu kulturowej jedności[7]. Ma bowiem świadomość, że kult obrazów nie jest czymś nowym, lecz należy do wielkiej *apostolskiej tradycji przekazywanej przez wieki w Kościele*, wielokrotnie potwierdzanej w biblijnych i patrystycznych tekstach (JD 2,20). Myśl Jana stanowi kontynuację nauczania świętych ojców, którzy pozostali wierni tradycji i nam ją przekazali. Dzięki temu każde pokolenie wiernych ma bezpośredni dostęp do źródłowego apostolskiego dziedzictwa. Pisząc mowy przeciwko odrzucającym święte obrazy, rekapituluje on doktrynę ojców Kościoła, swych wielkich poprzedników z patrystyki greckiej[8].

Jan Damasceński zwraca uwagę na integralne rozumienie *tradycji, zarówno spisanej jak i niespisanej*. Kluczowymi dla zrozumienia jej znaczenia są słowa św. Pawła skierowane do Tesaloniczan:

> *Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu* (2 Tes 2,15) (JD 2,16).

Tym samym Damasceńczyk podkreśla, że tradycja Kościoła została nam przekazana nie tylko za pośrednictwem pisma, lecz także w formie niespisanej. Nawiązuje przy tej okazji także do słynnej wypowiedzi Bazylego Wielkiego:

> *W całym starannie strzeżonym przez Kościół nauczaniu i doktrynie, część nauki posiadamy w formie pisanej, część zaś tradycji apostolskiej została nam tajemniczo przekazana w formie niespisanej, oba zaś te źródła mają jednakową moc, aby prowadzić nas do zbawienia. I nikt… niech tym prawdom nie zaprzecza*[9]. Następnie zaś dodaje: *Skoro więc tak wiele zostało przekazane Kościołowi w formie ustnej i jest aż po dziś dzień pieczołowicie strzeżone i zachowane, pytam: dlaczego z pogardą odnosisz się do świętych obrazów?* (JD 1,23; JD 2,16).

Za szczególnie sprzyjającą okoliczność można uznać to, że Janowi Damasceńskiemu wypadło żyć i pracować w Syrii i Palestynie blisko toczących się sporów ikonoklastycznych, pozostając jednak poza zasięgiem władzy cesarzy obrazoburców. Wykazuje się przy tym odwagą, określając z jasnością granice kompetencji cesarza w sprawach wiary.

> *Postanowiłem mówić, nie przedkładając majestatu króla ponad prawdę, także dlatego, że praojciec Dawid powiedział: «Mówiłem w obecności królów i nie zostałem zawstydzony» (Ps 119,46). Tym bardziej jestem więc przynaglony do mówienia. Potężną moc ma w sobie słowo króla dla zwabienia na swoją stronę poddanych. Tylko jednak nieliczni odrzucili złe rozporządzenia królewskie, mimo iż wiedzą, że władza ziemskich monarchów jest nadana z góry i jedynie na ziemi ma moc obowiązującą* (JD 1,1).

---

[7] Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*. II: *Epoka średniowieczna*, s. 62-63.
[8] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, s. 391.
[9] *De Spiritu Sancto* 27,66: PG 32,188AB. Por. JD 1,23.

W drugiej z mów obronnych w ostrych słowach upomina cesarza za mieszanie się w wewnętrzne sprawy Kościoła, starając się wyraźnie odgraniczyć zakres jurysdykcji cesarskiej od kościelnej. Odnoszące się do usankcjonowanego na bazie wielowiekowej tradycji kultu obrazów zarzuty cesarza i jego zwolenników uznaje za bezzasadne[10].

Nie do królów należy stanowienie praw w Kościele. Zważ bowiem, co mówi boski Apostoł: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najpierw apostołów, po drugie proroków, po trzecie pasterzy i nauczycieli – dla udoskonalenia Kościoła" (1Kor 12,28; Ef 4,11). *Nie wymienia on tu królów. I znów: „bądźcie posłuszni i ulegli waszym przełożonym. Oni bowiem czuwają nad waszymi duszami jako ci, co zdają z tego sprawę*" (Hbr 13,17). *I ponownie: „pamiętajcie o waszych przełożonych, którzy skierowali do was słowo, a badając dokładnie sposób ich życia, naśladujcie ich wiarę"* (Hbr 13,7). *Nie głosili wam więc słowa królowie, ale apostołowie, prorocy, pasterze i nauczyciele… „Oddajcie to, co należy do cesarza – cesarzowi, a to, co należy do Boga – Bogu"* (Mt 22,17-21). *Jesteśmy ci poddani, cesarzu, w sprawach życia codziennego: podatków, czynszów, wymiany, w których jest sprawowana nad nami twoja władza. Jednak w sprawach praw kościelnych mamy swoich pasterzy, którzy wyłożyli nam naukę i którzy nadali kształt prawodawstwu kościelnemu. Nie znosimy nic z odwiecznych zasad, które ustanowili nasi ojcowie* (Prz 22,28), *ale zachowujemy tradycję tak, jak ją otrzymaliśmy* (JD 2,12).

Takie rozumowanie prowadzi go do sformułowania jednoznacznej konkluzji:

Nie godzę się, aby tyrańska władza cesarska panowała nad świętym kapłaństwem. Cesarz nie otrzymał władzy wiązania i rozwiązywania… Nie zgadzam się na to, aby rozporządzenia kościelne miały być ustalane przez królewskie dekrety – ale tylko przez spisaną i niespisaną tradycję Ojców. Tak jak całemu światu ogłoszona została na piśmie Ewangelia, tak też całemu światu przekazywana jest niepisana tradycja, aby przedstawiać wizerunki Chrystusa – wcielonego Boga – i świętych, aby czcić znak krzyża i aby modlić się zwróconym na wschód (JD 2,16).

III. WCIELONY SYN BOŻY OBRAZEM NIEWIDZIALNEGO BOGA

W swych mowach Jan Damasceński wyznaje wiarę w Boga, który z istoty swej jest niewidzialny.

Wierzę w jedynego Boga, Stwórcę wszystkich rzeczy, który sam jest bez początku, niestworzony, nieprzemijający i nieśmiertelny, przedwieczny, a na wieki trwający, bez-

---

[10] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 206; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 318; M.M. Dylewska, *Wstęp* do przekładu „*Drugiej mowy obronnej przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*", „Vox Patrum. Antyk Chrześcijański" 25 (2005) 48, s. 377-378.

cielesny, niewidzialny, nieokreślony, bezkształtny… Tylko jego samego wielbię, Jemu jedynemu oddaję cześć pełną uwielbienia (JD 1,4).

Na pytanie, jak można przedstawić to, co niewidzialne i nieograniczone, Jan Damasceński odpowiada:

Śmiało przedstawiam wizerunek niewidzialnego Boga, nie jako niewidzialnego, lecz jako Tego, który stał się widzialny ze względu na nas poprzez uczestnictwo w naszym ciele i krwi. Nie przedstawiam niewidzialnego bóstwa, ale ukazuję Boga, który stał się widzialny w ciele (JD 1,4).

Fakt, iż odwieczny Syn Boży staje się widzialny w swoim człowieczeństwie sprawia, że jest on doskonałym obrazem niewidzialnego Boga.

„Nie widzieliście Jego postaci" (Wj 33, 20) – mówi Pismo… W jaki bowiem sposób można obrazowo ukazać to, co niewidzialne, co nieograniczone, niewymierne i nieskończone?… Któż jest w stanie odsłonić to, co jest tajemnicą?… Skoro bowiem wiadomo, że Ten, który z natury jest niewidzialny, stał się widzialny pod postacią ciała, tedy można sporządzić obraz tego, co widzialne. Jeżeli Bezcielesny i Bezkształtny, Niewymierny i Nieograniczony w doskonałości swojej boskiej natury ogołaca samego siebie, przybierając postać sługi w całej rozciągłości i wielości cielesnej postaci, tedy maluj na obrazach Tego, który stał się widzialny, i przedstawiaj Go tak, by mógł być oglądany (JD 1,8).

W oparciu o wcielenie Jan Damasceński wypracowuje dojrzałą teologię obrazów. To prawda, że *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1,18). Przyjmując jednak ludzką widzialną naturę, wcielony Syn staje się pierwszym, naturalnym obrazem niewidzialnego Boga: *On jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), będąc *odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty* (Hbr 1,3). On odsłania w sobie samym osobę Ojca. Kiedy Filip prosi Go: *Pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy*, otrzymuje odpowiedź: *Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca* (J 14,8-9). Syn jest naturalnym obrazem niewidzialnego Ojca, Jego „ikoną", stąd też może być przedstawiany na obrazie (JD 3,18). Ponieważ niewidzialny i niewyobrażalny Bóg stał się widzialny i wyobrażalny w ciele, wizerunki Chrystusa w Jego dostrzegalnym, ludzkim aspekcie są naprawdę obrazami Boga. Jako że wcielenie opisało odwieczne Słowo, niewidzialne i niezmierzone, można przedstawiać zarówno Jego ludzki obraz, jak i zbawcze wydarzenia z Jego życia[11]. Fakt, iż niewidzialny Syn stał się prawdziwie człowiekiem, przywdział naszą naturę i stał się widzialnym na ziemi, prowadzi Jana do sformułowania pytania: *Czyż więc nie będę czynił obrazu Tego, który stał się dla mnie widzialny w cielesnej naturze? Czyż nie będę Go czcił i oddawał Mu hołdu przez cześć i szacunek oddane Jego wizerunkowi?* (JD 3,26).

[11] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, s. 272; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 84; M.D. Knowles – D. Obolensky, *Historia Kościoła*. Tom II: 600-1500, Warszawa 1988, s. 74.

IV. POZYTYWNA WIZJA MATERII W ŚWIETLE WCIELENIA

Wcielenie Syna Bożego staje się dla Jana Damasceńskiego kluczem do rozwiązania jeszcze jednego problemu podnoszonego przez ikonoklastów. Czymś charakterystycznym dla ikonoklazmu była bowiem postawa wrogości wobec materii. Z niej też wynikał negatywny stosunek do obrazów. Kult ikon był przez nich postrzegany jako wielbienie martwej, nieożywionej materii, przeciwstawiając się prawdziwemu kultowi „w Duchu i prawdzie". Jan Damasceński polemizuje z ikonoklastami twierdzącymi, że materialność ikon uwłacza boskiemu wzorcowi:

> *Gardzisz materią i nazywasz ją niegodną czci. Tak też czynią manichejczycy. Pismo święte uważa ją jednak za dobrą. Mówi bowiem: „Bóg widział wszystko, co uczynił, a oto było bardzo dobre" (Rdz 1, 31). Ja więc potwierdzam, że materia jest dziełem Bożym i rzeczą dobrą. Ty zaś, jeśli twierdzisz, że jest ona zła, tym samym potwierdzasz, że albo nie pochodzi ona od Boga, albo czynisz Boga sprawcą rzeczy złych* (JD 2,13).

Źródeł pogardy dla materialnej rzeczywistości – stworzonej przecież przez Boga – doszukuje się Jan Damasceński w nauce manichejczyków i gnostyków, deprecjonujących wartość materii. W odpowiedzi na zarzut, jakoby kult ikon wiązał się zbyt mocno z tym co ziemskie, widzialne i materialne, akcentuje on *pozytywną wizję i rolę materii*. Wynika to już z samego faktu, że jest ona *stworzona przez Boga*. Nadto w zjednoczeniu z Logosem, który przyjął prawdziwe ludzkie ciało, materia została uczczona do tego stopnia, że stała się godną, by przez nią został wyrażony obraz niewidzialnego Boga. *Wcielenie zrehabilitowało i uświęciło materię*, odcinając się od negatywnego jej postrzegania. Cała *historia zbawienia urzeczywistnia się za pośrednictwem materii*, co prowadzi Damasceńczyka do pełnego optymizmu stwierdzenia: *Przez materię przyszło moje ocalenie*. Materia nie stanowi przeszkody na drodze do Boga, lecz przez włączenie w tajemnicę Chrystusa staje się *miejscem i narzędziem zbawienia*. Nie jest ona czymś najbardziej oddalonym od Boga, całkowicie obcym duchowi i nie podlegającym zbawieniu jak w neoplatonizmie. Trzeba raczej powiedzieć, że cała historia zbawienia urzeczywistnia się nieustannie za pośrednictwem materii. To przez materię dokonuje się zbawienie człowieka i wszechświata. Proces postępującego w czasie uduchowienia i przebóstwienia świata urzeczywistnia się poprzez materię i przy jej udziale[12].

> *W dawnych czasach Bóg, który nie ma ciała ani kształtu, nie mógł być w żaden sposób przedstawiany. Teraz jednak, skoro stał się widzialny w ciele i zamieszkał wśród*

---

[12] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 164, 202-203; tenże, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 222, 224-225; M.M. Dylewska, *Wstęp* do przekładu *„Drugiej mowy obronnej przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy"*, s. 378.

ludzi, przedstawiam wizerunki Boga. którego widzę. Nie składam hołdu materii, ale oddaję cześć jej Stwórcy, który ze względu na mnie przyjął postać cielesną, zgodził się zamieszkać wśród materialnego świata i poprzez tę właśnie materię dokonał mojego zbawienia. Nie przestanę wobec tego czcić materii, przez którą dokonało się moje zbawienie. Nie czczę jej jednak tak, jak czczę Boga – broń Boże! Jakże bowiem Bogiem może być to, co z niczego powstało? Przecież także ciało Boga jest Bogiem tylko ze względu na zaistniałe niezmiennie hipostatyczne zjednoczenie. Ciało to zostało namaszczone i pozostaje zgodnie z naturą obdarzone rozumną i myślącą duszą, ma początek i nie jest odwieczne. Całą tę materię uznaję i czczę na wieki. Przez nią bowiem dokonało się moje zbawienie i właśnie ona została na zawsze napełniona boską mocą i łaską. Czyż nie jest też materią przenajświętsze i przebłogosławione drzewo krzyża świętego? Czyż nie jest materią święte i czcigodne wzgórze – miejsce Kalwarii? Czyż nie jest materią życiodajna i podtrzymująca życie owa skala – Grób święty, źródło naszego zmartwychwstania? Czyż nie jest też materią służący do pisania atrament i najświętsza księga Ewangelii? Czyż nie jest materią życiodajny ołtarz, z którego otrzymujemy Chleb życia? Czy nie są materią srebro i złoto, z których sporządzamy krzyże, medaliony i kielichy? A przede wszystkim, czy nie są materią Krew i Ciało naszego Pana? Albo więc temu wszystkiemu odmów szacunku i czci, albo przeciwnie, przyjmij tradycję Kościoła, i pozwól, aby czczono wizerunki samego Boga oraz Jego przyjaciół uświęconych Jego imieniem, a przez to napełnionych łaską Ducha Świętego. Nie pogardzaj zatem materią, gdyż nie jest ona godna pogardy. Żadnej z rzeczy, która pochodzi od Boga nie należy się wzgarda. Byłoby to myślenie manichejczyków (JD 1,16; por. JD 2,14).

Dzięki zjednoczeniu z Logosem ciało Chrystusa stało się święte, pełne łaski, „bogopodobne". Tym samym dzięki wcieleniu materia została w Nim uświęcona, a ikony są widzialnymi tego znakami. Jako święte obrazy, będąc materią przeniknięta łaską, one same stają się w pewnym sensie nosicielami łaski jak Ten, kogo przedstawiają[13]. Jan Damasceński przyrównuje przykładowo świętość ikony do szaty cesarskiej: sama z siebie nie ma ona żadnego prawa do jakiegoś szczególnego szacunku, ale z chwilą, gdy cesarz choćby raz tylko ją przywdział, szacunek należny cesarzowi przechodzi również na tę szatę. Podobne rozumowanie ujawnia się u Damasceńczyka przy porównywaniu ikon z relikwiami, kiedy to stwierdza on, że obie napełnione są łaską i boską energią[14]. Uznając ikony za materię wypełnioną łaską, Jan Damasceński mówi zatem o ich wewnętrznej, niemal sakramentalnej świętości. W szczególności odnosi się to do ikon Chrystusa. Podobnie jak Jego człowieczeństwo jest nośnikiem łaski odkupienia, również ikona, przedstawiająca samo źródło łaski, uczestniczy wewnętrznie w tej świętości, stając się nośnikiem łaski. Delikatna kwestia sakramentalności ikon do dziś pozostaje żywym tematem w teologii ortodoksyjnej[15].

---

[13] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 225; M.D. Knowles – D. Obolensky, *Historia Kościoła*. Tom II: *600-1500*, Warszawa 1988, s. 74.

[14] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 204.

[15] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, s. 272.

V. WCIELENIE SŁOWA BOŻEGO WYZWALAJĄCE Z BAŁWOCHWALSTWA

Kult ikon Chrystusa uznany zostaje przez ikonoklastów za bałwochwalstwo. Jedną z podstawowych przyczyn kontestacji obrazów z ich strony był starotestamentalny zakaz: *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!* (Wj 20,4). Chodzi o negację obrazów wynikającą z zakazu oddawania kultu wszystkiemu, co uczynione ręką człowieka na podobieństwo bożków. Odpowiedzi na ten zarzut poświęca Jan Damasceński w swych mowach wiele uwagi, czyniąc wyraźne rozróżnienie między Starym i Nowym Testamentem.

> *Jeśli ze względu na Prawo zabraniasz wizerunków, zachowuj też szabaty i obrzezanie, gdyż te Prawo nakazuje bezwzględnie zachowywać. I wszystkie inne prawa zachowuj – zamiast świętować Paschę Pana z Jerozolimy. Wiedzcie jednak, że gdy zachowujecie tylko Prawo, Chrystus nie jest dla was żadnym ratunkiem. Czas więc, abyś wziął żonę swego brata za małżonkę i wskrzesił potomstwo swemu bratu* (Pwt 25,5-10), *a nie śpiewał hymnu Panu na obcej ziemi* (Ps 137,4). *Ale dość tego! „Wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, odsunęliście się od łaski"* (Ga 5,4) (JD 2,14).
>
> *Świątynia, którą wzniósł Salomon, była poświęcona krwią nierozumnych zwierząt i zdobiły ją bezduszne wizerunki lwów, byków, palm daktylowych i owoców granatów. Kościół zaś uświęcony jest teraz krwią Chrystusa i Jego świętych, upiększony zaś wizerunkami Chrystusa i Jego świętych. Albo więc odrzuć cześć względem całej materii, albo nie zmieniaj niczego i „nie znoś odwiecznych reguł, które ustalili twoi ojcowie*" (Prz 22.28)… *Na temat zaś reguł zawartych w Starym Testamencie sam Bóg skarży się mówiąc: „Dałem im Prawo, które nie było dobre, i nakazy, według których nie mogli żyć"* (Ez 20,25) *ze względu na zatwardziałość ich serc* (JD 2,15).

Starotestamentalny zakaz wykonywania obrazów miał dla ludu wystawionego na pokusę idolatrii znaczenie pedagogiczne[16]. To *ze względu na zatwardziałość serc synów Izraela i wzgląd na ich skłonność do bałwochwalstwa, zabronił im Mojżesz sporządzania wizerunków* (JD 2,20).

> *Bóg powiedział przez Mojżesza: „Nie uczynisz sobie żadnej podobizny, ani tego co na niebie, ani tego co na ziemi"* (Wj 20,4)… *Bóg jak najlepszy lekarz dusz zabrania tworzenia obrazów tym, którzy będąc jeszcze niedojrzałymi i zarażonymi chorobą bałwochwalstwa trzymają idole jako bóstwa i jako bogom cześć im oddają* (JD 2,7).

Przełomem w kwestii malowania i kultu obrazów jest jednak fakt wcielenia, który otworzył nową erę, znosząc zakazy prawne starego porządku. Starotesta-

---

[16] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: *Historia dogmatów*. Tom I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, Kraków 1999, s. 392.

mentalne zakazy przezwyciężone zostały i zarazem unieważnione przez nowe czasy zainicjowane wcieleniem, które sprawiło iż oblicze Boga stało się widzialnym. Właśnie ze względu na wcielenie okazuje się możliwe odparcie oskarżenia o bałwochwalstwo. Odtąd można tworzyć obrazy Syna Bożego, który objawił się nam w ciele[17]. *Nie mówię o czasach przed objawieniem się w ciele Chrystusa, Boga naszego – dodaje Jan Damasceński – ale po Jego przebywaniu wśród nas. „Ze zmianą bowiem kapłaństwa, musi też nastąpić zmiana Prawa"* (Hbr 7,12) (JD 2,15). Ikony na podobieństwo Ewangelii zwiastują wyzwalające wcielenie Słowa Bożego. Dlatego też nie ma nic wspólnego pomiędzy chrześcijańskimi ikonami i fałszywymi idolami pogańskimi[18]. Walki z obrazami nie mogą usprawiedliwiać nawet pojawiające się w kulcie nadużycia:

> *Jeśli mówisz o nadużyciach, to z nich jeszcze nie wynika, że powinniśmy potępiać kult obrazów, ale raczej potępiać pogan, którzy z obrazów czynią sobie bożków. Nie wolno ci też, ze względu na bałwochwalczy kult obrazów u pogan, porzucać pobożnej praktyki Kościoła… My zaś sporządzamy obrazy prawdziwemu i wcielonemu Bogu oraz sługom i przyjaciołom Bożym, a za pomocą tych obrazów przepędzamy całe zastępy demonów* (JD 2,17).

Jako pierwszy wprowadza Jan rozróżnienie między „adoracją", czy też „uwielbieniem", które należą się tylko samemu Bogu, i „czcią", bądź „szacunkiem", należnymi wizerunkom Chrystusa oraz świętych. Tym samym uznaje on za uzasadnioną *cześć* (προσκύνησις) oddawaną obrazom, podczas gdy prawdziwą *adorację* (ἀληθινή λατρεία) rezerwuje wyłącznie dla pierwowzoru, a więc dla Chrystusa, naszego Boga i Pana[19]. Wynika to z zasadniczej różnicy między pierwowzorem i obrazem. Oddawana obrazom cześć jest kultem względnym, relacyjnym, ukierunkowanym na Boga, któremu jedynie należy się kult w pełnym tego słowa znaczeniu.

Rozstrzygające znaczenie ma w kulcie obrazów jego *wymiar personalistyczny*. Obraz przedstawia osobę, czyli hipostazę, do której odsyła. Damasceńczyk nawiązuje do słynnego powiedzenia Bazylego Wielkiego z Cezarei: *Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp*[20]. Jest ona całkowicie ukierunkowana

---

[17] Por. G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: *Biskupi, mnisi i cesarze (610-1054)*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, Warszawa 1999, s. 107; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 319.

[18] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 213; A. Amato, *Gesù, il Signore*, s. 275; B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, s. 395.

[19] Por. M.D. Knowles – D. Obolensky, Historia Kościoła. Tom II: 600-1500, Warszawa 1988, s. 74; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 206; K. Schatz, *Sobory powszechne*, s. 87-88; F. Bécheau, *Historia soborów*, s. 91.

[20] Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s.18, 45 (PG 32,149). U Bazylego ta wypowiedź pojawia się w nauczaniu o Trójcy Świętej dla podkreślenia istotowej równości Ojca i Syna. Por. JD 1,21.

na przedstawiany przez nie pierwowzór, a więc na ukazaną w nim osobę[21]. Kluczową rolę w tym stwierdzeniu odgrywa słowo *hipostaza* (ὑπόστασις), bo w nim tkwi sedno odpowiedzi danej ikonoklastom, podważającym możliwość przedstawienia boskiej natury Chrystusa. Wcielony Syn Boży ukazuje się nam w całym swym osobowym bogactwie w widzialnym obrazie swojej ludzkiej figury. Jego osoba jest jedna i niepodzielna w sobie, choć posiada dwie odrębne i niezmieszane z sobą natury. W ikonie nie okazujemy czci boskiej czy ludzkiej naturze Chrystusa, lecz Jego osobie, która, jakkolwiek jawi się nam w ludzkiej postaci, nie przestaje być hipostazą boską. Gdy zatem ktoś z wiarą patrzy na ikonę, widzi w istocie ukazaną na niej osobę. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera wypisane na ikonie imię przedstawionej osoby[22].

Jan Damasceński mówi, co prawda, o pewnym podobieństwie między pogańskimi mitami i chrześcijańską Ewangelią, pogańskim kultem bożków i chrześcijańskim kultem obrazów, zwraca jednak uwagę na występującą między nimi zasadniczą różnicę, o której decyduje przedmiot kultu. Jest nim w pierwszym rzędzie osoba Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. W tym kontekście zrozumiały staje się argument broniący ikon Chrystusa, których nie sposób porównywać z idolami. Nazywając kult bożków idolatrią, Damasceńczyk może powiedzieć za św. Pawłem: *Czy może jest czymś ofiara złożona bożkom? Albo czy sam bożek jest czymś? Ależ właśnie to, co ofiarowują poganie, demonom składają w ofierze a nie Bogu* (1 Kor 10,19-20). Cześć oddawana obrazowi nie jest idolatrią, jako że jest ona skierowana nie ku materii, lecz ku temu, którego obraz przedstawia. W kulcie obrazu nie doznaje czci materia, ale Ten, który ją stworzył i który przez pośrednictwo materii nas odkupił. Autentycznego kultu obrazów nie można nazwać idolatrią i nie jest on bałwochwalstwem podpadającym pod starotestamentalny zakaz obrazów, ponieważ skłania tych, którzy modlą się przed ikoną, do uwielbienia przedstawianej przez nią osoby. A jest nią przecież nade wszystko sam *Jezus Chrystus*, wcielony Syn Boży, Bóg-Człowiek[23].

VI. SŁOWO I OBRAZ – ISTOTNE ELEMENTY INKARNACYJNEJ TRADYCJI

Jan Damasceński wskazuje na dwa niezbywalne elementy chrześcijańskiej tradycji, *słowo i obraz*, analogicznie do słuchu i wzroku, uzupełniających się wzajemnie w procesie poznania.

---

[21] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, s. 395; A. Amato, *Gesù, il Signore*, s. 275; F. Bécheau, *Historia soborów*, s. 91.

[22] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 205, 214; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, s. 325.

[23] Por. A. Amato, *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, s. 272; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 213; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 319.

Uświęcamy się najpierw przez wzrok (pierwszym bowiem ze zmysłów jest wzrok). Obraz bowiem jest przypomnieniem czegoś, podobnie jak odbierane przez słuch – słowa. Czym zatem dla umiejących pisać jest książka, tym dla niepiśmiennych jest obraz. I czym słowo jest dla słuchu, tym obraz dla wzroku – przynosi nam zrozumienie (JD 1,17).

Za tym antropologicznym argumentem widać wyraźnie tło chrystologiczne. Wcielenie mówi nam, że odwieczne Słowo stało się słyszalne w ludzkim słowie i zarazem widzialne w ludzkiej postaci. Analogicznie do słowa, obraz jest znakiem odsyłającym do innej, przerastającej je rzeczywistości. Ukazane w ikonie misterium Chrystusa opisane zostaje przez Ewangelię w słowach[24]. Inaczej mówiąc, ikona czyni misterium uchwytnym dla wzroku, podczas gdy tekst wyraża je, posługując się ludzkim słowem[25]. Słowo i obraz, każde na swój sposób, odsłaniają przed nami misterium, umożliwiając jego rozumienie (JD 1,17).

Damasceński teolog wypracowuje teologiczne pojęcie obrazu, wskazując na różne jego znaczenia. „Obraz" to, w jego przekonaniu, pojęcie analogiczne. Jest ono obecne w samym centrum misterium chrześcijańskiego, sięgając nawet głębi trynitarnego życia. Pierwowzorem wszelkiego obrazu jest Syn, doskonały obraz Ojca (Kol 1,15). On jest naturalnym, współistotnym obrazem Boga, który przez przyjęcie ludzkiej natury stał się widzialny dla ludzkich oczu. Nie widać racji, w przekonaniu Damasceńczyka, dla których nie byłoby wolno przedstawiać Syna w obrazie, skoro stał się On uchwytny dla naszego wzroku. Jan wymienia następnie kilka kategorii obrazów, aż po wyobrażenia rzeczy przeszłych, których pamięć chcemy zachować, wykonywane za pomocą liter w książkach oraz malowane na obrazach, do których zalicza ikony[26].

Dla Jana obraz zawiera w sobie element podobieństwa do wyrażanego przez siebie prototypu (ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ προτότυπον), przy równoczesnym zachowaniu odrębności i odmienności. Gdyby nie było żadnego podobieństwa, nie można by mówić o obrazie, gdyby zaś podobieństwo było całkowite, obraz mieszałby się z modelem (JD 1,9). Kwestia ta nie zostaje jednak wystarczająco doprecyzowana w jego mowach, co sprawi, że ikonoklastyczny kryzys powróci z nową siłą w następnym wieku.

---

[24] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 213.

[25] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*. Tom I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, s. 395.

[26] Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 200-201; B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*. Tom I: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, s. 391; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 318.

*

Dzięki Janowi Damasceńskiemu wielowiekowa tradycja kultu obrazów otrzymała solidne podstawy teologiczne. Stworzona przez niego teologiczna synteza zawiera argumenty, które skutecznie przeciwstawione zostaną heretyckim poglądom ikonoklastów. Jego teologia obrazów będzie stanowiła teologiczną podstawę dla sformułowania definicji wiary Soboru Nicejskiego II. Zostanie ona dopracowana w drugim okresie kontrowersji ikonoklastycznych w IX w. przez Nicefora, patriarchę Konstantynopola, i Teodora Studytę.

SUMMARY

In the face of the escalating Iconoclast heresy in the 8th century there appeared the necessity of establishing whether the veneration of icons is justifiable from the Christian viewpoint. The debate primarily concerned the Christological question of venerating Jesus Christ's icons. St. John of Damascus (675–749) is considered to be one of the most outstanding defenders of sacred icons. We owe to him the first Catholic theology of the icon. His work, „*The Defence speeches against those who reject sacred icons*" constitutes the answer given to the iconoclasts. The most important argument justifying the veneration of icons is the mystery of the incarnation of the Son of God being the image of the invisible God. The incarnation which liberates one from idolatry lies at the root of a positive vision of matter. John of Damascus refers to the ancient Christian tradition of icon veneration recognizing the word and the image as its essential elements. His teaching would play a key role during the Council of Nicaea in 787.

Key words:

icons of Christ, the veneration of icons, iconoclasm, John of Damascus, incarnation, tradition

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

TOMASZ NAWRACAŁA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty współczesnej dyskusji na temat królestwa Bożego

Where is *Basileia*? Biblical, Historical and Theological Aspects of the Current Debate on the Kingdom of God

W ramach obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, kard. Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w przemówieniu skierowanym do katechetów i nauczycieli religii, zawarł następujące stwierdzenia:

> *W orędziu Jezusa słowo kluczowe brzmi: Królestwo Boże. Jednakże Królestwo Boże nie jest rzeczą, strukturą społeczną lub polityczną ani utopią. Królestwo Boże znaczy: Bóg istnieje. Bóg żyje. Bóg jest obecny i działa w świecie, w naszym i w moim życiu. Bóg nie jest odległą „pierwszą przyczyną", nie jest „wielkim architektem" deistów, który puścił w ruch machinę świata, a teraz stoi rzekomo na uboczu. Przeciwnie – Bóg jest rzeczywistością najbardziej obecną i decydującą w każdym akcie mojego życia, w każdym momencie dziejów. [...] Rozmowa o Bogu musi zawsze iść w parze z rozmową z Bogiem. Głoszenie Boga to prowadzenie do komunii z Bogiem w braterskiej wspólnocie, ustanowionej i ożywianej przez Chrystusa*[1].

Orędzie Jezusa jest proklamacją królestwa Bożego, które wskazuje na żywą obecność Boga w świecie i Jego doświadczenie we wspólnocie uczniów, tzn. w Kościele. Te dwa elementy, królestwo i Kościół przynależą do jednej dobrej nowiny, którą głosi Syn Boży na ziemi, ale czy stanowią jedną i tę samą rzeczywistość. Czy jednak Kościół jest królestwem Boga? To zagadnienie jest dzisiaj jednym z najważniejszych współczesny problemów teologicznych, choć nie jest nowe w historii teologii. Wielokrotnie było stawiane w przeszłości i uzyskiwało różne odpowiedzi. Niniejszy artykuł chce określić główne elementy składające się na stan aktualnej dyskusji wokół problemu. Nie ma jednak na celu – bo jest

[1] J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, cytat za: http://www.tmoch.net/lew/ratzinger_ewangelizacja.htm (dostęp: 28.10.2011).

to niemożliwe – wskazać lub zaproponować jeden model ujmujący złożone odniesienie królestwa Bożego do Kościoła i odwrotnie.

Zanim jednak zostaną sformułowane postulaty teologicznie, trzeba odwołać się do Pisma Świętego i tradycji. Pierwsze staje się źródłem, do którego należy z konieczności powracać, by nie uczynić z królestwa Bożego własnej, abstrakcyjnej i nieobecnej rzeczywistość. Tradycja zaś jest świadkiem zmian jakie się dokonywały i często skutków, które okazywały się nie do utrzymania na przestrzeni kolejnych wieków. Taka szeroka perspektywa ujmująca w jedno Pismo Święte i tradycję, pozwala na właściwie, obiektywne i całościowe, opisanie nie tylko tego czym jest sama *basileia*, ale również w jakiej relacji pozostaje do królestwa Chrystusa i Kościoła.

I

Biblijna idea królestwa Bożego oraz związana z nią idea królowania Jahwe, nie są łatwe do uchwycenia i wyjaśnienia ze względu na przynależność do najstarszych tradycji Pisma Świętego. W normalnych warunkach rozwoju społeczeństwa, koncepcja królestwa rodzi się jako swego rodzaju wyraz zmian politycznych oraz z potrzeby posiadania jednego, widzialnego władcy w postaci króla. W przypadku Izraela, i to jest zastanawiające, idea Boga jako suwerennego władcy, jest obecna jeszcze przed podbiciem Kanaanu. Po wejściu do Ziemi Obiecanej zostaje wzmocniona poprzez zastane lokalne kulty oparte na pojęciu boga-króla. Możliwe jest, że to od tych kananejskich idei, Izrael przejął pewne formy wyrażania królowania Boga, choć równie prawdopodobne jest, że koncepcja królestwa Bożego została wypracowana bez odwoływania się do idei boga-króla.

Wszystkie kultury i cywilizacje starożytnego Bliskiego Wschodu nadają niewątpliwie królowaniu swych bóstw pewną koncepcję mistyczną, która przekłada się na pojmowanie roli samego króla[2]. Monarchia była instytucją świętą, religijną, związaną z mistycyzmem, a sam król piastował władzę nie tylko cywilną, lecz

[2] Starożytny Bliski Wschód zna trzy rodzaje królowania przypisywanego monarchom. Pierwszy typ dotyczy królów palestyńskich, którzy wykonywali swoją władzę nad miastami-państwami poprzez arystokrację wojskową i bez żadnego powiązania z miejscową populacją miasta-państwa. Drugą grupę reprezentują władcy Egiptu i Mezopotamii, których władza pojmowana była w wymiarze politycznym i religijnym. Każdego króla uważano za syna bożego lub za samego boga (w Egipcie był on synem Horusa, Seta lub Ozyrysa, a w Babilonii wybrańcem Mardoka). Trzeci typ królowania obecny jest w kulturach ludów Transjordanii, gdzie król był głową armii narodowej. W konsekwencji, królowanie miało zawsze charakter narodowy. Por. *The Interpreter's Dictionery of the Bible*, Nashville – New York, vol. 3, s. 11. Odnośnie do królowania w Mezopotamii zob. J. de Fraine, *L'Aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954.

także religijną piastując funkcję wielkiego kapłana miasta. W tych dwóch wymiarach był urodzonym pośrednikiem między bogami a ludźmi gwarantującym ludowi pokój, sprawiedliwość, zwycięstwo i błogosławieństwo bogów, szczególnie dostrzegalne w obfitych plonach ziemi oraz w płodności ludzi i zwierząt[3].

Izrael, który jako lud nomadów przybył do Kanaanu, mógł spotkać wszystkie te koncepcje i włączyć je w swoją własną wiarę. Jest wielce prawdopodobne, że naród wybrany przejął od Kananejczyków imię bóstwa El, które odgrywa istotna rolę w całym Starym Testamencie. Imię to istnieje we wszystkich językach semickich z wyjątkiem etiopskiego. Dzięki odkryciu dwóch tabliczek w Ras Shamara[4], wiemy, że El był uważany za szefa panteonu, boga stwórcę i tego, który rządzi ziemią. Zachodni Semici rozwinęli nawet ideę El jako boga osobowego, co jeszcze mocniej zbliża nas do wiary Izraela. Tradycja biblijna często czyta to imię z dopełnieniem tworząc wyrażenie El (Bóg) „twego ojca", albo „waszych ojców" (por. Rdz 31,5.42; 32,10; Pwt 26,7)[5]. Takie sformułowania spotyka się często w historii patriarchów, gdzie El wybiera Abrahama, aby zawrzeć z nim i jego potomstwem przymierze (Rdz 17,1-22)[6]. Od tego momentu osoba jedynego Boga nabiera wymiaru uniwersalnego, pełnego mocy w odniesieniu zarówno do poszczególnego człowieka, całego narodu, jak i kosmosu[7]. Taki Bóg będzie się stopniowo objawiał w historii narodu wybranego, a każde wydarzenie będzie odnoszone bezpośrednio do Niego. Bóg-król będzie rządził narodem i jego losami, a faktyczne uznanie Go za króla nastąpi po przejściu przez Morze

---

[3] Por. X. Leon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970, kol. 1135-1136; *The Interpreter's Dictionery of the Bible*, vol 3, s. 14-15; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout – Paris 1960, kol. 1606-1608; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancien Near East*, Oxford 1967. W. Robertson Smith uważa, że semici nadawali swoim bogom dość powszechnie tytuł króla, ponieważ oczekiwali od nich, tak jak od monarchów ziemskich, trzech rzeczy: pomocy w bitwach przeciwko wrogom zewnętrznym, rozwiązywania problemów wewnętrznych i prawa, które mogłoby rowiązywać konflikty bez odnoszenia się do ludzkiej sprawiedliwości tak często zawodnej. *Lectures on the Religion of the Semites* Londres 1894. Na temat królów kananejskich zob. A. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris 1930, s. 135-137.

[4] Ich historię, jak również związek z Biblią, przedstawia R. de Langhe, *La Bible et la littérature ugaritique*, w: *L'Ancien Testament et l'Orient. Etudes présentées aux VIes Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954)*, Louvain 1957, s. 65-87. Na temat imienia El zob. E. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, s. 33-37.

[5] R. de Vaux zauważa, że „la formule au singulier est plus primitive que la formule au pluriel qui ne se rencontre dans les sources anciennes qu'accidentellement et en dehors de la Genèse, et qui ne devint fréquente que chez le Deutéronomiste et surtout chez le Chroniste". *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, s. 256. Cytaty Pisma Świętego wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* wydanie online: http://biblia.deon.pl/

[6] Autor natchniony przedstawia tutaj Boga jako El Shaddaï, to znaczy „Boga gór". Warto także zaznaczyć, że El występuje tylko raz poza Księgą Rodzaju, w drugim opisie powołania Mojżesza w Wj 6,2-8.

[7] R. de Vaux, dz. cyt., s. 268.

Czerwone. Odtąd Izrael będzie królestwem Jahwe na ziemi[8], związanym wybraniem i przymierzem. Cała historia narodu wybranego będzie oscylować wokół tego wydarzenia[9], które stanie się silną lekcją na temat Boga i człowieka. Przejście przez Morze Czerwone pokazuje bowiem najpierw Boga w jego potędze, pełnego majestatu i niekwestionowanej władzy, który wchodzi w relację ze swoim ludem. Stąd zamiast pytać o naturę Boga, Izrael będzie wciąż pytał, jaki jest Bóg wobec swoich wybranych. Wyjście z Egiptu nie tylko wskazuje na działanie wyzwalające (lud faktycznie opuszcza dom niewoli – Wj 20,2), ale także na Jego litość (usłyszał krzyk i narzekanie swego ludu posyłając mu wybawcę – Wj 3,7nn).

Przekonanie o towarzyszeniu Boga swemu ludowi, dopełni obraz Boga jako pasterza Izraela. Jahwe towarzyszy narodowi, nawet jeśli na skutek występków jest prowadzony na pustynię. Bóg jest zawsze u boku ludu, który wybrał, ma w nim swoje mieszkanie i pozwala doświadczać swej obecności, co automatycznie nadaje narodowi poczucie uprzywilejowania. Wszystko to sprawia, że lud nomadów wiąże swą wiarę z wydarzeniem historycznym oraz staje się ludem nadziei. Odtąd, mimo wojen, konfliktów zewnętrznych i wewnętrznych, mimo swych własnych grzechów Izrael wie: jest w cieniu Najwyższego, który jest Panem historii i który troszczy się o swój lud, aby zrealizować obietnice uczynione Abrahamowi. Żadne zło (identyfikowane z takim czy innym ludzkim władcą lub bogiem) nie jest silniejsze niż jedyny Bóg, Bóg Izraela.

Wyjście z Egiptu ma także pewien wymiar społeczny. Jahwe wyzwala grupę, a nie indywidualnego człowieka. Cała Biblia zdaje się często podkreślać, że człowiek nie jest odosobniony od innych, od swojego narodu. Inaczej mówiąc, nikt z narodu wybranego nie może oczekiwać zbawienia (pojmowanego jako działanie Boga) indywidualnie w taki sposób, aby móc uniknąć zdarzeń następujących w świecie zewnętrznym. Człowiek jest zawsze z kimś: ze swoją rodziną, ze swoim plemieniem, ze swoim narodem. Jeśli naród jest odrzucony przez Boga

---

[8] Trzeba mocno podkreślić trudności związane z tłumaczeniem tego wyrażenia. Słowo królestwo ma dwa odpowiedniki w tłumaczeniach Biblii: greckie oddają je w słowie *basileia*, a łacińskie w *regnum*. Oba są używane do opisania trzech pojęć hebrajskich Starego Testamentu: *malo-ukâh*, które wyraża godność królewską, *malkout,* które oznacza rządy królewskie, suwerenność, najwyższą władzę oraz *mamlâkâh*, które wskazuje na królestwo. Por. J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie: royauté, règne et royaume de Dieu – sans eschatologie*, Paris 1979, s. 13-16.

[9] „Ce qui est arrivé à Israël n'est pas un coup de chance que l'on raconte indifféremment. Israël y a reconnu et proclamé Jahvé qui veut seul être loué. L'importance de cet événement du début de l'Exode se reconnaît aussi par le fait que, dans toute l'histoire d'Israël, aucun événement n'est entouré d'autant d'interventions miraculeuses de Jahvé que la sortie d'Egypte. Chaque fois que l'on rappelle la sortie, il est toujours question des 'merveilles et des signes' accomplis par Jahvé en faveur de son peuple 'à main fort et à bras étendu'. (…) L'Ancien Testament rappelle constamment cette histoire dans ces 'credo', dans des sommaires détaillés de l'histoire de Jahvé et d'Israël, comme dans de brèves formules à la manière du préambule du Décalogue'', W. Zimmerli, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1990, s. 21.

– każdy z jego członków także; jeśli lud jest ocalony z doświadczenia – każdy Żyd także.

Zasygnalizowano już wcześniej, że wraz z wyjściem z Egiptu, szczególnie z przejściem przez Morze Czerwone, Izrael ogłasza Boga królem. Spośród tekstów biblijnych, których datowanie jest starsze niż okres prorocki, trzeba wskazać na: Wj 15,17-18, Lb 23,21 oraz Pwt 33,5. Te trzy teksty potwierdzają przekonanie, że tytuł *mèlèk* (król, przewodnik) należy do jedynego Boga i że rzeczywiście jest On królem Izraela. Jego panowanie rozciąga się na ziemię, to znaczy *w suwerenności, którą Jahwe podejmuje dla Izraela. Egzekwowanie tej suwerenności realizuje się przede wszystkim w interwencjach wojennych*[10].

W literaturze profetycznej, prawdopodobnie po raz pierwszy, królowanie Boga jest wspominane u proroka Izajasza: *Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!* (Iz 6,5). Tekst ten pochodzi z drugiej połowy VIII wieku i jest złączony z wcześniejszym hymnem serafinów: *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały* (Iz 6,3). Kontekst i zawartość tekstów pozwala sądzić, że królowanie Boga jest ideą bardzo starą i że związana jest wprost z głoszeniem chwały Jahwe, który w cytowanych tekstach przedstawiany jest jako *mèlèk* i *adonai*, odziany w królewski płaszcz i siedzi na tronie. Bóg proroctwa jest Bogiem niebiańskim, kosmicznym, który – z powodu dymu, trzęsienia ziemi i obecności serafinów, lubi objawiać się w burzy. Podobny sposób wypowiedzi ma autor 1 Krl 22,19-22, gdzie mowa jest o Jahwe siedzącym na tronie. W obu wypadkach dostrzegamy wyraźną wiarę w królowanie Boga Izraela: Jahwe króluje na pierwszym miejscu w niebie, lecz jego chwała rozlewa się na ziemię; dysponuje On środkami, by dać odczuć swoją moc w historii świata; posługuje się człowiekiem (prorokiem), by zrealizować swoją interwencję. Mimo jednak wiary w królowanie Boga, On sam nie jest określany jako król swego ludu. *Dla obu tekstów, królowanie Jahwe wynika samo z siebie. Nie jest ono przedmiotem kontestacji. Wizje, w których się ono ukazuje, nie mają za zadanie przedstawić go po raz pierwszy. Ani Micheasz, syn Jimli, ani Izajasz nie dziwią się widząc objawiającego im się Jahwe jako władcę niebiańskiego. Jedyną niespodzianką i jedynym zakłopotaniem potwierdzonymi przez Izajasza, jest znalezienie się jego jako grzesznika, w obecności i w kontakcie z Najświętszym*[11].

---

[10] J. Coppens, *La royauté, le règne, le royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique*, Leuven 1979, s. 218. Autor przedstawia tu całą problematykę datowania historycznego tekstów (s. 215-219). Zob. także *Dictionnaire de la Bible* sous la direction de L. Pirot et A. Robert, H. Conelles et A Feuillet, *Supplément*, Paris 1985, t. II, kol. 21-24.

[11] J. Coppens, dz. cyt., s. 225-226. Obok cytowanych tekstów dwa inne, to znaczy Jr 8,19 i Iz 10,10, także potwierdzają przynależność tematu królowania Boga do tradycji profetycznej przed niewolą babilońską.

Spośród innych ksiąg Starego Testamentu szczególne miejsce zajmują psalmy. Poświęcają one wiele miejsca królowaniu i królestwu Bożemu skupiając w sobie liczne tradycje, których datowanie jest nie tylko różnorodne, ale wręcz czasami trudne do ustalenia. Główna myśl psalmów[12] sprowadza się do wyraźnego mówienia o Jahwe jako królu, którego władza rozciąga się nad całym stworzeniem i poprzez wszystkie wieki:

> *Przyjdźcie, radośnie śpiewajmy Panu, / wznośmy okrzyki na cześć Skały naszego zbawienia: / przystąpmy z dziękczynieniem przed Jego oblicze, / radośnie śpiewajmy Mu pieśni! / Albowiem Pan jest wielkim Bogiem / i wielkim Królem ponad wszystkimi bogami: / głębiny ziemi są w Jego ręku / i szczyty gór należą do Niego. / Morze jest Jego własnością: bo On sam je uczynił, / i stały ląd ukształtowały Jego ręce* (Ps 95,1-5)[13].

Królowanie Boga objawia się w sposób specjalny w burzy, bo istnieje ono najpierw w niebiosach. Psalmista przechodzi od Boga, uważanego za stwórcę do Boga, który jest władcą ziemi i który rządzi wszystkimi ludami. Spośród nich Jahwe wybrał jeden naród, w którym urzeczywistnia swoje niebiańskie królestwo. W konsekwencji Izrael, który czuje się wybrany, wprowadza w swój kult nie tylko święta związane z przeszłymi wydarzeniami historycznymi, lecz czyni z królowania Bożego klimat swego życia i swoich nadziei. Bóg-król wykonuje swoją specjalną rolę, bo to On nadaje ludowi prawo, zbiór sentencji etycznych i legislacyjnych (szczególnie tych dotyczących sprawiedliwości społecznej[14]). Psalmy przedstawiają królowanie Jahwe w trzech wielkich aspektach: historycznym, kosmicznym i etycznym. Wszystkie należą do tradycji przed niewolą babilońską, po której zostały rozwinięte i ubogacone. W miejsce wizji kosmicznej i jednocześnie mistycznej królestwa Jahwe, mówi się raczej, w sposób dość mglisty, o boskim założeniu nieba i ziemi. W miejscu spojrzenia historycznego i interwencji Jahwe, pojawi się zdecydowanie temat odnowienia Syjonu (tak miasta, jak i świątyni). Wreszcie do porządku etycznego doda się trochę znakomitości, ponieważ dorzuci się do wykonywania władzy królewskiej pośrednictwo profetyczne i kapłańskie. Bóg stał się królem sprawiedliwych, doskonałych, pokornych, ubogich, prześladowanych jak również wdów i sierot.

Taka perspektywa królowania jest niewątpliwe całkowitą nowością. Wcześniej Izrael ograniczał królestwo Boga do Niego samego; teraz do tego królestwa

---

[12] Pomiędzy wieloma psalmami, których tematem jest królowanie Boga podkreślmy: Ps 5, 9 i 10, 24, 29, 44, 47, 48, 68, 74, 84, 89, 93, 97, 99 (trzy ostatnie nazywane psalami królewskim), 95, 96, 98, 103, 145, 146, 149. Por. J. Coppens, dz. cyt., s. 89-214; E. Lipinski, *La royauté de Jahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles 1968; P.E. Dion, *Dieu universel et peuple élu*, Paris 1975, s. 105-107.

[13] Zob. także: Ps 29; 47; 93; 95; 97; 135; 145. Por. A. Fruillet, *Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*, Paris 1975, s. 363-394.

[14] Psalmy często mówią o sądach Boga. Zob. dla przykładu: Ps 7,12; 9,5.9.20; 10,18; 26,1; 35,24; 37,33; 43,1; 51,12; 58,12; 75,3.8; 87,1.8.

wydaje się dodawać także wszystkie narody i ludy pogańskie. Poprzez powszechny kult Jahwe, wszyscy ludzie staną się członkami Królestwa Bożego, wiecznego i transcendentnego władcy, przed którym drżą aniołowie i moce niebiańskie (por. Ps 145, 146 i 103). Jahwe nie będzie już sędzią, lecz kimś godnym zaufania i miłości. To On stworzy wspólnotę idealną, utwierdzoną przez wiarę w boską opatrzność. Pewnego dnia, w nieokreślonej przyszłości, lecz nie nierealnej lub utopijnej, cały świat wejdzie w ręce Boga (por. Ps 103)[15].

Wybór jednego narodu jest tematem centralnym Pisma Świętego, mimo że wspominany jest mniej często niż przymierze. Dla Izraela jest aktem inicjalnym, przez który Jahwe wchodzi w relację ze swoim ludem i zapewnia jej stałość. Każda interwencja Boga w historię jest wybraniem zarówno miejsca, dla objawienia swej obecności, ludu, dla zrealizowania swoich zamiarów, jak również człowieka, dla reprezentowania Go lub przekazania przesłania[16]. Wybranie jest dla Izraela gwarancją jedności, choć ograniczoną mocno tylko do niego. Wraz ze zbliżaniem się Nowego Testamentu, wybór będzie stopniowo oddzielany od narodu na rzecz wszystkich sprawiedliwych i wiernych prawu Bożemu. Już nie więzy krwi, ale wiara będzie zasadą przynależności do wybrańców Jahwe, do tych, którzy tworzą Jego królestwo. Interesujący jest fakt, że wybranie wyraża się na kartach Pisma Świętego przy pomocy takich tematów jak powołanie, przynależności, oddzielenie i wyłączenia oraz tych, które wyrażają się przez czasowniki: kochać, przywiązywać się do i mieć litość. Wszystkie one podkreślają siłę związania między Bogiem a ludem, czego wyrazem są obrazy jedności małżeńskiej, relacji między ojcem a synem, gliną a garncarzem, pasterzem a trzodą. Poprzez te obrazy Izrael odsłania własną świadomość przywileju, jakim było jego powołanie i wybranie dzięki nieskończonej i niezasłużonej miłości Jahwe[17]. Historia narodu, od wyjścia z Egiptu, poprzez niewolę babilońską aż do przyjścia Mesjasza i odnowienia dynastii Dawida jest historią miłości Boga do swego ludu i troską o zachowanie Jego pierwszeństwa we wszystkim. To pierwszeństwo jest oznaką królowania i królestwa, gdyż wobec takiego Boga i takich darów wszystko inne staje się drugorzędne.

Wybór ze strony Boga pociąga także konkretne konsekwencje dla narodu – bezwzględny monoteizm. Jeśli inne narody ościenne miały wielu bogów, Izrael miał tylko jednego. Ten Bóg daje obietnicę przyszłej wielkości grupy, którą wybiera: będzie tak liczna, jak gwiazdy na niebie (por. Rdz 15,5)[18], a to co robi,

---

[15] Por. J. Coppens, dz. cyt., s. 206-214.

[16] Por. E. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, s. 163-164.

[17] Wybór całkowicie darmowy Izraela wyraża użycie czasownika *bachar* wskazującego m.in. na wybór wolny i nieumotywowany. Por. E. Jacob, dz. cyt., s. 164.

[18] W czasie pierwszego spotkania Bóg zapowiada Abrahamowi, że będzie ojcem licznego narodu (12,2). Następnie obietnica ta jest powtórzona w chwili ustanowienia przymierza (17,1-2),

prowadzi ostatecznie do tego celu. Historia Izraela jest historią objawiania się mocy Boga, Jego wielkości i Jego wierności, a ostatecznie historią *królestwa kapłanów i narodu świętego* (por. Wj 19,6). Ta świętość przejawia się w posiadaniu sanktuarium w Jerozolimie, a później w osobie króla. Od początku Izrael posiadał miejsce uprzywilejowane i święte, poświęcone wyłącznie Bogu. Pierwotnie był to prosty namiot, który skrywał arkę z tablicami przymierza[19] i który w czasie wędrówki po pustyni był znakiem obecności Jahwe w dzień i w nocy (por. Wj 40,34-38; Lb 9,15-23)[20]. Arka choć odgrywała istotną rolę kultyczną, nie była ograniczeniem dla obecności Boga, tak samo jak nie mogła nim być sama świątynia. Wiara narodu wybranego nieustannie podkreślała transcendencję Boga wobec tego świata, Jego niedostępność i nieskończoność. Żadne miejsce nie mogło być ograniczeniem dla Boga, mimo że każde mogło być przez niego wykorzystane dla objawienia Jego chwały. Potwierdza to samo wyjście z Egiptu: Bóg działa jako wyzwoliciel i objawia się tam, gdzie znajduje się Jego lud[21]. Świątynia jest miejscem szczególnym do kontemplowania Boga, bo jest wybrana przez Boga. Ten wybór umacniał naród, bo spełniał rolę polityczną: Jerozolima ze względu na świątynię, stałą się stolicą państwa, siedzibą króla i innych instytucji narodowych[22]. Tylko w niej przebywała chwała Boga, tylko w niej można było składać wartościowe ofiary, do niej pielgrzymowano. Świątynia w Jerozolimie była centrum duchowym narodu i jego przeznaczeniem. *Jest lokalizacją, symbolem i środkiem bliskości Boga, miejscem modlitwy i wysłuchania modlitw; z tych wszystkich racji jest dumą, szczęściem i pragnieniem wierzącego, przedmiotem jego całkowitego zaufania*[23].

Posiadanie świątyni, jako miejsca uprzywilejowanej obecności Boga, nie przeszkodziło ludowi prosić o króla ziemskiego. Aż do momentu wybrania Saula, to Jahwe był uważany za jedynego króla narodu i całego wszechświata[24]. Wraz

---

w trakcie wizyty pod dębami w Mamre (18,18) i w kraju Moria, gdzie Izaak miał być złożony w ofierze (22,16-18).

[19] Pismo Święte nazywa to miejsce: przybytkiem, Namiotem Spotkania i Namiotem Świadectwa (dwie ostatnie nazwy według LXX i Vlg).

[20] Por. Y.M.–J. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris 1958, s. 23-28. „Alors que la tente résolvait le problème divin dans le sens d'une rencontre entre Dieu et l'homme, l'arche était conçue, du moins dans la tradition la plus ancienne, comme une véritable habitation de la divinité''. E. Jacob, dz. cyt., s. 208. To ostatnie stwierdzenie jest warte podkreślenia.

[21] Ta myśl mocno jest podkreślona przez wypowiedź proroka Natana w 2 Sm 7,5-7. Jego kontynuacja znajduje się również w Nowym Testamencie, np. 1 Kor 3,16-17 i Ef 2,21-22.

[22] Jerozolima nazywana jest również *Tronem Pana* (Jr 3,17), *Pan jest tam* (Ez 48,25), *Miastem Pana*, *Syjonem Świętego Izraelowego* (Iz 60,14). „Le Temple de Salomon a été le centre religieux d'Israël, et il l'est resté même après la séparation des deux royaumes et malgré l'érection par Jéroboam d'un sanctuaire concurrent à Béthel''. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958, vol. 2, s. 166. Autor daje tu także krótkie streszczenie teologii świątyni (s. 166-173).

[23] F. Musser, *Le Peuple de Dieu selon Ephésiens 1, 3-14*, „Concilium'' 10/1965, s. 4.

[24] „La conception de Dieu comme le seigneur et gouverneur semble avoir été ancienne en Israël.

z monarchią takie królowanie zostało zastąpione przez rządy ziemskich królów. Każdy z nich – zgodnie z prawem – powinien być synem Izraela (por. Pwt 17,14-20), wybranym przez samego Boga, umiarkowanym w bogactwie i respektującym prawo. Królowie byli nade wszystko sługami i reprezentantami Jahwe na ziemi. Zależeli od Jego łaski i posłuszeństwa Jego nakazom, które gwarantowały godne wypełnianie powierzonej im funkcji. Każdy z monarchów był więc trochę charyzmatyczny i pośredniczył w relacji między ludem a Bogiem i odwrotnie: król reprezentował lud przed Bogiem i Boga przed ludem[25]. Dzięki namaszczeniu, król miał specjalną relację z Bogiem i za każdym razem stawał się Jego synem przez adopcję. Nigdy nie oznaczało to jakiegokolwiek ubóstwienia, bo *religia Izraela z jej wiarą w Jahwe, Boga osobowego, jedynego i transcendentnego, czyniła niemożliwym wszelkie ubóstwienie króla*[26]. Żaden król nigdy nie był równy Bogu, nawet jeśli w jego ręku skupiała się władza sądownicza i legislacyjna. Tylko taka władza i nic więcej. Stary Testament często i wyraźnie podkreśla granicę, jaka dzieliła władcę ziemskiego i Boga. Prawdziwy król, prawdziwy tron był w niebiosach, skąd Jahwe kierował losami świata i człowieka. Jeśli autor Księgi Kronik tak mocno podkreśla fakt, iż Salomon zasiadł na tronie Jahwe, a nie na tronie Dawida, nie umniejsza to faktu oczekiwania na Mesjasza właśnie z dynastii Dawidowej jako tego, który będzie gwarantował obecność Boga na ziemi[27].

Instytucja monarchii obok roli doczesnej przygotowywała także lud na czasy eschatologiczne, gdyż królowanie Boga pojmowane było jako obejmujące jednocześnie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, tzn. jako takie, które było ponad czasem[28]. Liczne teksty biblijne ilustrują intronizację króla ziemskiego jako analogię do intronizacji Jahwe na początku ery eschatologicznej (por. np. Ez 20,33-34; Mi 4,7; Ab 15-21; Iz 24,23). Ta przyszła epoka przedstawiana jest w powiązaniu z osobą Mesjasza, choć ostatecznie główny nacisk położony jest w niej na zwycięstwo Boga. Jahwe pokona najpierw bóstwa astralne i królów ziemskich, a następnie objawi się pośrodku starszych Izraela na górze Syjon. Taka wizja ożywiała nadzieję ludu Bożego, nadzieję na Królestwo Boga, Jego zwycięskie nadejście jako króla i pogromcę wszystkich wrogów. To zwycięstwo gwarantowało nadejście królestwa, objawienie się władcy i wzięcie w posiadanie tego, co do niego należy[29]. Jeśli Jahwe jest królem, to lud będzie

---

Ce fut dans cette perspective théopolitique, que toute l'histoire d'Israël antérieure à l'établissement de la monarchie, a été décrite comme le récit des événements qui se sont déroulés entre le roi Jahvé et son peuple''. J. de Fraine, dz. cyt., s. 134.

[25] Por. J. de Fraine, dz. cyt., s. 134-135; R. de Vaux, *Les institutions*…, vol. 1, s. 155-176; L. Desnoyers, *La politique et la religion*, 1c., 12.

[26] R. de Vaux, *Les institutions*…, vol. 1, s. 173.

[27] Por. E. Jacob, dz. cyt., s. 191.

[28] Por. J. de Fraine, dz. cyt., s. 129.

[29] S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956, w: R. Schnackenburg, *Règne et royaume de Dieu*, Paris 1965, s. 26. Ta koncepcja wyjaśnia również pojęcie króla zbawiciela, która była odnie-

ostatecznie uczestniczył w Jego dobrach, stanie się faktycznie i nierozerwalnie Jego królestwem.

Koncepcja królowania Boga w Starym Testamencie związana jest z trzema wielkimi tematami historii narodu wybranego. Każdy z nich dobrze ilustruje część tego samego pojęcia obecności Boga na ziemi. *Izrael nie zna królowania Jahwe czysto transcendentnego, ograniczonego do domeny niebiańskiej. Jeśli późny judaizm zawsze oddalał z ziemi „przybytek" Boga, aby umieścić go na szczycie niebios, dla podkreślenia jego wyższości i jego transcendencji w stosunku do świata, nigdy jednak nie określał nieba jako Jego „królestwa". W myśli hebrajskiej, transcendentne królowanie Boga rozciąga się nad światem i nad historią*[30]. Jako pojęcie teologiczne, królowanie Boga oznacza taką obecność Boga, który przez działania doczesne wpływa na przyszłość ludzi i świata.

Obok przedstwionych wyżej idei, osobne miejsce w Starym Testamencie zajmuje mesjanizm. Jego nośność pokrywa się z tym, co zawiera w sobie myśl o Jahwe-królu, Jego obecności na ziemi oraz wybraniu ludu. Mesjanizm jest jednak na tyle szerokim i bogatym prądem w judaiźmie, że daleko przekracza to, co zawierają wspomniane wyżej tematy. Wpływ na to mają zarówno wydarzenia polityczne, jak i narastająca świadomość powołania przez Jahwe w konkretnym celu: Bóg posługuje się Izraelem, swoim ludem, aby całą ludzkość doprowadzić do siebie.

Wobec kryzysu monarchii historycznej, naród wybrany kieruje swą uwagę na ideę postaci, która jako posłaniec Boży, musi zrealizować wszystkie obietnice dane przodkom. Ten dzień w przyszłości nie jest bliżej określony. Wszystko, co można o nim powiedzieć, sprowadza się do zaskoczenia i gwałtowności: Pan sam nagle przybędzie wraz ze swoim wysłannikiem i to objawienie będzie dostępne dla ludzi i dla całego stworzenia. Sama postać wysłannika pozostaje tajemnicza, nawet jeśli Stary Testament poświęca jej dużo miejsca. Dominuje jednak w nadziei Izraela i streszcza przyszłe oczekiwania. Żydzi opierają je o eschatologię rzeczywistości ziemskich, o nowe królestwo pełne obfitości, o powszechny szacunek wobec świątyni i Boga, który w niej mieszka i który włada z niej wszystkimi ludźmi[31]. W tej wizji Mesjasz, który pojawi się na ziemi, odnowi na niej

---

siona do Jahwe być może już na początku świadomości relgijnej narodu wybranego. Por. J. de Fraine, dz. cyt., s. 130-132.

[30] R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 18. E. Beaucamp potwierdza, że idea Boga-króla jest dla ludu wybranego fundamentalna i że zachowywałby ją aż do końca. Jako punkt wyjścia ma ona stworzenie świata i nie ogranicza się do progamu politycznego, nawet wliczając w to dynastię Dawida. Królowanie Boga oznacza absolutną dominację nad ziemią stworzoną przez Niego i zwycięstwo kosmiczne nad wszystkimi mocami zła. Królestwo Boga obejmuje cały wszechświat i dopełni się w zmartwychwstaniu. *Les grands thèmes de l'Alliance*, Paris 1988, s. 202-203.

[31] Por. L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris 1929, s. 238. Na początku Stary Testament nie dawał Mesjaszowi znaczenia eschatologicznego; wiązał go zawsze z historią narodu. Por. J.L. La-

pierwotne sprawiedliwość i niewinność, zaś ludziom da doskonałe szczęście albo pod kierunkiem ludu, albo jednej osoby[32].

Mesjanizm żydowski wydaje się mieć silną bazę historyczną[33], choć sama historia jest dla niego tylko rzeczą dodatkową. W ciągu wydarzeń historycznych naród wybrany rozpoznaje osobę i dzieło Mesjasza i nawet jeśli szuka się źródeł tego nurtu porównując go – a w konsekwencji także samego Mesjasza – z innymi religiami Bliskiego Wschodu, wyróżnia się on od nich własnymi cechami charakterystycznymi. Przynależy do wiary, występuje już w najstarszej tradycji przed monarchią Dawida, a bogactwo elementów sprawia wrażenie sprzeczności. Z jednej strony teksty mówią o Mesjaszu jako królu ziemskim, który zrzuci ciężar poddaństwa, z drugiej zaś ukazują go jako postać bardziej duchową określaną tytułem Syna człowieczego; z jednej strony jego dzieło mesjańskie ogranicza się do narodu żydowskiego, lecz z drugiej dotyka także cały wszechświat i ma wymiar kosmiczny[34].

---

coste, *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris 1998, s. 721. „Le mot 'messie' prend sa racine dans le mot hébreu *mesiash*, 'oint'. Celui-ci figure presque toujours dans la combinaison 'l'oint de JHWH'. C'est donc un concept théologique du pays d'Israël, et bien propre à lui, car les peuples antiques de l'Orient, ses voisins, ne connaissaient pas de notion comparable. Il vient d'une tradition très précise, celle de l'élection de David et de sa descendance". W. Beuken, *Israël avait-il besoin du Messie?*, „Concilium" 245/1993, s. 18.

[32] Por. H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris 1969, s. 7-11.

[33] Pytanie o źródła mesjanizmu, który tak mocno zdominował wiarę narodu wybranego, wydaje się uzyskiwać cztery możliwe odpowiedzi na podstawie prac historycznych i egzegetycznych. Pierwsza została przedstawiona przez szkołę J. Wellhausena, która umieszcza wszystkie mowy mesjańskie w później tradycji oraz nie nadaje im znaczenia politycznego i społecznego. Inną odpowiedź dostarczyły rezultaty prac archeologicznych na Wschodzie pod koniec XIX wieku. Teorie H. Gunkela i H. Gressmanna wskazują, że idee mesjańskie są starsze niż te prezentowane przez proroków i że są wspólne dla wszystkich kultur i wierzeń Bliskiego Wschodu. Trzecią opinię proponuje S. Mowinckel, który rozpatruje mesjanizm tylko w powiązaniu z eschatologią żydowską jako wyraz liturgicznego kultu Jahwe, szczególnie w święcie intronizacji Boga-króla. Czwarta, faworyzująca ukazanie się Jahwe na górze Synaj, ukazanie oczekiwane przed czasem królewskich proroków. Ta koncepcja została rozwinięta przez E. Sellina i jego szkołę. Por. L. Dennefeld, dz. cyt., s. 253-265; A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1928, t. 10, kol. 1536-1542.

[34] Pismo Święte sprowadza oczekiwania mesjańskie do trzech zasadniczych nurtów. Pierwszy, najstarszy, to mesjanizm królewski, który istnieje w większości tekstów i tradycji. Drugi to nurt profetyczny, który rozwinął się począwszy od niewoli babilońskiej i Deutero-Izajasza. Opisuje on Mesjasza jako nowego króla wybranego przez namaszczenie Jahwe, który rządzi nowym ludem, lecz który zostanie zastąpiony dość szybko przez męczennika lub sługę, poprzedzony przy końcu czasów pojawieniem się Eliasza. Trzeci typ przynależy do apokaliptyki i kładzie nacisk na natychmiastową interwencję Boga, przy zachowaniu jego transcendencji. Zaskakujące jest, że czasami wszystkie te nurty są wymieszane nawet u jednego autora przy zachowaniu własnego charakteru i typowych tematów. Teksty mesjańskie przedstawia *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris 1982, t. 9, s. 12-16. Por. *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris 1996, s. 464.

Wielkie zmiany historyczne i polityczne począwszy od VI wieku przed Chrystusem nie zakłóciły nadziei mesjańskich i idei królestwa Bożego. Wydaje się nawet, że przyczyniły się do jej teologicznego pogłębienia. *W te tragiczne dni* – pisze E. Beaucamp – *Bóg podboju okazał się jedynym wsparciem, jedyną ucieczką, a jego głosiciele odrzucili wszelkie przymierze obronne z obcymi: Jahwe sam, taka była ich polityka. Jahwe króluje, stara aklamacja dni chwały, która kołysała sen Izraela, stała się, w dniach nieszczęścia, heroicznym wyrazem wiary całkowicie odsłoniętej*[35]. W dramatycznych wydarzeniach Jahwe staje się królem góry Syjon, Jeruzalem, Panem historii[36]. Jako taki prowadzi swój lud poprzez doświadczenia, aby go oczyścić z grzechów niesprawiedliwości i wprowadzić w rzeczywistość doczesną porządek sprawiedliwości. W takim świecie ujawni się władca idealny, który zapoczątkuje nową erę:

> *O Boże, przekaż Twój sąd królowi / i Twoją sprawiedliwość synowi królewskiemu. / Niech sądzi sprawiedliwie Twój lud / i ubogich Twoich – zgodnie z prawem! / Niech góry przyniosą ludowi pokój, / a wzgórza – sprawiedliwość! / Otoczy opieką uciśnionych z ludu, / ratować będzie dzieci ubogich, / a zetrze ciemiężyciela. / I będzie trwał długo jak słońce, / jak księżyc przez wszystkie pokolenia. / Zstąpi jak deszcz na trawę, / jak deszcz rzęsisty, co nawadnia ziemię. / Za dni jego zakwitnie sprawiedliwość / i wielki pokój, dopóki księżyc nie zgaśnie.* /
>
> I panować będzie od morza do morza, / od Rzeki aż po krańce ziemi. / Nieprzyjaciele będą mu się kłaniać, / a jego przeciwnicy pył będą lizali. / Królowi Tarszisz i wysp / przyniosą dary, / królowie Szeby i Saby / złożą daninę. / I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie, / wszystkie narody będą mu służyły. /
>
> Wyzwoli bowiem wołającego biedaka / i ubogiego, i bezbronnego. / Zmiłuje się nad nędzarzem i biedakiem / i ocali życie ubogich: / uwolni ich życie od krzywdy i ucisku, / a krew ich cenna będzie w jego oczach. / Przeto będzie żył i dadzą mu złoto z Saby, zawsze będą się modlić za niego, / *nieustannie mu błogosławić* (Ps 72,1-15).

Oto podmiot nadziei ludu wybranego: Emmanuel, który będzie idealnym królem, oczekiwanym z rodu Dawida, odnawiającym pokój i przywracającym pierwotną harmonię (por. Iz 11). Będzie dział nie tylko w sprawach wewnętrznych narodu, lecz także zewnętrznych – będzie bronił Izraela przed wrogami. Wszystkie te działania pozwolą mu otrzymać na przestrzeni wieków tytuł pasterza (por. Za 9-14), kapłana-króla (por. Ps 2 i 110)[37], Sługi Jahwe (por. Iz 42,1-9;

---

[35] „En ces jours tragiques le Dieu de la conquête apparut le seul appui, la seule forteresse, et ses hérauts refusèrent toute alliance défensive avec l'étranger: Jahvé seul, telle fut leur politique. Jahvé règne, l'antique acclamation des jours glorieux qui berçait le rêve d'Israël, devenait alors, aux jours de détresse, l'expression héroïque d'une foi toute nue", *Les grands thèmes de l'Alliance*, Paris 1988, s. 207.

[36] Tamże, s. 207-209.

[37] Po rekonstrukcji świątyni w Jerozolimie rodzi się w judaizmie idea Mesjasza-kapłana. Jej źródłem są środowiska kapłańskie mocno związane z kultem świątynnym. Biblia jednak nie poświęca tej idei dużo miejsca. Apokryfy, szczególnie *Testament 12 Patriarchów* oraz pisma z Qum-

49,1-7; 50,4-9 i 52,13-53,12). Główne pytanie dotyczy jednak sposobu objawienia się Mesjasza. Czy przybędzie on na obłokach, czy też objawi się na osiołku? Jeśli będzie skromnym człowiekiem przeznaczonym na stanie się Mesjaszem, to czy rozpoznanie go będzie możliwe dla wszystkich? Będzie musiał udowodnić swoją godność mesjańską[38]. I to jest najważniejsze w całym mesjanizmie: umiejętność rozpoznania wybrańca wyposażonego w dary nadprzyrodzone, które w widzialny sposób potwierdzą jego boskie powołanie, a nie tylko talent militarny, nawet jako króla. Mesjasz nie może działać bowiem bez Boga, a cały jego wysiłek ukierunkowany jest na przywrócenie miejsca Boga w społeczeństwie i ponowne oddanie Bogu ludu. To pierwszeństwo Boga pozwoli na ustanowienie na ziemi królestwa sprawiedliwości i świętości także poprzez cierpienie[39]. Mesjasz będzie stopniowo wprowadzał obecność Boga na ziemi, Jego władztwo oraz spełni wcześniejsze obietnice wobec Abrahama, Izaaka i Jakuba. Kwestią drugorzędną jest pytanie o historyczny moment pojawienia się tego królestwa. Autorom natchnionym nie chodzi o danie precyzyjnych dat, tylko o wzbudzenie nadziei w sercach swoich rodaków w różnych doświadczeniach historycznych. W znakach czasu należy odczytywać nadejście Mesjasza i królestwa Jahwe.

Jednakże każdy Żyd może przygotować się na czas tego królestwa, bo zarówno Pismo Święte, jak i tradycja podkreślają zgodnie, że zachowywanie szabatu, jałmużna, a zwłaszcza pokuta są środkami pozwalającymi na udział w przyszłym królestwie. Jeśli zaś znaki jego nadejścia są niewidoczne, to dlatego, że

---

ran wskazują na dwóch Mesjaszów: króla i wielkiego kapłana. Por. J.L. Lacoste, dz. cyt., s. 723; H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, Paris 1995, s. 120-123; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994, s. 62-105; M.J. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1909, s. 68-78.

[38] Por. M.J. Lagrange, *Le messianisme*…, s. 228.

[39] Cierpienia Mesjasza nie są łatwą sprawą do wyjaśnienia w Biblii. Z wielkim przekonaniem Lagrange stwierdza: „Pris dans son ensemble le judaïsme rabbinique a fermé les yeux aux textes qui faisaient présager les souffrances du Messie. Très rarement, certains rabbins les ont admis, mais sans s'expliquer sur leur valeur expiatoire. (…) Jamais sa mort n'a été envisagée à un degré quelconque comme ayant une utilité expiatoire pour Israël. (…) … dans l'ancien rabbinisme il n'est jamais question de la mort expiatrice du Messie, fils de David. Si parfois on parle de sa mort, comme dans le quatrième livre d'Esdras, cette mort est le terme naturel de son règne glorieux; elle n'est jamais la source du salut et la raison d'être du pardon". *Le messainisme*…, s. 239-240 oraz 250. P. Grelot może stwierdzić: „L'interprétation de ce passage [czwartej pieśni sługi Jahwe] dans le Targoum de Jonathan ne prouve aucunement l'identification ancienne du Messie davidique et du Serviteur de YHWH. La souffrance du Juste dont parle le passage a été appliquée, dans l'ancien Judaïsme, aux justes persécutés qui pouvaient se reconnaître aussi dans certains Psaume (Ps 22 etc.). La première allusion à cette interprétation se trouve dans Dn 11,33-35, où les 'docteurs' du peuple sont présentés comme 'purifiés par la souffrance'. Mais à partir du moment où le texte reçut son interprétation chrétienne qui l'appliquait à Jésus, Serviteur souffrant, la lecture juive dut réagir en écartant l'idée d'un Messie persécuté. Le titre messianique de Serviteur fut retenu pour expliquer l'ensemble; mais les seules images de réussite et de gloire lui furent rattachées, tandis que les images d'humiliation et de souffrance étaient appliquées soit aux épreuves des Juifs exilés, soit à la punition des païens", dz. cyt., s. 264; zob. także s. 286-289.

Izrael jeszcze się nie nawrócił i nie jest gotowy docenić dobroci Boga. Nadejście królestwa, a przez niego ukazanie się obecności Boga świętego, wymagają przemiany człowieka[40]. Nie ma królowania Jahwe bez nawrócenia człowieka. *Metanoia* głęboka, wewnętrzna i trwała jest wyrazem gotowości na nastanie ery ostatecznej oraz zawierzenia Bogu historii człowieka i świata.

II

Od początku swej publicznej działalności Jezus głosi nadejście królestwa Bożego, któremu ewangelie – tak jak i sam Jezus – poświęcają sporo miejsca (por. Mk 1,15 i par.; Mt 4,17; Lc 4,43)[41]. Trzeba jednak zaznaczyć, że słowo *basileia* pojawia się często w trzech pierwszych ewangeliach i tylko trzy razy u św. Jana (3,3.5 i 18,36). Ponadto synoptycy różnią się między sobą w użyciu samego wyrażenia. Podczas gdy Marek i Łukasz mówią o *Królestwie Bożym* (*basileia tou theou*), Mateusz używa określenia *królestwo niebios* (*basileia ton ouranon*). Jest prawdopodobne, że Mateusz, adresując swe dzieło do Żydów, posługuje się w miejscu słowa Bóg jednym z przypisywanych Mu atrybutów – w tym przypadku niebo. Taki sposób postępowania znany jest z tradycji żydowskiej, gdzie ze względu na świętość Boga zakazywano wymawiania Jego imienia. Oba wyrażenia są jednak ekwiwalentne i wyrażają tę samą starotestamentalną ideę królestwa Bożego. Warto także zaznaczyć, że mówiąc o *basileia*, Łukasz dość często dodaje czasownik „ewangelizować", podczas gdy Marek i Mateusz łączą je z określeniem „dobra nowina".

Jakie elementy składają się na proklamowane przez Jezusa królestwo? Najważniejszym z nich jest wymiar eschatologiczny. *Czas się wypełnił* – podkreśla ewangelista Marek (1,15) w przyjściu królestwa. Ten czas, to nie tylko czas zapowiedzi. To również czas nowości. W proklamowaniu wypełnienia czasu nie można nie dostrzegać realizacji obietnic. Oszem, one są w nim zawarte. Lecz czy działanie Boga może być równe tylko temu, co wcześniej było przewidziane? Stary Testament zdaje się pokazywać, że Bóg działa inaczej niż się człowiek spodziewa lub pragnie: prosząc o jedną rzecz, dostawał więcej. Każde wydarzenie było dowodem na działanie Boga w obfitości darów zsyłanych na człowieka. Nie inaczej postępują autorzy Nowego Testamentu. W proklamacji Jezusa o wypełnieniu czasu trzeba dostrzec nowość przekraczającą oczekiwanie narodu wybranego. Czasy ostateczne już się zaczęły, już nastąpiły. Bóg stał się bliski człowie-

---

[40] Ta przemiana ma dwa aspekty: duchowy i fizyczny. Ten ostatni mocno podkreślają rabini sądząc, że ludzie czasów ostatecznych będą dwa razy więksi niż Adam. Por. M.J. Lagrange, *Le messianisme*…, s. 197.

[41] Dzieło J. Schlossera wylicza wszystkie miejsca w Nowym Testamencie związane z królestwem Bożym. *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, t. 1. Paris 1980, s. 42-46; u J. Carmignaca można znaleźć również kilka wyjaśnień egzegetycznych. *Le mirage de l'eschatologie*, s. 19-82.

kowi, a ta bliskość przekracza wcześniejsze jej znaki. To już nie tylko jeden naród, nie tylko jeden król, przynajmniej nie polityczny, i nie jedna świątynia. Bóg staje się bliski każdemu, kto przeżywa wewnętrzne nawrócenie. Wypełnienie bowiem czasu zakłada przemianę człowieka, ale i sama *metanoia* jest znakiem nadejścia królestwa Bożego. Dla Jezusa wypełnienie czasu oznacza brak czasu pośredniego. Nie ma przerwy między zapowiedziami a spełnieniem. Nie ma czasu wyczekiwania lub połowicznego dawania. Bóg od obietnic przechodzi natychmiast do realizacji. W ten sposób sama nadzieja mesjańska już realizuje się w nastaniu królestwa Bożego. Mesjasz nie należy do zapowiedzi, tylko do jej spełnienia, tzn. jego życie nie stanowi okresu pośredniego, nawet jeśli byłoby ukierunkowane na przyszłe spełnienie. *Czas się wypełnił*, królestwo nadeszło w osobie Tego, który radykalnie wzywa do jego przyjęcia i uczestniczenia w nim.

Nastanie królestwa Bożego ma wymiar historyczny. Bóg wchodzi w historię ludzkości, a wejście to ma określone cechy i dokonuje się w konkretnym czasie i miejscu. Jezus z Nazaretu wraz z Jego historią jest czasem uprzywilejowanego działania Boga. Głoszenie ewangelii na ziemi palestyńskiej jest równoznaczne z obecnością samego Boga. Słowa i czyny Jezusa odsłaniają Boga, który przychodzi do człowieka na sposób ludzki i boski jednocześnie. Z jednej strony Bóg zbliża się do człowieka w Jezusie, a z drugiej człowiek, inaczej niż dotąd, może w Nim właśnie zbliżyć się do Boga. Poprzez Jezusa i w Nim, Bóg towarzyszy człowiekowi, ale nie tylko w jego indywidualnym istnieniu. Choć nie ulega wątpliwości, że Stare Przymierze jest zadatkiem Nowego Przymierza, tym razem wiecznego, to jednak nie stanowi już gwarancji przynależenia do królestwa Bożego. Jeśli dotąd Boże włodarstwo rozciągało się nad narodem wybranym, potomkami Abrahama, tak w czasach ostatecznych już nie jeden naród, ani plemię lub język nie decydują o przynależeniu do Boga. Każdy człowiek może wejść do królestwa, każdy może stać się członkiem nowego narodu, królestwa kapłanów, ludu świętego (por. 1 P 2,9). Powołanie do królestwa Bożego jest powszechne, tak jak powszechne jest głoszenie ewangelii. Ona sama zaś staje się nowym prawem wypisanym nie na tablicach, ale w ludzkim sercu. Kto przyjmuje to prawo wraz z Bogiem króluje: nad sobą, nad innymi, nad światem. Nie jest to królowanie przez wywyższenie, lecz przez uniżenie i służbę. Wzorem jest tu sam Chrystus, który w uniżeniu na krzyżu zostaje wywyższony i ustanowiony Panem całego stworzenia. *Kyrios* Jezus króluje jako ten, który służy i oddaje swoje życie za okup.

Oddanie życia jest elementem istotnym. Nie chodzi bowiem tylko o dar z siebie samego dla Boga, który przyjmuje ten dar i wynagradza w zmartwychwstaniu. Jezus oddaje swe życie za innych. Taka postawa jest manifestacją otwartości Boga. Dostęp do Niego jest możliwy dla każdego, szczególnie zaś dla tych, co zachowują wobec Niego postawę dziecka (por. Mt 11,25 i par; 18,1-4)[42]. Bóg kocha wszystkich

[42] Na temat logionu zob. J. Dupont, *Les béatitudes*, Paris 1969, t. 2, s. 143-218.

taką miłością, która prowadzi Jezusa na krzyż i do zmartwychwstania, dotykając każdego, kto zechcę tę miłość przyjąć i na nią odpowiedzieć. To w miłości odsłania się tajemnica królowania Boga, ponieważ misterium królestwa jest misterium samego Chrystusa. Każdy kto je przyjmuje, przyjmuje równocześnie łaskę Boga, przez którą może widzieć siebie w takiej relacji do Niego, jaka istnieje między Nim a Jezusem. Ta łaska to wiara, zaś królestwo Boże wypełnione w Jezusie jest największym misterium wiary wymagającym totalnego nawrócenia.

Dlaczego wiara jest tak istotna dla królestwa Bożego? Odpowiedź znajduje się w przyjęciu znaków Bożego władania nad historią i światem, czyli w cudach. To one potwierdzają obecność Boga w tym świecie, przypominając o przeszłości (por. Mt 9,33; Łk 9,9; J 7,46) i odsłaniając eschatologiczne spełnienie. Każde zwycięstwo nad ludzką słabością, duchową i fizyczną, jest zapowiedzią zwycięstwa ostatecznego, a każdy gest i każde słowo człowieka może być oddane na nowo Bogu, który chce dla człowieka dobra (por. Mt 6,25-34 i par.). Zadaniem człowieka jest poszukiwanie królestwa, tzn. poszukiwanie samego Boga. To spotkanie jest odnawiające i przemieniające – pozwala zgłębiać misterium Boga, bo kto zobaczył Chrystusa, kto uczestniczył w Jego cudach, widzi także Ojca i uczestniczy w Jego zbawczym działaniu, tzn. w wywyższeniu Syna. Zastanawiające jest, że w ewangeliach większość cudów zostaje umieszczona w pierwszej części publicznego życia Jezusa. W trakcie zbliżania się do Jerozolimy ich liczba progresywnie spada i jest tak być może dlatego, by żaden z cudów dokonanych w trakcie drogi, nie przysłonił cudu nieporównywalnego, samego zmartwychwstania. Każdy z cudów zakładał wiarę w osobę i dzieła Jezusa. Tylko w wierze można doświadczyć działania Boga w czasie zbawienia. Cuda poświadczają nadejście królestwa Bożego, a nie tylko jego mocy lub jego siły[43] i wprowadzają świat stworzony w doświadczenie Boga. Ten świat jest bowiem nie tylko stworzony przez Boga, ale od Niego zależny i Jemu podporządkowany. Ta zależność przejawia się w panowaniu człowieka, który swoją władzę nad światem otrzymuje od Boga. Z Jego woli jest panem, który ze świata może korzystać, czerpać, poznawać. Nigdy jednak nie powinien go przeceniać lub zniszczyć. Wraz z nastaniem czasów wypełnienia, człowiek zostaje odnowiony i ponownie odnajduje siebie w stworzeniu jako jego część zależna od Boga. Nowy człowiek stwarza nowy świat utrwalając w nim nowy ład i nowe prawa.

Mimo wewnętrznej nowości i spojrzenia dalej, poza to, co jest dostrzegalne zmysłami, człowiek chce widzieć króla. Tym królem jest Chrystus, który jako *Kyrios* włada nad ludźmi i światem[44]. W Nim Bóg wzywa wszystkich do swego

---

[43] Por. J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Neuchatel-Paris 1959, s. 23.

[44] U św. Jana opis pasji jest zdominowany przez temat Jezus-*Basileus*. Por. I. de la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jn 19, 13*, „Biblica" 41/1960, s. 239; A. Descamps, *Le messianisme royal dans le Nouveau Testament,* w: *L'attente du Messie*, B. Rigaux (ed.), Brugge 1958, s. 78-82.

królestwa i swojej chwały (por. 1 Tes 1,12) czyniąc ludzi jego dziedzicami (por. 1 Kor 15,50). Być dziedzicem królestwa oznacza być wezwanym do wejścia do niego, do nieustannego wyboru między grzechem a cnotą. Dziedziczenie królestwa być może nawiązuje do dziedziczenia obietnicy Abrahama, lecz już nie z przymusu lub pod jakimś warunkiem. Królestwo Boga człowiek wybiera sam, dobrowolnie w całkowitej wolności. Taka wolność gwarantuje świadomość przymierza między Bogiem a człowiekiem i ukazuje niezasłużoność otrzymanych darów, wliczając w nie samo królestwo (por. Gal 4,5-7). Ono nie jest skarbem indywidualnym, lecz wspólnotowym, we wspólnocie, w aktach tej wspólnoty staje się ono widoczne (por. 1 Kor 4,20)[45].

Wspólnota królestwa jest wspólnotą wiary skoncentrowaną na Chrystusie. Nie jest powiązana tylko więzami wewnętrznymi, lecz również zewnętrznymi. Każdy kto wyznaje, że Jezus jest Panem, tzn. że umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał, przynależy do *ekklesia*. Kościół jest w jakiś sposób królestwem Boga, choć nie w sensie definitywnym. Jest wspólnotą, która nieustannie dąży do spełnienia tegoż królestwa i jako taka jest chciana przez Boga. Nie musi być liczna, bo nie liczebność jej jest najważniejszą cechą. Kościół jest przede wszystkim święty, wolny do wszelkiej skazy, przeżywający nieustannie swoją *metanoia* i odkrywający w tym nawróceniu takie działanie Boga, które jest ostateczne, eschatologiczne[46]. Jest więc zadatkiem królestwa pomiędzy ludźmi aż do czasu paruzji, które wzrasta niewidocznie, ale permanentnie ogarniając nowe pokolenia ludzkości. Kościół nieustannie prosi o nastanie pełni tego królestwa powtarzając słowa przekazane przez samego Jezusa: *niech przyjdzie Twoje królestwo* (por. Mt 6,10 i par.) W jaki sposób ma ono przyjść? Czy tylko widzialnie jako rzeczywistość „oto tu lub oto tam" (por. Łk 17,20-23), czy też w sposób niewidzialny przekraczając niewidzialne granice grzechu i świętości, zmieniając poszczególnych ludzi (por. Rz 14,17 i J 14,23)? Na to pytanie Nowy Testament nie daje jednoznacznej odpowiedzi pozwalając późniejszej tradycji na zróżnicowane interpretacje.

Niemały wpływ na te interpretacje miało jedno rozróżnienie widoczne w dziełach św. Pawła, które nie do końca jest precyzyjne w określeniu relacji między Bogiem a Chrystusem. Pod koniec Pierwszego listu do Koryntian, apostoł szkicuje wizję powszechnego zmartwychwstania i powrotu świata do Boga. Po tych wydarzeniach nastąpi koniec,

> *gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod*

---

[45] W ten sposób katalogi grzechów nie są przedstawiane jako przeszkody na drodze do królestwa, lecz raczej jako wymagania tegoż królestwa. Por. 1 Kor 5-6 i E 5,5.

[46] Por. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh 1929, s. 244nn.

stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,24-28).

Z tego fragmentu rodzi się wrażenie, że Chrystus ma swoje własne królestwo, które na końcu czasów zniknie w królestwie Bożym[47]. W czasie do eschatologicznej pełni istnieją jeśli nie dwa królestwa – Chrystusa i Boga, to najwyżej jedno – Chrystusowe. Jednak – jak zaznaczono wcześniej – czasy ostateczne już się zaczęły, już nastało królowanie Boga, a między obietnicą i jej spełnieniem nie ma czasu pośredniego. Jest tylko wzrost w rzeczywistości ostatecznej. Jak zatem mają się do siebie oba królestwa? Kluczem wydaje się pozycja wywyższonego Chrystusa, do którego należy świat, *przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy* (1 Kor 8,6b). Poza panowaniem Chrystusa nie ma innego władania w świecie. Wszystko, co istnieje jest mu poddane, a w tym poddaniu Chrystusowi odsłania się całkowita zależność i poddanie wobec jednego Boga Ojca, *od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy* (1 Kor 8,6a). Nie ma dwóch królestw i nie ma dwóch królów. Panowanie Chrystusa rozciąga się najpierw nad człowiekiem, który już nosi w sobie zadatek życia wiecznego i który już zmartwychwstał. Do królestwa Chrystusa należą ci, którzy odrodzeni przez Niego w słowach i gestach poddają się działaniu Jego Ducha. Tenże Duch umacnia człowieka jako członka królestwa Chrystusa, a przez to wprowadza go w relację synostwa między Chrystusem a Bogiem Ojcem. Chrystus trwa w Ojcu i w to trwanie wprowadzony zostaje człowiek dzięki Duchowi. Królestwo Chrystusa jest częścią królestwa Ojca, które objawi się w całej pełni wówczas, gdy moce tego świata zostaną zwyciężone i gdy człowiek pokona w sobie samym wszystkie siły wrogie Bogu[48]. Królestwo Chrystusa jest niepełną fazą

---

[47] Takie założenie było podstawą do rozwijania koncepcji millenarystycznych opartych na tekście Ap 20,1-6. Interpretacja tego fragmentu, podkreśla to mocno R. Schnackenburg, jest jednak możliwa tylko w perspektywie całości i wszystkich przesłań Apokalipsy. *Règne et royaume de Dieu*, s. 285. Według J. Daniélou elementy millenarystyczne dwóch listów do Tesalonicznan (1 Tes 4,16-17 i 2 Tes 1,7-9) są podstawą do rozwoju wizji apokaliptycznych. *Théologie du judéo-chrétienne*, Paris – Tournai – New York – Rome 1958, s. 343. Cały sens tego rozdziału streszcza się w przesłaniu nadziei dla chrześcijan zanurzonych w wirze aktualnych wydarzeń oraz w wizji szczęścia opisanego przez proroków, tzn. w oczekiwaniu objawienia się Boga i jego panowania na historią świata. Por. P. Prigent, *L'apocalypse de saint Jean*, Genève 2000, s. 425-433. Wpływ tej koncepcji millenarystycznych na wspólnoty chrześcijańskie jest potwierdzony przez List Psedo-Barnaby, pisma Papiasza, Justyna i Ireneusza z Lyonu aż do Augustyna. Biskup Hippony idzie za Tychoniuszem, który „interprète l'Apocalypse comme signifiant la victoire du Christ dès l'incarnation. Le millenium devient alors le règne de l'Eglise chrétienne. Tichonius écrit: '(Les saints) régneront mille ans, c'est-à-dire dans le siècle présent (…). L'Eglise est destinée à régner mille ans en un siècle jusqu'à la fin du monde'". J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Fayard 1995, s. 30. Taką jednoznaczną pozycję odrzuca współczesna egzegeza. Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 285-286.

[48] Ciekawa jest uwaga J.-B. Matand Bulembat, który stwierdza, że Paweł udowadnia nasze

realizacji królestwa Bożego konieczną, by wszyscy ludzie zostali objęci Bożymi darami. Ta faza jest panowaniem Chrystusa, głoszeniem słowa o zbawieniu i znoszeniu ciężarów, by wydać owoce godne samego Boga. Jest etapem pośrednim, rozpoczętym w chwili zmartwychwstania, który władanie Chrystusa czyni niewidzialnym i widzialnym aż do paruzji. Jego kontynuacją będzie królestwo Boże i to bez żadnego rozdziału. W istnieniu obu królestw trzeba widzieć ciągłość, bo aż do końca świata Bóg sprawuje swoją władzę nad nim, przez, i z Chrystusem ukrzyżowanym[49].

Otwartą pozostaje jednak kwestia Kościoła. Czy jest on królestwem Chrystusa? Czy jest także w jakimś stopniu już królestwem Bożym? Jak określić tę realizację? Na te pytania otwarte przez Nowy Testament odpowiada tradycja kościelna, gdyż temat królestwa Bożego pozostał centralny dla wielu pisarzy i teologów. Często powracał pod wpływem sytuacji społecznej Kościoła i jego zaangażowania jako zwiastuna bliskiego zbawienia. Oczekiwanie bliskiego powrotu Chrystusa przenika myślenie teologów okresu patrystycznego, zaś związek Kościoła i królestwa wchodzi także w życie liturgiczne i modlitwę wspólnoty. Opis modlitwy eucharystycznej zachowany w Didache stwierdza:

> *Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, / Został w jedno zebrany, / Tak niech Kościół Twój* [Ojca] *aż po najdalsze krańce ziemi / Zbierze się w jednym królestwie Twoim, / Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki*![50].

III

W okresie starożytnym wypracowane zostają cztery wielkie opinie dotyczące związku Kościoła i królestwa Bożego. Pierwszą proponuje Ireneusz z Lyonu, dla którego rzeczywistość królestwa jest całkowicie przyszła. Przychodzi ona od Boga jako oczekiwana i upragniona na ziemi. W swoim głównym dziele *Adversus haereses* św. Ireneusz pisze:

> *Tajemnica zmartwychwstania i królestwa, która będzie preludium niezniszczalności, – królestwo, przez które ci, co zostaną uznani za godnych przyzwyczają się po trochu do uchwycenia Boga. Stąd konieczne jest zadeklarowanie na ten temat, że sprawiedliwi muszą najpierw, w tym odnowionym świecie, po zmartwychwstaniu po objawie-*

---

uczestnictwo w królestwie Bożym nie od paruzji Chrystusa, lecz od otrzymania przez wszystkich ludzi ciała duchowego, tzn. nieśmiertelności jako skutku transformacji. Powrót Chrystusa jest tylko momentem realizowania się takiego warunku. *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul*, Walter de Gruyter – Berlin – New York 1997, s. 116 i 261.

[49] Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 284-285.

[50] Didache 9, 4, w: *Pierwsi Świadkowie*, red. W. Zega, tłum. A. Świderkówna; przyp. M. Starowieyski, Kraków – Sandomierz 1998.

niu się Pana, otrzymać dziedzictwo obiecane przez Boga ojcom i w nim królować [...]. Sprawiedliwym jest w rzeczywistości, aby, w tym samym świecie, gdzie się męczyli i zostali doświadczeni na różny sposób pokutą, otrzymali owoc tej pokuty; aby w świecie, w którym zostali pogrzebani na skutek ich miłości do Boga, odnaleźli życie; aby w świecie, w którym znosili niewole, królowali[51].

Biskup Lyonu uważa, że dziedzictwo obiecane przez Boga Abrahamowi i jego potomstwu identyfikowane jednoznacznie z Kościołem, nie zostało dotąd spełnione na ziemi. Czeka ona bowiem na swoje pełne odnowienie[52]. Dopiero ta nowa, odnowiona ziemia stanie się miejscem królowania dla nowych ludzi, godnych tego najwyższego daru ze strony Boga. Wszystkie bowiem obietnice skierowane są do kościołów jako znaków Pana i zadatków ostatecznego zbawienia, a ich spełnienie nastąpi wraz z zebraniem tych kościołów spośród narodów[53]. Odsunięcie w czasie nastania tego królestwa nie przeczy jego faktycznemu ukazaniu się na ziemi w sposób obiektywny.

Ta opinia św. Ireneusza, całkowicie eschatologiczna, nie wywarła większego wpływu na dalszą tradycję i została zapomniana lub połączona z doktryną Orygenesa[54]. Wielki teolog aleksandryjski tworzy koncepcję naznaczoną duchowością, gdzie królestwo Boże identyfikuje się albo z dobrami duchowymi obecnymi aktualnie w duszy chrześcijanina (np. kontemplacją, poznaniem Boga, oświeceniem), albo z praktyką cnót chrześcijańskich. Chrześcijanie, zatem wspólnota Kościoła, zbawia świat przez modlitwę i ofiarę (szczególnie przez śmierć męczenników) złączoną z ofiarą Chrystusa. W świecie, w którym żyją, ich rola sprowadza się do tego, co na kartach Ewangelii przypisuje się soli i światłu.

Ludzie Boga są bowiem solą, która utrzymuje istnienie świata, a wszystkie ziemskie sprawy istnieją do czasu, gdy sól ulegnie rozkładowi. [...]

My cierpimy prześladowanie dlatego, że Bóg pozwala nieprzyjaciołom naszym dręczyć nas. Wówczas jednak, gdy Bóg zechce uwolnić nas od prześladowań, będziemy w cudowny sposób korzystać z pokoju, choćby cały świat nas nienawidził. Pokładamy więc nadzieję w tym, który rzekł: „Ufajcie, ja zwyciężyłem świat". On naprawdę pokonał świat, dlatego świat ma władzę nad nami dopóty, dopóki podoba się to jego zwycięzcy, który władzę nad światem otrzymał od swego Ojca[55].

Odwołując się do Pawłowach antytez, Orygenes przypisuje słowu „ziemia" w przepowiadaniu Jezusa znaczenie reszty ludzi, wśród których wierzący są solą. Ich wiara zachowuje świat, a kiedy jej zabraknie nadejdzie koniec świata poprze-

---

[51] Cytat za: *Contre les hérésies* V, 32, 1. Por. V, 35, 1-2; V, 36, 1-3: SC 153, Paris 1969.

[52] Por. tamże, V, 32, 2 – 33, 4.

[53] Por. tamże, V, 34, 3.

[54] Przypomnienie, że królestwo Boże jest rzeczywistością eschatologiczną nastąpi dopiero pod koniec XIX wieku, o czym w dalszej części.

[55] *Przeciw Celsusowi* VIII, 70: PSP 17/2, Warszawa 1977.

dzony głodem i plagami. Światłem świata są chrześcijanie we wspólnocie Kościoła. Oświecają oni świat aż do dnia chwalebnego powrotu Chrystusa. Jego przyjście wypełni Rdz 49,10 jak również prorockie zapowiedzi o cierpiącym słudze Jahwe, aby wszystkie narody zobaczyły króla przybyłego w uniżeniu. Tym królem jest dla Orygenesa Jezus, lecz Jego królewskość nie została rozpoznana przez Żydów[56]. Odtąd należy ona do tych, którzy przepowiadają królestwo Boże i jego przyjście oraz do tych, którzy żyją obietnicami błogosławieństw. Królestwo Boga należy do tych, którzy wybierają Chrystusa przeciwko *księciu tego świata*. Komentując Rz 5,17, Orygenes stwierdza:

> *Gdyby z darem rzecz miała się tak samo jako z przestępstwem, to Apostoł powiedziałby, że jak przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, tak też przez sprawiedliwy uczynek jednego życie zakróluje z powodu jednego Jezusa Chrystusa. Tymczasem powiada teraz, „że przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, nad tymi zaś, którzy otrzymują obfitość łaski i dar sprawiedliwości," nie tylko śmierć już nie króluje – co jest zaiste dowodem niemałej łaski – lecz również udzielone im zostaje podwójne dobro: pierwsze, że zamiast śmierci króluje nad nimi życie, Jezus Chrystus, i drugie, że oni sami także królować będą z powodu jednego Jezusa Chrystusa. Skoro tedy spływają na nich te niezbędne dobra, polegające na tym, że ludzie uchodzą spod królowania śmierci i zamiast niej króluje nad nimi życie, a także, iż sami królują w życiu z powodu jednego Jezusa Chrystusa, jasne się staje, dlaczego „z darem rzecz ma się inaczej niż z przestępstwem [….].*
>
> *Lecz zapytasz: Nad kim królować będą ci, o których Apostoł powiedział, że będą królować w życiu z powodu jednego Jezusa Chrystusa? Moim zdaniem wskazał, że królowanie śmierci rozciąga się na tych, których przez grzech uczyniła swymi poddanymi, i tak samo pouczył, że królowanie tych, którzy otrzymują obfitość łaski i dar sprawiedliwości z powodu jednego Jezusa Chrystusa, rozciągać się będzie na tych, którzy przez wykształcenie stają się poddanymi królestwa Bożego i, że tak powiem, okażą się zdolni do przyjęcia mądrości, sprawiedliwości i życia, które jest w nich i dzięki któremu królują. […]*

---

[56] Królestwo i królewskość Jezusa są często wspominane przez Orygenesa, który „essaie de manifester leur nature propre. Les Mages recherchent le Roi des Juifs, sans savoir ce qu'est son royaume, et ils lui offrent de l'or comme à un Roi. Hérode s'effraie de sa royauté, car il la comprend comme une royauté de ce monde. La femme de Zébédée la représente de même, lorsqu'elle demande que ses fils soient assis à la droite et à la gauche du Sauveur dans son royaume. A la Transfiguration Moïse et Elie entourent Jésus comme des licteurs le Roi. L'entrée triomphale dans Jérusalem le jour des Rameaux, c'est la venue du 'roi juste, sauveur et doux'. Jésus est roi par sa passion et sa croix et cela manifeste clairement tout ce qui le sépare d'un roi terrestre. Devant Pilate il s'affirme comme le roi de tous les hommes et sa royauté est l'objet des moqueries des soldats. Elle est affirmée cependant par l'inscription mise sur la croix. A plusieurs reprises il est fait allusion à la parabole des mines, à ses concitoyens qui ne veulent pas qu'il règne sur eux et envoient une délégation derrière lui sans but". H. Crouzel, „*Quand le Fils transmet le royaume à Dieu son Père": interprétation d'Origène*, „Studia Missionalia" 33/1984, reedit. w: *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990, s. 361.

Ponieważ jednak stwierdziliśmy, że śmierć królowała do czasu przyjścia Chrystusa, który jest życiem, Apostoł zaś powiedział, że Chrystus przyszedł nie tylko po to, aby pokonać śmierć, lecz również po to, by [pokonać] tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to znaczy diabła, przeto pragnąłbym zastanowić się, kto króluje w czasie pośrednim, to znaczy do momentu, aż wypełni się zapis: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu." […] Jeśli zaś powiedzielibyśmy, że w niektórych ludziach króluje Chrystus, czyli życie, a w innych śmierć, to gdzie znajdziemy ludzi, w których życie króluje tak, że królestwo śmierci nie ma nad nimi władzy, to znaczy takich ludzi, którzy są zupełnie bez grzechu?

Moim zdaniem zapis ten dotyczy raczej przyszłego królestwa i wypełni się tam, gdzie, jak powiedziano, „Bóg jest wszystkim we wszystkich". Dlatego też otrzymujemy pouczenie, abyśmy w modlitwie Pańskiej mówili: „Przyjdź królestwo Twoje", tak jakby ono jeszcze nie przyszło, a sam Pan na początku swego nauczania nie mówi: „Przyszło królestwo niebieskie", lecz: … bliskie jest królestwo niebieskie. Powiedziałbym, że obecny czas wydaje się raczej czasem wojny niż królowania: przez tę wojnę dążymy do przyszłego królestwa, chociaż już podczas tej wojny mówimy, że Chrystus króluje – ponieważ już w pewnym stopniu królestwo śmierci jest ograniczone… […] Zdanie: „Trzeba bowiem, aby królował znaczy: aby przygotowywał królowanie". […]

A ci, którzy chcą królować w życiu z powodu Jezusa Chrystusa, muszą walczyć dopóty, aż zostanie pokonany ostatni wróg, śmierć. Również gdy chodzi o obfitość łaski i dar sprawiedliwości, trzeba wiedzieć, że owego królowania, o którym powiedzieliśmy iż istnieje przygotowane przez wojnę, nie osiąga ten, kto uzyskał tylko jedną łaskę, to znaczy zyskał uznanie przez jeden tylko uczynek: żąda się od niego obfitości łaski, zgodnie ze słowami Apostoła: … „pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną". Podobnie też modli się za tych, których wykształcił: „Łaska wam i pokój niech będzie udzielone obficie". Łaska zatem rozwija się i jest obficie udzielana, jeśli nasza mowa sama jest przyprawiona solą łaski, a działamy w łasce pokory i prostoty, i wszystko, co robimy, robimy dla chwały Bożej[57].

Zastanawiając się nad naturą tego królestwa, Orygenes podkreśla, że nie jest ono możliwe do pogodzenia z królestwem grzechu i szatana. Z tego powodu dzieli ludzkość na dwie grupy. Pierwszą tworzą ci, którzy nie są rządzeni przez złego i są poddani Słowu Bożemu[58]. Do drugiej należą ci, którzy ulegli przyjemności i są kierowani przez grzech. Ostatecznie Orygenes dopuszcza istnienie

---

[57] *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* V, 3: PSP 57/1, Warszawa 1994.

[58] Wyjaśnienie związku między człowiekiem a Chrystusem zostaje ukazane w doktrynie obecności Chrystusa w duszy człowieka poprzez cnoty. Jezus, który na kartach Nowego Testamentu nosi różne tytuły jest również w sposób alegoryczny opisany w Starym Testamencie, gdzie nosi nazwę Mądrości, Sprawiedliwości, Królestwa. Każdy z tych tytułów jest w pewien sposób obrazem nieba. Zatem Jezus jest również cnotami, a każda z nich jest królestwem niebios. To królestwo zbliża się do człowieka jako skutek naszych gestów, działań i dyspozycji. Por. *Komentarz do Ewangelii wdług Mateusz* 14,7, przekł. K. Augustyniak: ŹMT 10, Kraków 1998 i *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 12,14. Królestwo jest wewnątrz człowieka i sugeruje modlitwę, aby się wypełniło, dla lepszego poznania go i życia w nim. Por. *Explication du Notre Père dans Origène*, *La prière*, Paris 1977, s. 80-82.

dwóch królestw: Chrystusa i Antychrysta. Podział tych królestw nie przebiega jednak po linii widzialny – niewidzialny, lecz po linii wyboru za lub przeciw Chrystusowi[59]. Tak silny chrystocentryzm Orygenesa prowadzi go do stworzenia pojęcia *autobasileia*[60], którym określa związek Chrystusa i królestwa. Syn Boży jest królestwem Boga we własnej osobie, co sprawia, że zakres królestwa Chrystusa i królestwa Ojca wzajemnie się pokrywają, przynajmniej częściowo.

Istotny jest problem powiązania królestwa Bożego z Kościołem. Gdyby chodziło tylko o królestwo Chrystusa, można by ten związek oprzeć na idei ciała mistycznego. Orygenes nie waha się, gdy idzie o taką identyfikację, a przez to odnosi Kościół do królestwa Bożego. Ich relacja czasami przypomina odzyskiwanie jednego przez drugie, a czasami – w przeważającej części – nie jest taka wzajemna. Powodem jest sam Kościół, który w każdej chwili swego istnienia może być czysty i nieczysty, święty i grzeszny, tak jak Rahab lub Maria Magdalena. Zakres królestwa Bożego pokrywa się z Kościołem, ale nie jest przez niego w żaden sposób ograniczony[61].

Trzecim wielkim nurtem poszukiwań związku królestwa Bożego i Kościoła jest myśl Euzebiusza z Cezarei. Tym, co zajmowało go całe życie, to wizja Kościoła, którą przedstawia jako apologeta. Sukcesy Kościoła i jego zwycięstwa są dziełem Boga[62], wszystkie porażki są aktami działania mocy diabelskich. Jako

---

[59] Por. *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 16,5; *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* V, 6.

[60] „Podobne jest – mówi – królestwo niebieskie itd. Jeśli podobne jest do króla, który jest taki sam i takie rzeczy czyni, to kogo należy wymienić, jeśli nie Syna Bożego? Sam bowiem jest królem niebios i jak jest samą mądrością (*autosofia*), samą sprawiedliwością (*autodikaiosune*) i samą prawdą (*autoaletheia*), tak też zapewne jest samym Królestwem (*autobasileia*) – królestwem należącym nie do kogoś z tych, co są na dole, ani części tych, co są w górze, lecz wszystkich tych, którzy są w górze, a którzy nazwani zostali niebiosami. Jeśli zaś zapytasz, w jaki sposób do nich należy królestwo niebios, możesz odpowiedzieć, że należy do nich Chrystus, ponieważ jest samym królestwem (*autobasileia*)". *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 14,7. Tekst grecki za: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Origenes_PG%2011-17/Commentarium%20in%20evangelium%20Matthaei_.pdf (dostęp: 27.10.2011). Możliwe jest, że Orygenes zaczerpnął tę ideę od Marcjona a zachowaną u Tertuliana w *Adversus Marcionem* 4, 33, który stwierdza: „In evangelio est Dei regnum Christus ipse". Cytat za: K.L. Schmidt, *Royaume, Eglise, Etat et Peuple: relation et contraste*, RHPR 18/1938/2, s. 51. Por. również H. Crouzel, dz. cyt., s. 364-368. W *Komentarzu do Ewanglii według Mateusza* 10,5 wyjaśnia, że królestwo niebieskie określa albo Pisma, albo samego Chrystusa.

[61] Nurt mistyczno-duchowy nie będzie zbyt mocno rozwijany w późniejszych okresach z wyjątkiem dzieł pobożnościowych. Przykładem może być Jan Kasjan, który królestwo identyfikuje z kontemplacją, z życiem ofiarowanym Bogu, w jakim królują takie wartości jak czystość, ubóstwo i dziewictwo. Wszystkie te cnoty przygotowują na odnowienie stworzenia naznaczonego skutkami grzechu pierworodnego oraz na powrót Chrystusa w chwale. Por. *Conférences* I-VII, SC 42, 1, 13, Paris 1955, s. 90-93. Idea królestwa cnót jest klasyczna I dobrze znana u pisarzy średniowiecza. Por. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris 1959, s. 113.

[62] Ciekawe są w tym względzie uwagi H. von Campenhausena, który stwierdza, iż Euzebiusz „voit en Dieu une réalité absolue et transcendante et considère que le but suprême de la piété

uczeń Orygenesa, Euzebiusz nie przekreśla idei królestwa duchowego. W *Historii Kościelnej* przytacza w opisie przesłuchania potomków Judy zdanie:

> *Zapytani zaś o Chrystusa i królewskość Jego, jakieby ono było, i gdzie i kiedy się zjawi, odrzekli, że nie jest z tego świata, ani z tej ziemi, ale że jest niebieskie i anielskie, że się urzeczywistni na końcu świata, kiedy On przyjdzie w chwale i sądzić będzie żywych i umarłych, i każdemu odda według czynów jego*[63].

Głoszenie takiego królestwa należy do istoty przepowiadania Ewangelii, ale jest skutkiem nie działania ludzkiego tylko Ducha Świętego[64]. Apostołowie byli siewcami ziaren zbawienia, które identyfikuje się z królestwem Bożym, zaś jego świadkami byli sami męczennicy[65]. Opcja zmienia się zupełnie w *Demonstratio evangelica.* Jeśli dotąd królestwo miało wymiar duchowy, teraz staje się doczesne, związane ze światem i władaniem Boga nad narodami. Taki sposób ujęcia jest dla Euzebiusza oczywisty i nie wymaga komentarzy. Bóg ustala swe królestwo w tym świecie poprzez porządek narodów, które mu służą[66]. Zdobycie tych narodów jest dziełem Chrystusa[67], ale utwierdza się i rozprzestrzenia poprzez każdego cesarza. Pierwszym wśród nich, ideałem i wzorem dla późniejszych władców jest Konstantyn Wielki. Wraz z nim nastąpiła dla Kościoła nowa epoka, czas ostateczny, czas triumfu. Od oczekiwania Kościół za czasów Konstantyna przechodzi do spełnienia, zaś zwycięzca polityczny zdaje się rzeczywiście przynosić światu zbawienie[68]. Całe dzieło *De Vita Constantini* jest wielkim uwielbieniem cesarza i jego zasług dla Kościoła, a w konsekwencji wychwalaniem związku między Kościołem a cesarstwem. *Cesarz, posłaniec Boga, wyzwoliciel, pojawił się po długiej męczarni niezgody i prześladowań, jest zwiastunem Boga w tym świecie. Jego suwerenność ziemska jest obrazem ziemskiej władzy i królestwa*

---

chrétienne consiste dans la renonciation au monde par l'ascèse parfaite et l'adoration de l'Etre divin. Cette noble tâche cependant incombe avant tout aux prêtres de l'Eglise et à ses chefs spirituels qui, en suppléant au commun des fidèles, satisferont à ce devoir par leur pureté et leur esprit de sanctification. Cette fonction de suppléance suffit à toutes les exigences de l'idéal ascétique. Celui-ci, au fond, se trouve 'au-delà' des possibilités 'd'une vie humaine normale'. Il ne peut donc être qu'une exception. La majorité des chrétiens trouve son devoir dans ce monde-ci, tout en ayant part au salut et à la doctrine salutaire de l'Eglise. Dieu a 'manifestement' protégé 'd'en haut' son Eglise contre toutes les attaques démoniaques de ses ennemis et l'a conduite à la victoire et au triomphe, elle qui est lumière des nations". *Les Pères grecs*, Paris 1963, s. 85-86.

[63] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* III, 20, 4, Poznań 1924.

[64] Por. tamże, III, 24, 3.

[65] Por. tamże, III, 37, 2; VIII, 13, 1-2; *Demonstratio evangelica* V, 14 za: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/demonstration4.htm (dostęp: 28.10.2011). Euzebiusz nazywa męczenników „żołnierzami królestwa Chrystusowego". *Historia Kościelna* VIII, 4, 3.

[66] Por. *Historia Kościelna* II, 1, 6, 8.

[67] Por. tamże II, 2, 13 i 28.

[68] Por. H. von Campenhausen, dz. cyt., s. 90.

Chrystusa, zapowiedzianego przez Biblię. Ostateczny porządek jest w końcu ustalony: „Bóg sam, wielki król, z nieba wyciągnął do niego swą prawicę, i dał mu zwycięstwo nad wszystkimi jego przeciwnikami i wrogami aż do tego dnia". Ten cesarz kochany przez Boga jest filozofem, wzorem wszelkiej pobożności; ucieleśnia wszystkie cnoty królewskie, godność, piękno, siłę, kulturę, wrodzoną inteligencję i boską mądrość[69].

Euzebiusz identyfikuje Kościół, który jest królestwem Bożym z widzialną instytucją państwa na ziemi. Taki krok prowadzi do zaakceptowania tegoż królestwa i jego widzialności w takim lub innym programie lub strukturze politycznej[70].

Autorem ostatniego nurtu, całkowicie eklezjalnego, jest Augustyn. Identyfikuje on na ziemi *basileia* z Kościołem, a wpływ na nią miała zmiana sceny politycznej. Kościół nie był już prześladowany i mniej było męczenników. Sto lat po edykcie Konstantyna Rzym zostaje zdobyty w 410 r. przez barbarzyńców na czele z Alarykiem. Biskup Hippony stawia sobie pytanie o rolę, jaką Kościół odgrywa w tych wydarzeniach: czy jest za nie odpowiedzialny przez swe własne słabości i grzechy? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zwraca się do przeszłości i stwierdza, że ideał chrześcijański państwa wynika z relacji między niebiańskim cesarzem a władcą ziemskim:

> *[...] Cesarz jest królem dla ludzi w sprawach doczesnych, ale od boskich jest inny król. Inny jest król życia doczesnego, inny wiecznego. Inny ziemski, inny niebieski. Ziemski jest zależny od niebieskiego, który jest ponad wszystkim*[71].

Przez miłość do Boga, chrześcijanie są zobowiązani do posłuszeństwa władcy ziemskiemu, lecz nigdy nie powinni go plasować ponad jedynego Boga. Podobnie jak Chrystus oddzielił rzeczy należące do cezara od tych, które należą do Boga, tak chrześcijanie nigdy nie powinni mieszać tych dwóch porządków. Augustyn przeczy jakoby chrześcijanie byli odpowiedzialni za upadek cesarstwa, zaś w swym dziele *O państwie Bożym* rozwija ideę współistnienia w świecie dwóch przeciwnych elementów: jednym jest państwo ziemskie, drugim państwo Boże, którym jest lud o podwójnym pochodzeniu: od Kaina i od Abla[72]. Wszyscy ludzie są częścią jednego lub drugiego, będąc przeznaczonymi do potępienia lub zbawienia. Samo społeczeństwo nie miesza się z państwem ziemskim, Kościół nie miesza się także z państwem Bożym. Możliwe jest, zdaniem Augustyna, że w społeczeństwie są tacy, którzy są przeznaczeni do zbawienia a nie należą do

---

[69] Tamże.

[70] Por. B.T. Viviano, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992, s. 74-84; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris 1990, t. I, s. 784-785.

[71] Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 55, 2: PSP 38, Warszawa 1986.

[72] *O państwie Bożym* XV, 1, 2; XIX, 13, 24, Warszawa 1977.

Kościoła, tak jak i możliwe jest, iż w Kościele są ludzie nieprzeznaczeni do zbawienia. Oba państwa się mieszają ze sobą i wzajemnie przenikają.

Czym jednak jest Kościół w tej wizji? Augustyn utrzymuje, że Kościół zbliża się do państwa Bożego i że razem mają pewną więź, niewidzialną dla ludzi, lecz realną dla Boga. To jest tajemnica wspólnoty świętych, *communio sanctorum*. Państwo Boże ma swoje własne granice, oczywiście duchowe i oparte na wierze oraz jest królestwem Chrystusa. To królestwo ożywiane jest przez wiarę, rozciąga się na wszystkich ludzi wierzących i żyjących wiarą i odsyłające wciąż do Chrystusa: tam, gdzie jest wiara, króluje Chrystus, tam, gdzie jest to królowanie, istnieje królestwo Chrystusa:

> *[...] Lata te niewątpliwie trzeba pojmować w ten sam sposób, to jest jako lata obecnych czasów, czasów pierwszego przyjścia Chrystusa. Prócz bowiem tamtego królestwa [...], jeśliby w jakiś inny, całkowicie różny sposób święci Jego [...] nie królowali z nim już teraz, to z całą pewnością Kościół nie nazywałby się obecnie królestwem Jego albo Królestwem niebieskim. Wszak bądź co bądź w tym czasie kształci się ów pisarz, który ze skarbca swego dobywa rzeczy nowe i stare, a o którym była mowa wyżej; i właśnie z Kościoła będą żeńcy owi zbierali kąkol, któremu pozwolono rosnąc aż do żniwa razem z pszenicą. Wykładając to, Chrystus powiada tak: „Żniwem jest koniec świata, żeńcami zaś są aniołowie. Jako tedy zbierają kąkol i w ogniu go palą, tak też będzie przy końcu świata. Pośle Syn Człowieczy aniołów swoich, którzy z Królestwa Jego pozbierają wszystkie zgorszenia". Czyżby z tamtego królestwa, gdzie żadnych zgorszeń nie ma? A więc pozbierają z Jego Królestwa, którym tu na ziemi jest Kościół. Mówi on też: „Kto by przestąpił choćby jedno z tych najmniejszych przykazań, których nauczał ludzi, będzie zwany najmniejszym w Królestwie Niebieskim. Kto by zaś je wypełniał i tak nauczał, będzie zwany wielkim w Królestwie Niebieskim". Powiada, że obydwaj znajdują się w Królestwie Niebieskim: i ten, kto nie dopełnia przykazań, których naucza (przestąpić bowiem oznacza nie zachować, nie dopełniać), i ten, kto dopełnia i naucza czynić to samo; lecz tamtego zowie najmniejszym, tego największym. [...] Inaczej więc rozumieć trzeba Królestwo Niebieskie, w którym znajdują się obydwaj, czyli i ten, kto przekracza zasady, jakich naucza, i ten, kto ich przestrzega, choć pierwszy jest tam bardzo mały, a drugi wielki; inaczej zaś mówi się o takim królestwie niebieskim, do którego wchodzi tylko ten, kto postępuje zgodnie z głoszonymi zasadami. Tam przeto, gdzie znajdują się oba rodzaje ludzi, mamy Kościół taki, jaki jest obecnie; tam natomiast, gdzie znajduje się tylko drugi rodzaj, mamy Kościół taki, jaki będzie wtedy, gdy nie znajdzie się w nim żadnego złego człowieka. I teraz zatem jest Kościół królestwem Chrystusa i Królestwem Niebieskim*[73].

Koncepcja Augustyna jest naznaczona neoplatonizmem przynajmniej w nadaniu sferze duchowej wyższej wartości niż to, co materialne. Królestwo Boże jest rzeczywistością duchową, podobną do tej, jaką opisywał Orygenes. Jednak to

---

[73] *O państwie Bożym* XX, 9, 1. Por. *Dictionnaire de la spiritualité*, kol. 1057.

królestwo ma dwie fazy: jedną już trwającą na ziemi i drugą, która nastąpi po przyjściu Chrystusa i oddzieleniu świętych od grzeszników. W jednej i drugiej fazie królestwo to jest tożsame z Kościołem, w pierwszej naznaczonym grzechem, w drugiej już tylko świętym[74].

Po wizjach biskupa Cezarei i biskupa Hippony, chrześcijanie stanęli przed alternatywą: albo utożsamienie Kościoła i królestwa w wizji imperialnej, albo ta sama identyfikacja w formie eklezjalnej. Obie na przestrzeni wieków się przenikały, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie[75], obie często prowadziły do nadużyć lub były bardzo jednostronnie interpretowane. Jednak to propozycja Augustyna zdobyła większe poparcie i przetrwała do XX wieku w postaci oficjalnych eklezjologii. Wystarczy zacytować dwa dokumenty, dwóch różnych i niebliskich sobie papieży, których sformułowania są jednoznaczne:

> *Gdy rodzaj ludzki, stając się ofiarą nienawiści szatana, nieszczęśliwie odpadł od swego Stwórcy i Dawcy wspaniałych darów, podzielił się wtedy na dwa obozy, różniące się między sobą i wzajemnie sobie nieprzyjazne; jeden z nich bezustannie walczy w obronie prawdy i cnoty, drugi natomiast walkę prowadzi o to, co się cnocie i prawdzie przeciwstawia. Pierwszy to Królestwo Boże na ziemi, to jest Kościół Jezusa Chrystusa, ci zaś, którzy chcą całym sercem do niego należeć, powinni z gotowością i poddaniem rozumu i woli służyć Bogu i Jego Jednorodzonemu Synowi. Drugi obóz – to królestwo Szatana, pod którego władzą i panowaniem znajdują się wszyscy, co naśladując zgubny przykład swego przywódcy i pierwszych rodziców, odmawiają posłuszeństwa wiekuistemu prawu Bożemu i, wzgardziwszy Bogiem, pracują – zapamiętale – przeciw Bogu. […]*
>
> *Wśród tak bliskich zagrożeń, wśród tak zuchwałych i uporczywych napaści na chrześcijaństwo jest Naszą powinnością odsłonić niebezpieczeństwo, wskazać nieprzyjaciół i z całą mocą stawić opór ich zamiarom i podstępom, aby wieczną śmiercią nie ginęli ci, których zbawienie Nam jest poruczone, aby królestwo Jezusa Chry-*

---

[74] W klasycznej już biografii Augustyna, P.R.L. Brown pokazuje zależność myśli Augustyna na temat Kościoła od kontrowersji z donatystami. Autor stwierdza: „ However, such a rapidly expanding church could never claim to be 'holy' in any sense that was immediately apparent. Here the Donatists could appeal to the obvious. If the church was defined as 'pure', if it was the only body in the world in which the Holy Spirit resided, how could its members fail to be 'pure'? Augustine, however, was a man steeped in Neo-Platonic ways of thought. The world appeared to him as a world of 'becoming', as a hierarchy of imperfectly-realized forms, which depended for their quality, on 'participating' in an Intelligible World of Ideal Forms. This universe was in a state of constant, dynamic tension, In which the imperfect forms of matter strove to 'realize' their fixed, ideal structure, grasped by the mind alone. It was the same with Augustine-s view of the Church. The rites of the church were undeniably 'holy', because of the objective holiness of a Church which 'participated' in Christ. The 'true church' of Augustine is not only the 'body of Christ', the 'heavenly Jerusalem', it is also deeply tinged with the metaphysical ideas of Plotinus; it is the 'reality', of which the concrete church on earth is only an imperfect shadow". *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 221-222.

[75] Pewne jej elementy można znaleźć w polityce wschodniej niemieckich cesarzy. Por. Y.-M.J. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, s. 51-55.

stusa Naszej pieczy powierzone nie tylko trwało i pozostało nienaruszone, lecz aby wciąż wzrastając rozszerzało się po całym świecie[76].

Owszem, w obecnych warunkach zwłaszcza, trzeba zwrócić uwagę na tych ojców i matki rodzin, a także na rodziców chrzestnych i na wszystkich w ogóle świeckich ludzi, którzy pomagają hierarchii kościelnej w rozszerzaniu Królestwa Boskiego Odkupiciela, aby pamiętali o tym, że choć często tylko podrzędne to jednak czcigodne w społeczności chrześcijańskiej zajmują miejsce i że przy łasce i pomocy Bożej mogą również dojść na szczyty świętości, która według obietnic Pana Jezusa, nigdy nie wygaśnie w Kościele świętym[77].

IV

Ogromna zmiana w podejściu do tematu nastąpiła dopiero pod koniec XIX wieku wraz z publikacją niewielkiego dzieła Johannesa Weissa w 1892 r. zatytułowaną *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Ten niemiecki egzegeta stawiał sobie za cel zbadanie prawdy historycznej pism Nowego Testamentu w środowisku i w czasie, w jakim powstawały. Główna teza Weissa sprowadziła się do

---

[76] Leon XIII, *Humanum genus*, za: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/humanum_genus/hg.php (dostęp: 29.10.2011).

[77] Pius XII, *Mystici Corporis Christ* 15, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html#m1-2 (dostęp: 29.10.2011). W Polsce powojennej kard. A. Hlond w jednym z pierwszych swoich przemówień głosi: „Wśród zagród kwiecistych i pól zielonych witała mię odświętnym słowem dusza polska, objawiając się w tej porywającej prawdzie, która się wtedy wypowiada, gdy człowiek z wewnętrznego natchnienia i bez przymusu przemawia. Szczere dno duszy polskiej wyraziło się tak pierwotnie, tak swojsko, tak barwnie jak gdyby poezja naszej malowniczej wiosny. Myśl lśniła się błyskami wiecznej prawdy jakby prześwietlona promieniami Ducha św. Były to wypowiedzi wiary, oddania, zaufania. Brzmiała w nich wieczna tęsknota serca człowieczego za czymś lepszym i wyższym, wołanie o błogosławieństwo Królestwa Bożego, które Kościół buduje i do końca wieków budować będzie. (…)

Kiedy między wami stanąłem jako wasz pasterz, kiedy odbierałem od was, kochani kapłani, kanoniczny hołd posłuszeństwa, całując wasze dusze kapłańskie i ten wieczny znak kapłaństwa, z którym staniemy na sądzie bożym, uświadomiłem sobie, że ta Warszawa, którą mi Bóg jako mistyczną oblubienicę wyznacza, to jakieś wielkie wezwanie, największe posłannictwo mego życia, zapowiedź czegoś ogromnego, co tu w sercu Rzeczypospolitej mamy spełnić i przeżyć. A tą wielkością jest Królestwo Boże w duszach polskich i życiu narodu. (…)

Do was zaś, moi ukochani diecezjanie Metropolii Warszawskiej, zwracam się z wyrazem podziwu, żeście wśród najtragiczniejszych powikłań ostatnich lat na tym ośrodkowym szańcu polskości wytrwali w obronie polskiego życia i honoru oraz swobód wierzącej duszy narodu. Czerpiąc niepokonane energie z bogactwa darów złożonych w duszy polskiej, dowiedliście wśród lawiny ognia i walących się gmachów, że Warszawę tylko sercem zdobyć można. Nie pokona tej stolicy gwałt. Ona roztwiera się jedynie w sercu, które się bez zdrady do niej przytuli i zdatne jest odczuć godność jej dumy. Odbudowujcie Warszawę jako świętość narodu. W łączności z kapłanami gruntujcie tu ducha Chrystusowego, bo Królestwo Boże jest duszą narodów. Ludy nie ożywione Królestwem Bożym zamieniają się w trupy". *Przemówienie Królestwo Boże w duszach ludzkich*, Warszawa 30 maj 1946 za: http://www.tchr.org/hlond/www/druki/admortem/s1948.htm (dostęp: 28.10.2011).

zobiektywizowania idei królestwa Bożego. Nie było ono dla Jezusa czymś subiektywnym i duchowym, czymś ukrytym i osobistym. Wręcz przeciwnie, Jezus identyfikował królestwo Boże z królestwem mesjańskim i to jako rzeczywistość obiektywną, niezależną od człowieka, do której można wejść, mieć udział i jej podporządkować całe życie. Uczniowie mogą modlić się o nadejście królestwa, ale sami niewiele mogą w jego ustanowieniu. Ono przychodzi od Boga, bo tylko On może je zapoczątkować i utwierdzić, a jako dar ma wymiar eschatologiczny, ostateczny. Nie jest jednak rzeczywistością całkowicie przyszłą, a przynajmniej nie odległą w czasie. Jezus zdawał sobie sprawę z bliskości królestwa Bożego, zaś w kolejnych wydarzeniach swego życia dostrzegał związek między tym królestwem a Jego osobistą śmiercią na krzyżu. Królestwo Chrystusa poddane jest suwerennej władzy Boga i na ziemi oddane jest Jemu oraz nowemu ludowi złożonemu także z pogan[78]. Taka idea królestwa Bożego nie przekreśla zupełnie koncepcji eklezjalnej, ale i nie ogranicza jej tylko do wysiłków ludzkich, a ściślej jeszcze do wysiłków hierarchii kościelnej. Chodzi o cały Kościół, o każdego ucznia Chrystusa, któremu już dano uczestnictwo – częściowe – w tej eschatologicznej rzeczywistości, a którego wysiłek powinien skupiać się na modlitwie o nadejście jej pełni, tak by wszyscy ludzie poznali jedynego Boga jako Pana.

Jeśli Weiss przedstawia swe tezy jako protestant, po stronie katolickiej niemałe zamieszanie spowodował Alfred Loisy ze swą niewielką publikacją *L'Évangile et l'Église* z 1902 roku. Swoje dzieło Loisy tworzy jako odpowiedź na postulaty A. Harnacka skupiające się na pięciu tematach: królestwa niebios, Syna Bożego, Kościoła, dogmatu i kultu[79]. Bez wątpienia Jezus uczynił z idei królestwa Bożego główny temat swego nauczania. Była to rzeczywistość przyszła, do której należało się przygotować. W Starym Testamencie pod tą ideą – zdaniem Loisy – kryło się eschatologiczne oczekiwanie na zmianę porządku w świecie (nastąpi jego koniec) i zastąpienie porządku rzeczy niedoskonałych, tzn. aktualnych. W Nowym Testamencie perspektywa ta zostaje zastąpiona przez koncepcję religijną i moralną niepozbawioną zupełnie elementów eschatologicznych. Pojęcie królestwa Bożego wyraża wielką nadzieję, która konstytuuje samą istotę Ewangelii. Chodzi o nadzieję wspólnotową, obiektywną i nieograniczoną tylko do świętości wierzącego i miłości do Boga. Ma wymiar zarówno duchowy, moralny, fizyczny oraz przyszły, i w tym ostatnim aspekcie zawiera odnowienie świata oraz człowieka w sprawiedliwości i wiecznym szczęściu. Nadejście królestwa nie jest jednak odległe, gdyż jego antycypacją jest samo głoszenie Ewan-

---

[78] Por. J. Weiss, *Jesus's Proclamation of Kingdom of God*, Chico 1985, s. 129-136. Weiss mocno podkreśla związek między głoszeniem królestwa Bożego przez Jezusa a sądem, w którym główną rolę będzie miał sam Bóg. To On ustanowi swe królestwo i po zniszczeniu zła, rozumianego także jako zniszczenie świata, przejmie pełną władzę oraz sąd w nowym świecie.

[79] Por. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris 1994, s. 175. Na temat reakcji zob. s. 178-180 oraz P. Guerin, *La pensée religieuse d'Alfred Loisy*, RHPR 37/1957/4, s. 304-316.

gelii przez Jezusa wraz ze znakami towarzyszącymi nauczaniu (cuda). Zanim nastanie królestwo obiektywne i doskonałe, istnieje ono subiektywnie i niedoskonale w duszy człowieka, człowieka na wzór Boga: przebaczającego i kochającego. Ostatecznie Loisy utrzymuje, że idea królestwa Bożego u Jezusa nie odbiega od tej, jaką mieli prorocy. Nie ma też konfliktu między królestwem, które nadejdzie, a tym, które już jest, jeśli temu ostatniemu nie nadaje się charakteru absolutnego, o którym milczą ewangelie.

Największe jednak zdziwienie wywołuje stwierdzenie: *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue*[80]. Mimo wcześniejszych uwag o ciągłości Kościoła w historii między poszczególnymi etapami jego rozwoju; mimo uznania rozwoju wspólnoty uczniów wokół Jezusa w kierunku ówczesnej formy papiestwa, Loisy przekreśla wszelką identyfikację królestwa Bożego i Kościoła. Jedynym punktem wspólnym może być tylko osoba Jezusa, głosząca ewangelię i związana z Kościołem, w którym Loisy dostrzega wyłącznie instytucję społeczną.

Długi proces akceptowania myśli Weissa w egzegezie i teologii systematycznej został zapoczątkowany[81]. Dokonał się stopniowo zarówno po stronie protestanckiej, jak i katolickiej. Ta ostatnia znalazła swój najlepszy wyraz w dziele R. Schnackenburga *Gottes Herrschaft und Reich: eine biblisch-theologische Studie* opublikowanym w 1959 roku. W szeroko zakrojonych badaniach nad tekstami Starego i Nowego Testamentu oraz judaizmu, niemiecki teolog dochodzi do wniosku, że królestwo Boże jest ostatecznie skoncentrowane na Chrystusie i ma wymiar religijny[82]. Nie identyfikuje się, jak chciał Augustyn, z Kościołem na ziemi.

> *Zgromadzenie wspólnoty zbawienia jako takiej nie stało się więc w żaden sposób wyłącznie odpowiedzią na niewierność Żydów, lecz, przeciwnie, jest ona założona przez królestwo, które przychodzi. Królowanie w swej formie ostatecznej, będzie wykonywane przez Boga, nie tylko ogólnie 'na świecie' lub na przemienionej ziemi, lecz bardzo konkretnie nad jego ludem wybranym, do którego oczywiście inne ludy (pogańskie) również muszą przyjść się złączyć*[83].

---

[80] A. Loisy, *L'Evangile de l'Eglise*, Paris 1904, s. 155. Warto przytoczyć kilka dodatkowych zdań z otoczenia tego cytowanego: „Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Eglise comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger encore à sa pensée et à son enseignement authentiques, c'est l' idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu. On a vu que l'Evangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société. Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Evangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion".

[81] W sumie trwało to około 70 lat, gdyż za moment uznania tez Weissa uznaje się ukazanie się w 1964 r. *Theologie der Hoffnung* Jürgena Motlmanna. Por. B.T. Viviano, dz. cyt., s. 199. Opinia Loisy została gwałtownie odrzucona przez teologię katolicką.

[82] *Règne et royaume de Dieu: essai de théologie biblique*, Paris 1965, s. 65-216.

[83] Tamże, s. 182.

Wspólnota uczniów jest koniecznym warunkiem pojawienia się w świecie królestwa Bożego. Nie jest to jednak tylko wspólnota jednego narodu, lecz otwarta na innych, wciąż w rozwoju, obejmująca stopniowo coraz więcej ludów. Ten wzrost społeczny jest konstytutywny dla samego królestwa, które potwierdza zamiar Boga, jego wybór i tworzenie dla siebie własnego ludu. Te akty Boga są wewnętrzne dla całej historii zbawienia, które ujawniają się stopniowo i stopniowo się realizują. Wejście do królestwa i trwanie w nim jest spełnieniem obietnicy o bliskości Boga i człowieka, królowaniem wraz z Nim[84].

Jaki jest jednak stosunek tej wspólnoty uczniów, którą Jezus zakłada do wspólnoty przygotowanej przez Boga i zgromadzonej ostatecznie na końcu czasów? Czy jest ona tylko jedną z wielu oczekujących na nadejście pełni, czy też jest tej pełni zadatkiem? Odpowiedź Schnackenburga jest jednoznaczna: ta wspólnota eklezjalna zebrana wokół Jezusa i oparta na Apostołach jest znakiem

> *skutecznej obecności królestwa Bożego, tak samo jak są nimi Jego [Chrystusa] słowa i Jego działanie zbawcze, odpuszczenie grzechów, wyrzucanie demonów i uzdrowienia. Bóg odsłonił uczniom tajemnicę królestwa Bożego przychodzącego z Jezusem (Mk 4, 11), a On objawił to malutkim (Mt 11, 25). Bóg zatem sam działa przy formowaniu się tej małej grupy; bowiem 'objawić' znaczy tutaj również włączenie w krąg utworzony wokół Jezusa*[85].

I dalej autor stwierdza już bardziej dosadnie:

> *Uformowanie się, istnienie i zachowanie tego „stada" wierzących są w ten sposób wzięte jako dowody łaskawego i eschatologicznego działania Boga; w tym sensie to „stado" jest „wspólnotą końca", chociaż jeszcze nie 'wspólnotą ostateczną', to znaczy, że jest ono elementem królowania Boga, które przybywa wraz z Jezusem, tak jak wspólnota błogosławionych w przyszłym królestwie będzie również elementem tego królestwa. Lecz sprowadza się to do stwierdzenia, że sama wspólnota uczniów nie jest lub nie reprezentuje królowania Boga; identyfikacja Kościoła z królowaniem Boga w formie, w jakiej jest ono już obecne, jest wykluczone od tej pierwszej chwili, kiedy to królowanie zaczęło przybywać wraz z ziemskim życiem Jezusa. Wspólnota uczniów, która reprezentuje zapewne etap przygotowawczy realizowania się Kościoła, pozostaje związana z porządkiem rzeczy ziemskich, podczas gdy królowanie Boga, całe działające wewnątrz świata, nigdy nie miesza się z nim całkowicie, przynajmniej w czasie jaki dzieli ten świat od jego końca. Ponieważ od chwili gdy królowanie Boga będzie czyniło własnymi rzeczywistości ziemskie, będzie się ono identyfikowało z królestwem eschatologicznej i kosmicznej chwały. Powinniśmy więc unikać nazywania Kościoła „sposobem manifestowania się królestwa Bożego" (m.in. B. Bartmann), albo „formą aktualną królestwa Bożego" (E. Walter)*[86].

---

[84] Tamże, s. 186.
[85] Tamże, s. 187-188.
[86] Tamże.

Propozycja niemieckiego biblisty sprowadza się do rozróżnienia dwóch etapów jednego i tego samego królestwa Bożego: tego już aktualnie obecnego w świecie i tego, które objawi się na końcu czasów. Nie są to jednak dwa różne królestwa, lecz dwa różne sposoby jego ukazywania się: jedno jeszcze w fazie oczekiwania, drugie jako już spełnione. Co więcej, królowanie Boga w tym świecie jest wyrażone w pojęciu królestwa Chrystusa – niedokonanej fazy królestwa Bożego –, a które identyfikuje się ze wspólnotą Kościoła. Ona sama musi także wejść do królestwa Bożego wraz z innymi narodami, ponieważ jest wspólnotą tych, którzy tego królestwa oczekują, jego pierwszą fazą. Łącznikiem między czasem obecnym a przyszłym jest właśnie sam lud Boży będący w trakcie zbierania. Jest on bowiem ludem *Boga*, na którym On opiera swe królowanie. Kościół jest miejscem gromadzenia się wybranych, mimo wszelkich trudności i napaści ze strony sił przeciwnych Bogu[87].

Nauczanie Kościoła nie pozostało bez wpływu na zmianę perspektywy. Jeśli dotąd identyfikacja była jednoznaczna, przynajmniej w klasycznym modelu eschatologii *już i jeszcze nie* (Kościół jest królestwem, choć to bycie nie jest doskonałe i pełne), pod wpływem dialogu międzyreligijnego dotychczasowe rozwiązanie okazało się niewystarczające[88]. Sobór Watykański II daje wyraz jeszcze klasycznej formule:

> *Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: „Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże" (Mk 1,15, por. Mt 4,17). […] Przede wszystkim jednak Królestwo ujawnia się w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego, który przyszedł, „aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu" (Mk 10,45).*
>
> *[…] Stąd też Kościół wyposażony w dary swego Zbawiciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi zalążek oraz zaczątek tego Królestwa. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęsknił do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale*[89].

Wyraźnie widoczna jest identyfikacja królestwa Bożego jako zainaugurowane i wzrastające, i Kościoła jako pielgrzymującego na ziemi. Będąc zalążkiem i zaczątkiem (*germen et initium*), nie może Kościół nie rozwijać się w kierunku pełni tegoż królestwa, bo ono samo dąży także do swej eschatologicznej pełni.

---

[87] Tamże, s. 191-196. Na temat stosunku Chrystusa i jego królestwa do Kościoła zob. s. 239-266.

[88] Dobrą perspektywę szkicuje J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 509n.

[89] Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 5.

Wzrost, tęsknota ku pełni i doskonałości są wpisane w samą konstytucję Kościoła przez Jezusa, który nie tylko uposaża Kościół swymi darami, daje posłannictwo, ale i budzi w nim pragnienie na połączenie się z Nim w chwale. Sobór mocno podkreśla chrystologiczny wymiar tego rozwoju i przypomina, że Chrystus we własnej osobie inauguruje królestwo Boże na ziemi ujawniając je stopniowo, aż do swojej zbawczej śmierci. Czym innym jednak jest królestwo Boże, a czym innym królestwo Chrystusowe. Wydaje się, ta sama Konstytucja uznaje, iż Kościół jest tylko królestwem Chrystusa[90] i to ono stanowi pomost między Kościołem a królestwem Bożym. Trzy rzeczywistości kryjące się pod trzema pojęciami są ostatecznie do siebie przystające i zbiegają się w jedną rzeczywistość w wymiarze doczesnym.

Nauczanie soboru powtórzył Katechizm cytując zdania z *Lumen gentium*[91], co nie byłoby niczym nadzwyczajnym, gdyby nie ogłoszona w 1990 roku encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Papież pisze w niej:

> *Nie można odłączać Królestwa od Kościoła. Niewątpliwie Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc przyporządkowany Królestwu Bożemu, którego jest zalążkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozerwalnie z nimi złączony. Chrystus obdarzył Kościół, swe ciało, pełnią dóbr i środków zbawienia; Duch Święty mieszka w nim, ożywia go swymi darami i charyzmatami, uświęca go, prowadzi i stale odnawia (LG 4). Stąd szczególna i jedyna w swoim rodzaju relacja, która nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną.*
>
> *[…] Prawdą jest zatem, że zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona „wartościami ewangelicznymi" i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3,8). Trzeba jednak od razu dodać, że ten doczesny wymiar Królestwa jest niepełny, jeśli nie łączy się z Królestwem Chrystusa obecnym w Kościele i skierowanym ku eschatologicznej pełni*[92].

Cytowany fragment encykliki kończy długi dyskurs papieża na temat królestwa Bożego. Jest ono spełnieniem zbawienia zapowiedzianego w Starym Testamencie i zrealizowanego przez i w Chrystusie. Głosicielem tego zbawienia, a więc i tajemnicy królestwa jest Kościół, *który działa i modli się, by się urzeczywistniło*

---

[90] LG 3: „Przyszedł tedy Syn, zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało mu się odnowić wszystko (por. Ef 1,4-5 i 10). Żeby wypełnić wolę Ojca, Chrystus zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi i objawił nam tajemnicę Ojca, a posłuszeństwem swym dokonał odkupienia. Kościół, czyli Królestwo chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie".

[91] Por. KKK 670-671 oraz 778-769.

[92] *Redemptoris missio* 18 i 20, za: http://www.vatican.va/edocs/POL0017/_INDEX.HTM (dostęp: 29.10.2011). Cytaty ze strony watykańskiej powinny zawierać teksty typiczne. Jak zobaczymy dalej, także i tu zdarzają się błędy – ufajmy – niezamierzone.

w sposób doskonały i ostateczny[93]. Związek między Jezusem a królestwem jest jednoznaczny i jest to związek identyczności. Jeżeli bowiem podstawową misją Jezusa jest głoszenie królestwa Bożego, i jeżeli między posłaniem a posłanym nie ma różnicy, królestwo Boże identyfikuje się z Chrystusem. Ta identyfikacja wyraża się w stwierdzeniu, że królestwo Chrystusa, niezależne od przynależności etnicznej, a oparte wyłącznie na wierze i nawróceniu, jest zapoczątkowaniem królestwa Bożego, zaś tym początkiem jest zmartwychwstanie. Wzrost *basileia* jest możliwy tylko w oparciu o wzrost miłości, posłuszeństwa i zaufania do Boga, jako do Ojca, które nie są ograniczone żadnymi ramami zewnętrznych instytucji, także Kościołem[94]. Do tego królestwa przeznaczeni są wszyscy ludzie:

> *Królestwo ma na celu przekształcenie stosunków między ludźmi i urzeczywistnia się stopniowo, w miarę jak ludzie uczą się kochać, przebaczać i służyć sobie wzajemnie. [...] Naturą Królestwa jest komunia wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem.*
>
> *Królestwo dotyczy wszystkich ludzi, społeczeństwa, całego świata. Pracować dla Królestwa znaczy uznawać i popierać Boży dynamizm, który jest obecny w Ludzkiej historii i ją przekształca. Budować Królestwo znaczy pracować na rzecz wyzwolenia od zła we wszelkich jego formach. Krótko mówiąc, Królestwo Boże jest wyrazem i urzeczywistnieniem zbawczego planu w całej jego pełni*[95].

Takie stwierdzenia są już jednoznaczne, zwłaszcza w wymiarze eklezjalnym, niezrozumiałym bez chrystocentryzmu. Istotne jest jednak pytanie jaki jest stosunek między Kościołem, królestwem Chrystusa a królestwem Bożym, bo te trzy wymiary encyklika wyraźnie odróżnia, choć ich nie oddziela. Kościół jest królestwem Chrystusa, Jego zaś królestwo zapoczątkowuje królestwo Boże. Czy Kościół jest tymże królestwem? I tak i nie. Tak, w sensie zaczynu, znaku i narzędzia tego królestwa. Zaczyn wskazuje na coś, co wzrasta, rozwija nie odcinając się od wcześniejszych etapów, tylko je przekształcając w sobie. Znak i narzędzia pokazują złożoność zewnętrzną, istotne podobieństwo do wzoru. Rozmaite narzędzia i środki służą rozwojowi danej rzeczywistości. Dopiero zebrane razem, rzeczywistość i środki, tworzą całość, która wyraża tajemnicę Kościoła jako znaku i narzędzia eschatologicznego spełnienia. W tym sensie odpowiedź negatywna jest jak najbardziej poprawna. Całość tej ostatecznej rzeczywistości może być poza widzialnymi strukturami Kościoła, u niekatolików, wśród których także może ujawnić się działanie Chrystusa i Ducha Świętego. Trzeba jednak mocno podkreślić, że takie działanie i sama rzeczywistość jest mocno niedoskonała, gdyż pomija znaki-narzędzia (sakramenty) ustanowione przez Chrystusa jako znaki bliskości Boga, tzn. znaki samego królestwa. To w sakramentach objawia

---

[93] Tamże, 12.
[94] Por. tamże, 13 i 16.
[95] Tamże, 15.

się już ostateczne zwycięstwo Boga nad królestwem szatana, a człowiek doświadcza eschatologicznej rzeczywistości.

Ważnym elementem w określeniu stosunku Kościoła i królestwa Bożego jest ograniczenie widzialne, widzialny aspekt przynależności do Kościoła, który określa się też mianem ograniczenia widzialnego ciała mistycznego. Formuła tradycyjna sprowadza tę przynależność do wyjaśnienia zdania, które od starożytności jasno wskazuje na możliwość zbawienia lub nie: *extra Ecclesiam nulla salus*. Współcześnie pytanie o zbawienie ludzi, którzy nie poznali Chrystusa, jest wciąż aktualne. Stąd Sobór Watykański II odnosi się do tego problemu na zakończenie drugiego rozdziału *Lumen gentium* poświęconego ludowi Bożemu[96]. Najpierw wspomniana formuła aplikuje się do tego, kto odrzuca wejście do Kościoła jako środka zbawienia przez zawinione odrzucenie lub niewiedzę. Wykluczenie z Kościoła nie jest równoznaczne z zamknięciem drogi do zbawienia, bo rozpatrywane jest na poziomie wiary pozwalającej przylgnąć do Kościoła we wszystkich aspektach. Wiara jest łaską, a tej Bóg nie odmawia ludziom pragnąc, by wszyscy byli zbawieni. Zatem i osąd może być tylko Boży, a nie wyłącznie eklezjalny. Kościół nie może ograniczać działania łaski tylko do siebie. Trzeba założyć i zgodzić się, że Bóg dotyka ludzi tak, jak chce: albo w sposobach ustanowionych przez Chrystusa (przepowiadanie Ewangelii, sprawowanie sakramentów, posługa ministerialna), albo poza takim ustanowieniem jako wewnętrzne poruszenia Ducha Świętego. Wówczas działanie to zastępuje pierwszy sposób, choć z punktu widzenia historii zbawienia staje się dziś czymś anormalnym. Aplikując te stwierdzenia do tematu związku jaki istnieje między Kościołem a królestwem Bożym widać jak różne może być podejście do tego działania. Jeśli bowiem uznaje się różnicę między nimi, to czy różnica ta pociąga separację, czy też zakłada pewne wzajemne odniesienie do siebie, bez absolutyzowania rzeczywistości eklezjalnej. Tę drugą linię wybierają współczesne dokumenty Kościoła. Warto zacytować dwa:

> *W inny sposób i w innej mierze należy odnieść to samo do działalności mającej na celu zbliżenie z przedstawicielami innych religii, pozachrześcijańskich, wyrażającej się w dialogu, w spotkaniach, we wspólnej modlitwie, w odkrywaniu tych skarbów ludzkiej osobowości* [podkreślenie – TN], *których – jak dobrze wiemy – nie brak również wyznawcom tych religii. A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa*

---

[96] Ujęcie formuły jest pozytywnym określeniem roli Kościoła jako środka zbawienia: „Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16,10, J 3,5) potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać". LG nr 14.

– nie mogłoby wprawić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół, zbyt pochopnych w rozluźnianiu zasad moralności…[97].

Sobór Watykański II – skoncentrowany nade wszystko na temacie Kościoła – przypomina nam o działaniu Ducha Świętego również „poza" widzialnym ciałem Kościoła". Mówi przecież o „wszystkich ludziach dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy (GS 22 par. 5)[98].

Istnieje możliwość zbawienia poza Kościołem, ale wciąż w królestwie Bożym jako jedynej rzeczywistości zbawienia. Zbawienie jest możliwe, gdy uznamy, że każda z religii zawiera jakieś elementy objawienia lub że to, co robią ludzie w tych religiach, na mocy własnych praw i przepisów nie jest pozbawione wartości i służy ich zbawieniu, zawsze jednak z nastawieniem na pełnię, która jest w Kościele.

Te stwierdzenia prowadzą nas do ostatniego dokumentu na temat stosunku królestwa Bożego i Kościoła – deklaracji *Dominus Iesus*. Temat zajmuje piątą część dokumentu i jest podsumowaniem wcześniejszych punktów.

Posłannictwo Kościoła polega na „głoszeniu i krzewieniu Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi zalążek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi". Z jednej strony Kościół jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznym zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"; jest on więc znakiem i narzędziem Królestwa, powołanym do jego głoszenia i ustanawiania. Z drugiej strony, Kościół jawi się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego"; jest on więc „Królestwem Chrystusowym, już teraz obecnym w tajemnicy", a zatem stanowi jego zalążek i zaczątek. Królestwo Boże ma bowiem wymiar eschatologiczny: jest rzeczywistością obecną w czasie, która jednak zaistnieje w pełni dopiero wraz z końcem, czyli wypełnieniem się historii. Na podstawie teks-

---

[97] Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 6. Teskt encykliki cytowany jest ze strony Watykanu (http://www.vatican.va/edocs/POL0013/__P7.HTM dostęp: 2.11.2011) i można by oczekiwać, że jest to tekst oficjalny. Niestety. Wydania drukowane nie zawierają błędu, który się tu pojawia w polskim tekście. Chodzi o słowo osobowości. Teksty encykliki w języku angielskim, włoskim, francuskim używają tu słowa duchowość, zaś tekst łaciński *religiositas* – pobożność, bogobojność. Pozostawienie tekstu w proponowanej formie jest problematyczne, w kontekście całości wręcz sprzeczne. Tekst proponuje bowiem sprowadzenie religii do poziomu antropologicznego, a w konsekwencji pozbawienie jej wszelkiej transcendencji. Rodzi się ona jako potrzeba człowieka i w różnych środowiskach i kulturach przybierając rozmaite formy. Wówczas działanie Ducha Bożego do czego ma się odnosić? Jeśli jednak zamiast słowa *osobowości* wstawimy słowo *duchowości* to przenosimy się na poziom religijny, nadprzyrodzony, gdzie niewidzialne oddziaływanie Ducha Bożego jest i możliwe i prawdziwe. Każde bowiem doświadczenie religijne jest ostatecznie działaniem Boga. Wspomnianego błędu nie zawiera tekst encykliki z wydania Pallottinum.

[98] Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem* 53.

tów biblijnych i świadectw patrystycznych, jak również dokumentów Magisterium Kościoła, nie można jednoznacznie określić znaczenia takich wyrażeń, jak „Królestwo Niebieskie", „Królestwo Boże", „Królestwo Chrystusowe", ani też sensu ich związku z Kościołem[99].

Najpierw dokument zwraca uwagę na istnienie trzech rzeczywistości: Kościoła, królestwa Chrystusa i królestwa Bożego, wzajemnie ze sobą powiązanych. Relacja jaka je łączy ogniskuje się na Kościele, który w stosunku do Królestwa Bożego jest sakramentem zbawienia, w stosunku zaś do Królestwa Chrystusa jest komunią ludzi z Bogiem Trójjedynym. Pierwsza sprawdza się do znaku i narzędzia, które razem dają dostęp do określonej rzeczywistości, a druga samą rzeczywistością. Sakrament bowiem już odsyła do Boga, jako tego, który daje się człowiekowi w znaku widzialnym i zapowiada pełnię daru w postaci komunii. Jest Kościół więc w jakiś sposób i królestwem Chrystusa i królestwem Bożym pod warunkiem nietraktowania tego związku w postaci czystego eklezjocentryzmu. Wydaje się, że możliwe jest jakieś utożsamienie królestwa Chrystusa z tą częścią królestwa Bożego, które już dostępne jest w Kościele. Nie można jednak pominąć lub pomniejszyć charakteru królestwa Bożego, który jest całkowicie eschatologiczny. Roli Kościoła nie można porównywać do innych dróg zbawienia, bo tylko on posiada w całej pełni dary i łaski jakie przyniósł jedyny pośrednik, Jezus Chrystus:

Jednak z tego co powyżej zostało przypomniane (por. nr 20) odnośnie do pośrednictwa Jezusa Chrystusa i do „szczególnej i jedynej w swoim rodzaju relacji" (RMi 18), jaką Kościół ma z Królestwem Bożym wśród ludzi – które w istocie jest Królestwem powszechnego zbawiciela Jezusa Chrystusa – wynika jednoznacznie, że byłoby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równolegle do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość [aequipollentes quoad substantiam – ekwiwalentne co do substancji, istoty], zmierzając co prawda tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu[100].

V

Wnioski jakie płyną z dotychczasowych rozważań, można ująć w kilku postulatach. Królestwo Boże jest pojęciem, które ze swej natury nie jest wyłącznie pojęciem teologicznym dla opisania pierwszeństwa rządów Boga wszechmocnego, lecz społecznym, dla wyrażenia teokracji w konkretnej wspólnocie ludzi.

---

[99] *Dominus Iesus* 18 za: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html (dostęp: 02.11.2011). Dalsza część dokumentu jest przypomnieniem punktów encykliki *Redemptoris missio.*

[100] DI 21.

Królestwo Boże realizuje się w społeczności, a nie ponad nią. Niemożliwe jest opisywanie go jako rzeczywistość statycznej, realizowanej wysiłkiem ludzi w oparciu o przemianę społeczeństwa. Królestwo Boże jest dynamiczne ze swej natury, objawia się jako dar od Boga, dar, który wzrasta i który trwa w napięciu wobec tego, co w społeczności i w samym człowieku przeciwne jest Bogu.

Królestwo Boże jest rzeczywistością szerszą niż Kościół. Przypisując temu pierwszemu znaczenie wspólnoty zbawienia wszystkich ludzi, jako wyrazu zbawczego działania Boga, możliwe jest, że poza tym Kościołem, który otrzymał pełnię darów, Bóg działa prowadząc ludzi do zbawienia. W konsekwencji możliwe jest zastąpienie formuły *poza Kościołem nie ma zbawienia* formułą *poza królestwem Bożym nie ma zbawienia*, choć formuła ta wymaga dobrego komentarza. Obu rzeczywistości bowiem nie można oddzielać, ale z pewnością można je rozróżniać.

Królestwa Bożego nie można ograniczyć tylko do rzeczywistości eschatologicznej, choć ten aspekt ma pierwszorzędne znaczenie. Również niemożliwe jest uwypuklenie czasu teraźniejszego jako czasu istnienia królestwa i poprzestaniu tylko na nim. Każda skrajność jest nieodpowiednia i niepożądana. Królestwo Boże wpisuje się w eschatologię częściowo zrealizowaną: już jest dostępne, bo zostało zainaugurowane przez Jezusa, wciąż jeszcze rozwija się w kierunku spełnienia w chwili, gdy Bóg stanie się *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28)[101].

Nie ma dzisiaj jednej, jasnej formuły opisującej związek królestwa Bożego i Kościoła. Jest to temat do dalszych poszukiwań i refleksji, przy czym trzeba brać pod uwagę złożoność kwestii i unikać wszelkiej jednoznaczności[102]. Zdecydowanie należy podkreślać prymat wiary nad rozważaniami teologicznymi, gdyż ostatecznie królestwo Boga to On sam: Bóg potężny i żywy, Bóg miłujący i słuchający człowieka, Bóg wkraczający w ten świat i jego historię oraz ustanawiający wśród ludzi swoją – nieomylną i wieczną – sprawiedliwość. Choć jest ona, tak jak i samo działanie często niewidoczne, to nie jest nieobecne. Wraz z upływem czasu będzie się stopniowo ujawniać aż do całej pełni.

---

[101] Myśl św. Pawła wskazuje tu na przyszłe dopełnienie dzieła stworzenia przez Boga, choć już teraz to samo stworzenie dopełniane jest w Chrystusie: „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus" (Kol 3,11).

[102] Niech świadczy o tym próba J. Dupuis, którego prace, wyrosłe na gruncie pracy misyjnej w Indiach, trafiły ostatecznie do Kongregacji Nauki Wiary. Po analizach i dyskusji z autorem Kongregacja przypomina istotne elementy w patrzeniu na pośrednictwo Jezusa i Kościoła, także w odniesieniu do innych religii. Por. Kongregacja Nauki Wiary, „Nota na temat książki Jacques'a Dupuis, *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*" oraz komentarz: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_pl.html (dostęp: 02.11.2011).

RÉSUMÉ

La question concernant la relation entre l'idée du royaume de Dieu et l'Eglise a acquis au fil des siècles des réponses différentes, parfois même contradictoires. Cet article veut montrer la diversité de ces réponses fondées sur le concept biblique du royaume de Dieu et développées ensuite dès l'Antiquité chrétienne. Sur cette base, il montre comment les aspects de la discussion moderne portent sur la détermination de ce qui, par son essence, est le royaume de Dieu et sur son rapport à l'Eglise. Il montre ainsi l'ampleur du problème dans la théologie moderne et il esquisse les éléments essentiels qui doivent être prises en compte lors des recherches postérieurs.

Les mots clés:

basileia, royaume de Dieu, Ecriture sainte, discussion

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

OLGA CYREK
Uniwerstet Rzeszowski
Wydział Socjologiczno-Historyczny

Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny

Epiphanic Representations of the Holy Trinity in Byzantine and Ruthenian Icons. The Trinitarian Dogma and the Iconographic Canon

Podstawę wiary chrześcijańskiej stanowią dogmaty; szczególnie chrystologiczny[1] i trynitarny, najpierw wypracowane przez starożytnych teologów i ojców Kościoła, a następnie zatwierdzone przez hierarchów kościelnych. Niniejszy artykuł porusza przede wszystkim zagadnienia związane z tajemnicą Trójcy Świętej: jak ją wyjaśniali pierwsi ojcowie oraz jak to przekładało się na ikonografię, najpierw starożytną, a następnie średniowieczną i nowożytną. Szczególnego znaczenia nabrał tutaj też problem wyobrażenia Ducha Świętego zarówno na epifanicznych przedstawieniach całej Trójcy Świętej, jak i na ikonach ilustrujących życie Chrystusa.

Kontrowersje jakie pojawiły się odnośnie do dogmatu trynitarnego w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa zostały wyjaśnione na soborze nicejskim z 325 r. i soborze konstantynopolitańskim z 381 r.[2] Ostatecznie ustalono, że Trójca

[1] Dogmaty chrystologiczne stanowią podstawę teologii chrześcijańskiej. Osoba Chrystusa jest źródłem i głównym przedmiotem dla tej teologii. Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978; na temat chrystocentryzmu zob. R. Łukaszyk, *Chrystocentryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 296.; na temat chrystologii zob. H. Langkammer, *Chrystologia, EK*, t. III, kol. 305; tenże, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976; W. Granat, *Chrystus--Bóg-człowiek*, Lublin 1959, s. 90 n.; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Bóg był w Chrystusie,* Kraków 1985; T. Böhm, *Die Christologie des Arius*, „Studien zur Teologie und Gestchichte" Bd 7, München 1991.

[2] K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, Warszawa 2007, s. 142; na temat soborów nicejskiego, konstantynopolitańskiego zob. G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopli. Edizione critica*, Roma 1967; I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno,* Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid 1947; M.F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea,* „Studia Patristica" 26, Leuven 1993; J.M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*

Święta (gr. *trias,* rus. *trojca*) to byt jednoczący w sobie trzy boskie istoty[3]. Ponieważ działanie Boga jest trynitarne, wobec tego jest On Trójcą.

I. DOGMAT TRYNITARNY

Na soborze w Nicei w 325 r. ojcowie potwierdzili wiarę w Trójcę i zaakceptowali credo, które brzmi: *Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego*[4].

Widać, że w nicejskim wyznaniu wiary, pomimo że wyraźne wyróżnia się trzy Osoby, to niewiele podano informacji na temat Ducha Świętego. Dodatek odnośnie do trzeciej Osoby Trójcy Świętej pojawił się dopiero na soborze konstantynopolitańskm I (381 r.)[5], wówczas do słów opisujących Syna Bożego, Jezusa Chrystusa dodano, że *[…] przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem*[6]. Natomiast do samego Ducha Świętego odnoszą

Nova et Amplissima Collectio, Florentiae 1759; reprint: Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* Berolini et Lipsiae 1927-1932; P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques,* Pontificia commisione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, Fasc. IX, Grottaferrata – Roma 1962; N.P. Tanner (wyd.), *Decrees of the Ecumenical Counciles I,* Sched and Word and Georgetown Univ. Press 1990; G. Alberigo, G.L. Rossetti, P.P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi (wyd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Colonia 1991; J.N.D. Kelly, *Early christian Creeds*, London 1950; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979.

[3] K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony….,* dz. cyt., s. 142; na temat Trójcy zob. S. Olyott, *W Trójcy Jedyny*, Poznań 1990.

[4] *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 24-25: „Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et In unum dominum Iesum Chrustum filiom dei,natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non fatum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in celo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarantus est, homo factus est, passus est et resurrexit teria die, ascendit in caelos venturus iudicare vivo et mortus. Et in spiritum sanctum".

[5] Kontrowersje na temat bóstwa Ducha Świętego stały się przyczyną zwołania przez Teodozjusza Wielkiego do Konstantynopola w 381 r. synodu, który następnie został uznany za II sobór powszechny; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s.150.

[6] *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 68-69: „(…) et incarnatus est de spiritu santo et Maria virgine humanatus est (…)".

się słowa: *Wierzymy […] w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków*[7].

Umieszczenie dodatku konstantynopolitańskiego odnośnie do Trzeciej Osoby Trójcy stało się koniecznością. Był to bowiem okres, kiedy ortodoksyjni ojcowie zmuszeni byli odpierać argumenty duchoburców (pneumatomachów)[8] oraz innych myślicieli głoszących błędne teorie trynitarne.

Przykładowo sobór w Konstantynopolu za herezję uznał poglądy eunomian, czyli anomejczyków[9], arian[10] lub eudoksjan[11], półarian, czyli pneumatomachów[12], sabelian[13], marcelian[14], fotynian[15], apolinarystów[16].

---

[7] Tamże: „Credimus (…) spiritus sanctum, dominum et vivificatorem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas" (…); zob. *Credo in Spiritum Sanctum,* Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, 22-23 III 1982, Libreria Editrice Vaticana 1983.

[8] Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 69, przypis 3; Duchoburcy opierali się na arianizmie, uznali że Syn podlega Ojcu, a Duch Święty Synowi. Duch Święty nie był dla nich Bogiem, ale najwyższym Duchem, który służy Bogu. Takie teorie wysunął Macedoniusz, biskup Konstantynopola, a ci co opierali się na jego nauce nazwani zostali macedonianami lub duchoburcami; zob. na ten temat B. Kumor, dz. cyt., s. 148.

[9] Eunomiusz (zm. 394), radykalny arianin uważał, że istota Syna jest całkowicie inna niż Ojca; zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 71, przypis 5; Skrajni arianie nosili różne nazwy. Przykładowo nazwa *anomici* (od greckiego słowa *anomoios*, co oznacza całkowicie różny i odnosi się do Syna Bożego, który miałby być niepodobny do Ojca. Anomici uważali, że Syn tylko jako stworzenie wykazuje pewne podobieństwo do Ojca, ale jego natura jest całkowicie inna. Twórca takiego założenia był Aecjusz (zm. 366) – biskup Antiochii, stąd też wywodzi się nazwa *ecjanie.* Zwolenników tej teorii nazywano też *eunomianami*, od rzeczywistego przywódcy doktrynalnego – Eunomiusza, biskupa Cyzyku; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 148.

[10] Arianizm – ostania herezja trynitarna starożytności, powstała w IV w. Nazwa wywodzi się do Ariusza, kapłana aleksandryjskiego, który wyjaśniając relacje między Bogiem Ojcem a Synem Bożym, popadł w subordynacjonizm. Uważał bowiem, że „Bóg Ojciec" jest jeden, niestworzony, niezmienny i aby stworzyć świat wydał Syna przed zaistnieniem czasu. Bóg więc nie stworzył bezpośrednio świata, ale dał istnienie bezpośrednio tylko Synowi, który w ten sposób miał swój początek. Syn nie jest „homousios" – „consubstantialis", czyli współistotny Ojcu, gdyż nie miał początku z Jego substancji. Syn jednakże nie jest taki jak inne stworzenia, gdyż został stworzony z niczego. Jest „zrodzony", ale wynika to z łaski, a nie z natury. Syn jest Bogiem, ale tylko dzięki przybraniu go za Syna przez Ojca. Syn „Logos" nie jest wszechdoskonały, gdyż jest inny od „Logosu" przysługującemu Ojcu. Zarówno Ojciec, Syn, jak i Duch Święty to według Ariusza istoty różniące się od siebie; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 142-143; Dla Ariusza Słowo było pierwszym stworzeniem Boga, a Duch drugim. Samego Boga nie może objawiać działanie ani Słowa, ani Ducha. Duch podporządkowany jest Synowi, a Syn Ojcu; zob. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 35; Ta nauka była sprzeczna z prawowierną wiarą, według której zarówno Syn, jak i Duch mogą przebóstwiać, gdyż są Bogiem, zob. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 28, podaję za: Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 36.; na temat Ariusza zob. J.M. Szymusiak, *Ariusz, EK*, t. III, Lublin 1973, kol. 920; J. Masiurek, *Arianizm i nauka Ariusza, EK*, t. I, kol. 911-912.

[11] Biskup Eudoksjusz twierdził, że Syn jest niepodobny do Ojca ponieważ posiada początek i odrębną wolę; Zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 6.

[12] Był to termin określający ludzi, którzy co prawda uznawali bóstwo Syna Bożego, ale nie

Ojcowie zebrani na soborze w Konstantynopolu używali określenia *homoo*ú*sios* i podkreślali, że Syn i Duch Święty mogą objawiać Boga, bo są równi Ojcu, jeśli chodzi o istotę[17].

Ważna pozostaje też tutaj kwestia pochodzenia Ducha Świętego. W Konstantynopolu uznano, że pochodzi On od Ojca. Natomiast dodanie do credo sformułowania „od Syna" („Filioque") nastąpiło dopiero w 589 r. na synodzie w Toledo. Formuła ta stała się później przyczyną sporów między łacińskim Zachodem a greckim Wschodem[18]. Trzeba jednak dodać, iż już w okresie patrystycznym zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie za źródło osobowego bytu Ducha Świętego uważano tak Ojca, jak i Syna. Jednak różnica polegała na tym, że ojcowie wschodni przyjęli określenie: „od Ojca przez Syna", a teolodzy zachodni „od Ojca i Syna"[19]. Przykładowo Hilary z Poitiers uznał, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez jedynego Syna[20]. Natomiast doktrynę „Filioque" jako pierwszy

---

uznawali bóstwa Ducha Świętego, którego traktowali jako nieosobową moc Boga. Być może termin ten stworzył św. Atanazy, zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 7; Atanazy ostro wystąpił przeciwko poglądom Macedoniusza, a na synodzie „wyznawców" w Aleksandrii (362) ustalono, iż Duch Święty jako trzecia Osoba Trójcy Świętej ma taką samą istotę i naturę jak Ojciec i Syn; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 149; zob. H.G. Opitz, *Athanasius Werke* III, 1, Walter de Gruyter and Co, Berlin –Leipzig 1934.

[13] Sabeliusz (II w.) głosił teorię tzw. monarchianizmu modalistycznego, według którego istnieje tylko jedna Osoba Boska, mogąca objawiać się na różne sposoby (*modi)*; zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 8; Według św. Bazylego Sabeliusz uważał, że Bóg jest w jednej hipostazie (osobie), czyli jest jedną subsystencją. Jednak raz ukazuje się jako Ojciec, raz jako Syn, raz jako Duch Święty, wobec tego ukazuje różne swoje oblicza (*prósopa*); zob. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 42; zob. Św. Bazyli, *List* 214, 3, Courtonne, t. 2, s. 204.

[14] Marceli z Ancyry (zm. ok. 374 r.) uważał, że przy końcu czasów będzie tylko jeden Bóg bez rozróżnienia na trzy Osoby Boskie; zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 9.

[15] Fotyn był zwolennikiem jedności Bożej Monady, nie uznawał realnego bytowania takich Osób, jak Syn czy Duch; zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 10.

[16] Apolinary z Laodycei uważał, że w Chrystusie Bóstwo (Logos) zajęło miejsce ludzkiej duszy rozumnej, Bóstwo bezpośrednio złączyło się z ciałem Chrystusowym. Powstała więc jedna natura jako biologiczna jedność łacząca Bóstwo-Logos z ciałem Chrystusowym; zob. *Dokumenty*…, s. 71, przypis 11; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 157.

[17] Zob. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 36.

[18] B. Kumor, dz. cyt., s. 150; Kanon 2. synodu toledańskiego III (589 r.) odnośnie do Ducha Świętego wyraża się: Należy głosić, że pochodzi (*procedere*) od Ojca i od Syna, i z Ojcem i Synem jest jednej istoty (*substantia*). Tekst łaciński, w: J.D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, T. 9, Paryż-Lipsk, 1921-1927, s. 981D. „(…) a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae"; na temat sporów między Wschodem i Zachodem o *Filioque* zob. także M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600-1500, tł. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 83.

[19] Zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, dz. cyt., s. 106: Wschodni ojcowie uznali formułę ustaloną na soborze w Konstantynopolu w 381 r. za niezmienną. Do większych sporów na Zachodzie doszło za Karola Wielkiego, który wytykał grekom opuszczanie w Credo wyrażenia *Filioque*.

[20] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 471.

sformułował św. Ambroży z Mediolanu twierdząc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna i nie oddziela się ani od Ojca, ani od Syna[21].

Interesujące jest tu także stanowisko św. Augustyna, który podkreślał zasadniczą rolę Ojca w tej wspólnocie Trzech, mimo tego że uznawał współistotność Trójcy. Teolog ten pisał, że *Duch Święty pochodzi od Ojca jako od zasady, zaś na mocy bezczasowego daru Ojca dla Syna – pochodzi od Ojca i Syna w komunii*[22]. Według Augustyna Duch Święty nie jest zrodzony ani przez Ojca, ani przez Syna, ani przez Nich razem, ale jest Duchem Ojca i Syna[23].

Ojcowie Kościoła wypowiadali się na temat dogmatu Trójcy Świętej[24] i w sposób symboliczny wyjaśniali jak Boża Trójjednia jest równocześnie niepodzielna, ale też można w wyróżnić w niej trzy Osoby[25]. Niektórzy podkreślali, że każda z Osób ma swój własny sposób istnienia, działa przez to inaczej od pozostałych, co rozumieć należy, że objawia się na inny sposób. Działanie całego Boga mogło się objawić tylko w ścisłe określonym porządku. Początek tego Objawienia jest w Bogu-Ojcu. Następnie Objawienie to przechodzi przez pośrednictwo Syna Bożego i na koniec Objawienie wypełnia się w Duchu Świętym[26].

Ważną kwestią było też udowodnienie bóstwa Trzeciej Osoby, co czynili tacy ojcowie Kościoła[27] jak Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Hieronim ze Strydonu, czy Ambroży z Mediolanu[28]. Wielkie zasługi pod tym względem miał

---

[21] Ambrosius, *De Spiritu Santo* I, 11, 120, PL 16, 733A=762D.

[22] Augustinus, *De Trinitate* XV, 25, 47, PL 42, 1095.

[23] Augustinus, *De Trinitate* I, V. 8, PL 42, 824: „(…) Movet etiam quomodo spiritus sanctus in trinitate sit, quem nec pater nec filius nec ambo genuerint, cum sit spiritus patris et filii. (…)" tł. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, V.8; tł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 32.

[24] Na temat dogmatu trynitarnego zob. K. Staniecki, *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków,* red. P. Jaskóła, Opole 2004, s. 11-111; F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997; G. Danneels, *Trzej przy stole*, Wrocław 2001; G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*. Przekład W. Szymona OP, Kraków 2001; B. Forte, *Trójca Święta jako historia*; J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi,* Wrocław 2000; J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej,* Kraków 1993; T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, Kraków 2003; J. Szczurek, *Trójjedyny,* Kraków 1999; M.A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000; *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej,* red. A. Czaja, P. Jaskóła, Opole 2000; J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka* III, Warszawa 2006; M.A. Vannier, *Trójca Święta – tajemnica jedności*, wyd. pol. J. Naumowicz, M. Starowieyski, Warszawa 2000.

[25] Na temat Trójcy Świętej zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 88.

[26] Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 35.

[27] Zob. K. Kumor, dz. cyt., s. 149; na temat ojców Kościoła zob. G. Rauschen, *Zarys patrologii. Pisma Ojców Kościoła i nauka zawarta w nich*, tł. J. Nowacki, Poznań 1929; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia,* tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

[28] Ambroży z Mediolanu, *O Duchu Świętym*, zob. *De Spiritu Santo* CSEL 79, wyd. O. Faller, 1964.

teolog z Kapadocji – Bazyli Wielki[29], który konsekwentnie bronił boskości Ducha Świętego[30].

Św. Augustyn w swym traktacie *De Trinitate* podkreśla odrębność Osób Trójcy Świętej w ich objawianiu się. Pisze, że to nie cała Trójca narodziła się z Maryi, została ukrzyżowana, zmartwychwstała i wstąpiła do nieba, lecz tylko Syn. Nie cała Trójca zstąpiła w postaci gołębicy na Jezusa, gdy był ochrzczony i nie Ona jako całość podczas Pięćdziesiątnicy spoczęła na apostołach w postaci języków ognia, lecz tylko Duch Święty. Nie cała Trójca przemówiła z nieba: „Tyś jest Syn mój" podczas chrztu Chrystusa, którego udzielił mu Jan, czy też na górze, kiedy Jezus przemienił się pośród trzech uczniów, lecz był to tylko głos Ojca. Augustyn chociaż uznał, że każda z Osób inaczej się objawia, ale równocześnie zaznaczył, że działają One nierozdzielnie[31]. Pomimo że w Trójcy wyróżnia się Ojca, Syna i Ducha Świętego, to nie mamy tutaj do czynienia z trzema bogami, ale z jednym Bogiem[32].

Aby uzasadnić możliwość dokonywania przedstawień obrazowych Boga, teolodzy odwołali się właśnie do dogmatu trynitarnego. Co prawda Bóg w swej istocie jest niewyobrażalny, niemniej jednak posiada On swój własny doskonały Obraz, którym jest Słowo, czyli Jego Syn. Obraz ten jest przedwieczny, tak jak i Ojciec[33].

---

[29] Bazyli Wielki (329-379) urodzony w Cezarei Kapadockiej w swoich dziełach teologicznych przedstawiał argumenty skierowane przeciwko arianom i duchoburcom. Wypowiadał się na tematy trynitarne, a Trójcę Świętą traktował jako jedną naturę składającą się z trzech osób. zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 152.

[30] Zob. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*; tł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 207; Na temat Bazylego Wielkiego zob. S. Giet, *Les idees et l'action sociales de Saint Basile,* Paris 1941; M. Scaduto, *Il monachismo Basiliano nella Sicilia Medievale. Rinascita e Decadenza sec. XI;XIV*, Roma 1947; A. Angeli, *Basilio di Cesarea***,** Milano 1968; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Brasilio***,** Milano 1975; M. Girardi*, Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo: scrittura e tradizione*, Bari1990; K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea,* Freiburg 1991; J. Riviere, *Saint Basile: Histoire de sa vie et extraits de ses écrits;* Lille 1850; P. Allard, *Saint Basile: (329-379),* Paris 1903; P.J. Fedjuk, *Svjatij Vasilij Velikij i christijans'ke asketiczne żittja,* Toronto 1978.

[31] Augustinus, *De Trinitate* I, IV.7; PL 42, 824: „(…) Non tamen eandem trinitatem natam de virgine Maria et sub Pontio Pilato crucifixam et sepultam tertio die resurrexisse et in caelum ascendisse, sed tantummodo filium. Nec eandem trinitatem descendisse in specie columbae super Iesum baptizatum aut die pentecostes post ascensionem domini sonitu facto de caelo quasi ferretur flatus uehemens et linguis diuisis uelut ignis, sed tantummodo spiritum sanctum. Nec eandem trinitatem dixisse de caelo: Tu es filius meus, siue cum baptizatus est a Iohanne siue in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: Et clarificaui et iterum clarificabo, sed tantummodo patris uocem fuisse ad filium factam – quamuis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur".

[32] Augustinus, *De Trinitate* I, V.8, PL 42, 824: „(…) Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos sed unum Deum (…)", tł. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, V.8, s. 31.

[33] Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 16.

Również św. Augustyn podkreślał tożsamość Ojca i Syna i fakt, że Syn Boży jest Słowem Bożym, które stało się ciałem[34]. Syn jest więc tej samej substancji co Ojciec, gdyż „Bogiem było Słowo"[35].

Dla ojców Kościoła istotne okazało się precyzyjne uściślenie i wyjaśnienie terminologii trynitarnej. Zasługi w tym względzie miał Grzegorz z Nyssy (zm. 394)[36], który dokonał rozróżnienia między takimi terminami jak *ousía* (istota) a *hypóstasis* (osoba)[37]. Grzegorz wypowiada się na temat trzech Boskich Osób, które są odrębne, ale zarazem stanowią jedność niepodzieloną i niezmieszaną[38]. Stosuje słowo *hypóstasis* na oznaczenie czegoś jednostkowego, konkretnego, posiadającego samoistne istnienie, czyli substystencję. Hipostaza posiada charakterystyczne dla siebie cechy, co pozwala odróżnić ją od innych[39]. Hipostazami są Osoby Boskie, właśnie dlatego, że mają swoje własne cechy. Wszystkie Osoby Boże tworzą jedność, ale różnią się między sobą m.in. sposobem objawiania się[40].

---

[34] Augustinus, *De Trinitate* VI, 9, PL 42, 825: „(…) In principio erat Verbum, et Verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Manifestum enim quod verbum dei filium dei unicum accipimus, de quo post dicit: Et verbum caro factum est,(…)", tł. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* VI, 9, s. 33.

[35] Augustinus, *De Trinitate* VI. 9, PL 42, 825: „(…)Et deus erat Verbum, Hoc erat, inquit, in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.(…)", tł. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* VI, 9; s. 34.

[36] Na temat Grzegorza z Nyssy zob. J. Danielou, *Le problème du changement chez G. de Nysse*, ArPh 29 (1966), s. 323–347; J.R. Bounchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint G. de Nysse*, RThom 68 (1968), s. 533–582; M.C. Monteiro Pacheco, *A dimensao temporal definidora duma antropologia em S. G. de Nissa e Bergson*, „Revista portuguesa de filosofia" 25 (1969), s. 153–164; J. Daniélou, *L'être et le temps chez G. de Nysse*, Lei 1970; *Écriture et culture philosophique dans la pensée de G. de Nysse*, Lei 1971; D.F. Duclow, *G. of Nyssa and Nicholas of Cusa. Infinity, Antropology and the Via Negativa*, Downside Review 92 (1974), s. 102-108; *G. von Nyssa und die Philosophie*, Lei 1976; J.R.C. Plantinga, *G. of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity*, Thom 50 (1986), s. 325–352; M. Altenburger, F. Mann, *Bibliographie zu G. von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur*, Lei 1988; A. Zurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993; M. Bergada, *En torno a la antropologia de G. de Nyssa*, „Patristica et Mediaevalia" 16 (1995), s. 67–72; J. Le Grys, *Names for the Ineffable God. St. G. of Nyssa's Explanation*, Thom 62 (1998) z. 3, s. 333–354; M. Manikowski, *G. z Nyssy. Filozof, teolog, mistyk*, KF 29 (2001) z. 1, s. 133–156.

[37] Pierwotnie uznawano, że autorem traktatu Grzegorza był Bazyli Wielki; zob. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 30; Grzegorz z Nyssy (zm. 394) brat św. Bazylego, urodzony w Cezarei Kapadockiej, filozof, teolog, doktor Kościoła. Pisał dzieła dogmatyczne, stworzył teologię mistyczną i objaśniał tajemnice Objawienia na sposób spekulatywny. Na soborze w Konstantynopolu w 381 r. opowiedział się za ortodoksyjną wiarą, sam zresztą objaśniał terminologię trynitarną, zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 152-153.

[38] 7,34; Liczby odnoszą się do paragrafów i linii wydania Y. Courtonne, Paryż, 1957, t. 1, s. 81nn, tł. w: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 73-85. *Listy. Wybór*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 372; Bazyli Wielki, *De Spiritu sancto* (SCh 17bis).

[39] Por. 3, 8-12; Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 31.

[40] Por. 3, 47, Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 34.

II. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE PRZEDSTAWIENIA TRÓJOSOBOWEGO BOGA. „TRÓJCA STAROTESTAMENTOWA"

Artyści zastanawiali się jak przedstawić w sztukach plastycznych Objawienie się Trójcy Świętej, a było to niezwykle trudne zadanie, gdyż Trójca jako całość była niewyobrażalna.

Teolodzy zaznaczali, że pierwsza Osoba Trójcy, czyli Bóg Ojciec pozostaje niepoznawalna i niewidziana dla ludzkich zmysłów. Jeśli chodzi o Drugą i Trzecią Osobę podkreślali ich kenozę[41], czyli uniżenie się poprzez wyniszczenie. Przykładowo Syn Boży przybiera postać człowieka[42], posiada więc na ziemi największą godność pośród innych stworzeń i w ten sposób uobecnia samego Ojca[43]. Natomiast Duch Święty nigdy nie przybiera postaci ludzkiej, a objawia się On np. jako gołębica (por. Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,22; J 1,32) lub też w formie ruchliwej materii, np. jako języki ognia, szum wiatru (Dz 2,2)[44].

Już we wczesnochrześcijańskiej sztuce malowano scenę ukazania się Abrahamowi trzech aniołów jako posłańców Boga. Temat ten znany pod nazwą „Gościnność Abrahama" początkowo nie był traktowany jako wyobrażenie Trójcy Świętej i musiało upłynąć trochę czasu, zanim teolodzy uznali, że dokonało się tu objawienie samego Boga w Trzech Osobach[45]. Przybycie Bożych wysłanników w odwiedziny do Abrahama i jego żony Sary oraz sama scena gościny przy stole pod dębami w Mambre z czasem stało się popularne w sztuce[46], a wydarzenie to szczegółowo zostało opisane w Księdze Rodzaju 18,1-8[47].

---

[41] Gr. *kenosis* – „wypróżnienie, ogołocenie", zob. P. Janowski, *Kenoza. W teologii katolickiej. W teologii protestanckiej, EK*, Lublin 2000, t. VIII, kol. 1346-1348.

[42] Fl 2,7: *Chrystus Jezus istniejąc w postaci boskiej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie.*

[43] Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79 n. podaję za: L. Balter, *Pneumatologia ikony*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 75.

[44] L. Balter, dz. cyt., s. 75. Mk 1,10: „W chwili gdy wychodził z wody, ujrzał rozwierające się niebo i ducha jak gołębicę zstępującego na siebie"; Mt 3,16: „A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębica i przychodzącego na Niego"; Łk 3,22: „Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębica (…)"; J 1,32: „Jan dał takie świadectwo: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim".

[45] Na temat ewolucji myśli teologicznej dotyczącej Trójcy Świętej zob. N. Ozolin, *„Trojca" czy „Piećdziesiątnica"?*, w: *Fiłosofija russkogo religioznogo iskusstwa*, Moskwa 1993, s. 385-395. podaję za I. Jazykowa, *Świat*…, s. 89, przypis. 18.

[46] Zob. T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tł. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 23.

[47] „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy, dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrzawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie, a oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: «O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać twego sługi! Przyniosę trochę wody, wy zaś raczcie obmyć sobie nogi, a potem odpocznijcie pod drzewami. Ja zaś pójdę wziąć nieco chle-

Podkreślano fakt, że opisani tam trzej mężczyźni posiadają boskie pochodzenie, są posłańcami samego Boga (gr. *angelos*)[48]. Dlatego też malowano im skrzydła, a ich głowy otaczano nimbami, co widać już na przedstawieniach pochodzących z V wieku[49].

W trakcie trwania dysput ikonoklastycznych[50] trzeba było niezmiernie uważać, jeśli chodzi o przedstawienia figuralne, a także wyobrażenia Trójcy Świętej. W tym czasie starano się unikać obrazów narracyjnych z wizerunkami osobowymi, a zastępowano je obrazami, które operowały tylko symbolami[51].

Za symboliczne przedstawienie Trójcy Świętej uznaje się schemat ikonograficzny znany jako „Tron przygotowany". Nazwa pochodzi od greckiego słowa *hetojmazja*, co oznacza przygotowanie, gotowość. W języku rosyjskim powszechne było określenie „ugotowannyj priestoł". W tej kompozycji niebieski tron oznacza królestwo Boga Ojca i jest specjalnie przygotowany na powtórne przyjście Chrystusa przy końcu czasów. Tron był też symbolem władzy Boga jako Sędziego oraz Jego majestatu[52]. W tle za tronem promieniują kręgi oznaczające

---

ba, abyście się pokrzepili, zanim pójdziecie dalej, skoro przechodzicie koło sługi waszego (…)» Abraham poszedł więc pospiesznie do namiotu Sary i rzekł: «Prędko zaczyń ciasto z trzech miar najczystszej mąki i zrób podpłomyki». (…) po czym, wziąwszy twaróg, mleko i przyrządzone cielę, postawił przed nimi, a gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem".

[48] Pseudo-Dionizy Areopagita w swoim traktacie *O hierarchi niebieskiej* uporządkował wszystkie byty niebiańskie w trzy triady (hierarchie) Wszystkie one tworzą dziewięć chórów anielskich. W najwyższej triadzie znajdują się serafiny, cherubiny, trony, w środkowej: panowania, moce, zwierzchności, w najniższej: księstwa, archaniołowie i aniołowie (angeloi); K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony*…, s. 179. zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, w: *Pisma teologiczne* (*Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tł. M. Dzielska, Kraków 2005; w przedstawieniu sceny Gościnności Abrahama mamy do czynienia z posłańcami, czyli najniższą hierarchią bytów anielskich. Z drugiej jednak strony z czasem zaczęto utożsamiać ich z samym Bogiem. Aniołowie pełniący funkcję posłańców boskich zwiastowali ludziom nowiny, dlatego w ikonografii byli przedstawiani pod postacią ludzi (*genii*). Co prawda uznano, że mogli się oni swobodnie unosić w przestrzeni, jednak pierwotnie nie malowano ich ze skrzydłami. Dopiero w miarę upływu czasu aniołowie przybrali postać uskrzydlonych młodzieńców ze wstęgami we włosach. Symbolicznym wyrazem ich władzy nadanej przez Boga i Jego posłannictwa były berła i laski, które dzierżyli w dłoniach; zob. K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 179.

[49] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 142. Skrzydła stały się nieodzownym atrybutem aniołów od V w., symbolizowały uwolnienie się bytów niebiańskich od praw fizyki i ciążenia ku ziemi. Skrzydła malowane, tak jak skrzydła ptaków miały umożliwiać wzniesienie się ku Bogu. Ukazywanie piór na górnej części skrzydeł zyskało nazwę „paporotki", a na dolnej „podpaporotki", zob. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 71.

[50] Na temat bizantyńskich sporów ikonoklastycznych zob. opracowania historyczne St. Gero, m.in. dwie monografie: *Bizantune Iconoclasm during the Reign od Leo III, Bizantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Korpus scriptorum christinorum orientalium, Paryż 1903-1949, Louvain 1950- (CSCO) 346 i 384; podaję za: Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 153.

[51] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 90.

[52] Iz 16, 5: „utrwalony będzie tron w łaskawości, i dzięki wierności zasiądzie na nim pod namiotem Dawida sędzia troskliwy o prawo i dbały o sprawiedliwość!".

wieczność Boga. W Nowym Testamencie tron wskazuje już na sprawiedliwy sąd jaki dokona Chrystus podczas paruzji. Na tronie na poduszce leży Ewangelia symbolizująca Drugą Osobę Trójcy Świętej, czyli Słowo Boże. Można uznać, że jest to też Księga Życia z wypisanymi imionami wszystkich zbawionych. Do Drugiej Osoby Trójcy odnosi się też krzyż z napisem Król Chwały, który znajduje się nad tronem. Wyobrażona jest tutaj także Trzecia Hipostaza Trójcy Świętej, czyli Duch Święty pod postacią gołębia zstępującego na księgę[53].

Po zakończeniu ikonoklazmu zmieniło się nieco podejście do wyobrażeń plastycznych i nie wahano się już przedstawiać sceny „Gościnności Abrahama". Nawet ten temat został rozbudowany, co widać na bizantyjskich zabytkach z czasów Komnenów i Paleologów.

Co prawda głównymi bohaterami w kompozycji są aniołowie, ale dodawano do nich też postacie Abrahama i Sary oraz sług zabijających cielce i przygotowujących ucztę[54]. W tle zaś umieszczano elementy architektury i krajobrazu, czyli namiot lub dom, dąb Mambre i zarys gór.

Pierwsze zabytki charakteryzują się tym, że aniołowie tej samej wielkości ustawieni są frontalnie oraz w linii horyzontalnej, przez co podkreślona została ich równość i jedność. Natomiast w wiekach XII i XIV ciała aniołów wpisują się w figurę trójkąta, która narzuca w pewien sposób określoną hierarchię panującą wewnątrz Trójcy[55].

III. „TRÓJCA" ANDRZEJA RUBLOWA

Za najbardziej klasyczną ikonę „Trójcy Świętej" uważa się dzieło autorstwa Andrzeja Rublowa[56] powstałe około 1422–1425 r. z polecenia opata Nikona. Rublow wciela tutaj idee reprezentowane przez jego ojca duchowego – Sergiusza z Radoneża wierzącego, że rozważanie Trójcy Świętej łagodzi wszelkie spory[57].

---

[53] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 90; E. Smykowska, dz. cyt., s. 35.

[54] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 91.

[55] Tamże, s. 92.

[56] Na temat Ikony „Trójcy Świętej" zob. B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrzeja Rublowa*, Bydgoszcz-Kraków 1997 (2002); Por. H.J.M. Nouwen, *Behold the Beauty of the Lord: Praying with Icons*, Notre Dame 1987, s. 23-24; Na temat twórczości Andrzeja Rublowa zob. M. Ałpatow, *Rublow,* Warszawa 1975; G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*, tł. K. Małys, Tyniec-Kraków 2001; J.A. Lebedeva, *Andrei Rubljov und seine Zeitgenossen*, Dresden 1962; V.N. Lazarew, *Andrej Rublov i jego škola*, Moskva 1966; A. Konczałowskij, A. Tokarowskij, *Rublow*, Kraków 1976; V.N. Lazarev, *Rublow. Malarz fresków i ikon*, Warszawa 1979; ikona Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa została przeznaczona dla ikonostasu soboru Troickiego w Siergiejewskim klasztorze Trójcy Świętej. Na temat tej ikony zob. J. Forest, *Modlitwa z ikonami,* tł. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 148 n.

[57] Zob. J. Forest, *Modlitwa*…, s. 148; Sergiusz z Radoneża (1313-1392) czczony jest jako ihu-

Ikonopisarz nawiązuje do Księgi Rodzaju, gdzie opisana została scena, w której trzej boscy posłańcy zostali ugoszczeni przez Abrahama i Sarę pod dębem Mambre koło Hebronu. W czasie tego spotkania niemłodzi już małżonkowie zdali sobie sprawę, że przyjęli aniołów, tym bardziej że bezpłodna Sara uzyskała od nich obietnicę, że urodzi syna. Z czasem chrześcijanie uznali, że scena ta ilustruje objawienie się całej Trójcy Świętej[58].

Trzeba tutaj dodać, że w pierwszych przedstawieniach epifanii Trójcy Świętej zwanych właśnie „Gościnnością Abrahama" wyraźnie odczuwa się aspekt historyczny; ukazani są tam patriarchowie przygotowujący się na przyjęcie boskich gości oraz wiele elementów narracyjnych. Tymczasem dzieło Rublowa jest zupełnie inne, ale to właśnie jego obraz można nazwać wobrażeniem „Trójcy Świętej" w pełnym tego słowa znaczeniu. Ikonopisarz usunął z płaszczyzny ikony zbędne szczegóły, nawet Abrahama wraz z żoną i ukazał samych tylko aniołów-młodzieńców. W ten sposób znacznie uprościł przekaz sceny, a na stole nie namalował już bogatej zastawy zapełnionej posiłkami lecz w samym centrum umieścił kielich wskazujący na eucharystyczną ofiarę[59].

Artysta-mnich nie chciał przedstwiać konkretnego wydarzenia jakie miało miejsce w określonym miejscu i czasie, lecz od razu wszedł w wymiar symboliczny[60]. Ważne dla niego było samo objawienie się Trójcy i dialog jaki się dokonuje między Boskimi Osobami[61].

Ikona Rublowa w porównaniu do wcześniejszych wyobrażeń ukazuje nieco inaczej odwiedziny ambasadorów Boga w domu zwykłego człowieka. Trzeba jednak dodać, że w świadomości starożytnych nawet nieznajomy pielgrzym stawał się wysłannikiem Boga i należało go należycie ugościć. Taką postawę określano greckim słowem „*Philoksenia*"[62], które później utrwaliło się także w ikonografii, a w języku rosyjskim brzmi ono *Gostiepriimstwo*[63].

Jednak przy głębszej analizie dzieła zauważa się tu zmianę ról. Co prawda to Bóg przychodzi do człowieka, aby dać się mu bliżej poznać, ale także i sam staje się dla niego gospodarzem[64]. Dzięki temu w związek miłości jaki panuje między trzema Osobami wkracza także sam człowiek, staje się współbiesiadnikiem samego Stwórcy, przez co może się dokonać jego duchowa przemiana[65].

---

men ruskiej ziemi. Na temat Sergiusza zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 204.

[58] J. Forest, dz. cyt., s. 148.

[59] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 92, A. Adamska, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andrzeja Rublowa,* Kraków 2003, s. 125.

[60] Zob. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 92.

[61] Zob. J. Forest, *Modlitwa*…, s. 148.

[62] Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie*…, s. 207; podaję za: A. Adamska, dz. cyt., s. 126.

[63] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 142.

[64] Zob. A. Adamska, dz. cyt., s. 126.

[65] Por. na ten temat: T. Śpidlik, M.I. Rupnik, *Mowa*…, s. 25, 28.

Na ikonie ukazani są trzej boscy posłańcy posiadający ciała mężczyzn o wyraźnie wydłużonych tułowiach i kończynach, przez co ich twarze wydają się być mniejsze i delikatniejsze, posiadają także charakter kobiecy[66].

Wedle ogólnie przyjętej interpretacji anioł po lewej stronie kompozycji to Bóg Ojciec. To On pełni funkcję przewodniczącego na tej niebiańskiej uczcie miłości, gdyż pozostali dwaj aniołowie wydają się pokornie pochylać w Jego kierunku[67]. Ojciec unosi swoją dłoń, by pobłogosławić kielich – symbol ofiary swego Syna. Świadczyłoby to, że tym błogosławiącym gestem zachęca Syna do wykonania zbawczej misji. Natomiast sam Syn Boży już wcześniej dokonał błogosławieństwa uczniów zanim udał się do domu Ojca, teraz opuszcza swą dłoń, wstawia się za ludźmi u swego Ojca i w posłuszeństwie pochyla się ku Niemu. Duch Święty również wykazuje posłuszeństwo wobec woli Ojca i Syna, a stanowiąc dar dla ludzi, nieustannie wykazuje gotowość wkroczenia w aktualne dzieje ludzkości[68].

Według innej koncepcji to środkowy anioł jest Ojcem, a Duch Święty znajdujący się po prawej stronie ikony pochyla ciało i głowę w taki sam sposób jak Ojciec, czyli kłania się ku aniołowi z lewej strony, który w tym wypadku symbolizowałby Syna Bożego. Fakt, że Duch powtarza postawę Ojca miał być zgodny z wyznaniem konstantynopolitańskim, w którym uznano pochodzenie Ducha Świętego od Ojca[69].

Teorie, według których to środkowy anioł jawi się jako Bóg Ojciec odwołują się do faktu, że wykonuje On ojcowski gest błogosławieństwa kielicha. Kielich ten przyjmuje anioł znajdujący się po lewej stronie ikony, czyli po prawicy środkowego anioła, co nawiązuje do słów: *Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego* (Mt 14,62). Świadczy to o tym, że mamy tu do czynienia z Synem, który w całkowitym posłuszeństwie przyjmuje wolę Ojca[70].

Za Ojcem zaś w tym wypadku znajdowałby się dąb Mambre, który równocześnie oznaczał drzewo życia rosnące w ogrodzie Eden. (Rdz 2,9)[71]. Z drugiej jednak strony, według podania, z tego drzewa miał być wykonany także krzyż Zbawiciela[72], co wskazywałoby na Drugą Osobę Trójcy.

---

[66] Zob. J. Forest, dz. cyt., s. 149.

[67] Zob. L. Balter, *Pneumatologia ikony*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 83.

[68] Zob. więcej na ten temat: S. Babolin, *Ikona Świętej Trójcy Rublowa. Od przedwiecznej Rady do Uczty eucharystycznej*, „Communio" 20 (2000), nr 2, s. 8-17; podaję za: L. Balter, dz. cyt., s. 84.

[69] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95; *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie 150 Ojców,* s. 68: „(…) ex patre procedentem (…)".

[70] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95.

[71] Tamże, Rz 2,9: „Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła".

[72] Por. L. Balter, dz. cyt., s. 84.

Natomiast za faktem, że po lewej stronie znajduje się Bóg Ojciec przemawia wygląd jego szat o nieokreślonym kolorze, które wskazują na niepoznawalność. Przecież to właśnie Ojciec jest nieosiągalny dla ludzkich zmysłów, a nawet w Credo podkreślono jedynie, że jest wszechmogący bez jakiegoś szczegółowego opisu. Niewiele o Nim napisano nawet w Credo oprócz tego, że jest wszechmogący. Na ikonach ma On na sobie szaty koloru cielistego, ale można też powiedzieć, że są one nawet nieco przezroczyste i niejednoznaczne w odbiorze. Pod spodem tej szaty widać niewielki fragment błękitnej tuniki, która ma podkreślić Boską naturę[73]. Mamy tu do czynienia ze specyficznym odcieniem błękitu, a mianowicie z barwą lapis-lazuli, który pojawia się na szatach wszystkich aniołów. Taki zabieg malarski czyni kompozycję obrazu bardziej jednolitą pod względem kolorystycznym.

Niektórzy tłumaczą, że kolor szat anioła po lewej stronie wskazuje raczej na Chrystusa[74]. Zewnętrza szata (himation) o cielistej barwie miała wówczas oznaczać ludzkie ciało jakie przyjął Zbawca, by stać się widzialny. Ta zewnętrza powłoka przesłoniła Jego Bóstwo, w ten sposób, że na ziemi stało się Ono niewidoczne dla śmiertelników. Boskość ta symbolizowana jest tutaj przez spodnią błękitną szatę (chiton), która tylko nieznacznie jest widoczna[75].

Zgodnie z taką interpretacją to za Chrystusem więc znajdowałaby się architektura pałacu, czyli symboliczny obraz domu Abrahama[76]. Budynek ten może też wskazywać na Kościół, który jest ciałem Chrystusa (Ef 1, 23)[77].

Bardziej przyjęty jest jednak pogląd uznający, że Syn Boży to środkowy anioł, który ustawia się niemalże frontalnie do widza, zaś aniołowie otaczający go z obu stron są przedstawiani z nieznacznego profilu, co świadczy o tym, że są mniej poznawalni dla ludzi. Środkowy anioł dzięki Wcieleniu przyjął ciało i stał się w pełni widzialny i poznawany zmysłami. To on najbardziej przyciąga wzrok widza, również dzięki temu, że stanowi dominantę kolorystyczną. Podkreślają to jego szaty dobrane na zasadzie kontrastu: bordowo-wiśniowa tunika (chiton) przykryta jest niebieskim płaszczem (himationem). Błękit symbolizuje boską naturę, a czerwień – krew i człowieczeństwo[78]. Takie zestawienie barwne zgadza

---

[73] Zob. B. Standaert, *Ikona*…, s. 14 podaję za: A. Adamska, dz. cyt., s. 127.

[74] Na ikonie należącej do św. Stefana z Permu anioł po lewej stronie uznany jest za Syna; zob. J. Forest, dz. cyt., s. 150; Poświadczają to napisy umieszczone na ikonie w języku zyriańskim. Anioł po lewej stronie określony tam został jako „Py", co znaczy Syn. Anioł po prawej stronie to „Puiltos", czyli Duch Święty, a środkowy to „Ai" – Ojciec; zob. P. Evdokimov, *Teologia piękna*…, s. 208.

[75] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95.

[76] Tamże, por. P. Evdokimov, *Prawosławie,* Warszawa 1964, s. 261 nn, P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Téologie de la beauté*, Paris 1972, s. 209.

[77] Ef 1, 22-23: „(…) Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem (…)".

[78] A. Adamska, dz. cyt., s. 127; na temat szat Chrystusa zob. E. Smykowska, dz. cyt., s. 43.

się z założeniami soboru chalcedońskiego, według którego Chrystus był zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem[79]. Chrystus posiada też złotą przepaskę oznaczającą chwałę, którą udziela mu sam Ojciec[80]. Mamy więc tu do czynienia ze Słowem Wcielonym, które dało się poznać całkowicie w widzialnym ciele. Co prawda sama istota Boga pozostaje nadal niepoznawalna, ale trzeba dodać, że Ojca można poznać właśnie poprzez Syna[81]. Już św Paweł mówił o Chrystusie: *On jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15)[82]. Wynika stąd wniosek, że na Ojca można patrzeć właśnie poprzez Jego Syna, który jest Jego ikoną[83]. Widzenie Pierwszej Hipostazy możliwe jest poprzez Drugą Hipostazę. Świadczą też o tym słowa z Ewangelii św. Jana; *Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył"* (J 1,18) oraz słowa samego Chrystusa: *Kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca* (J 14,9). Bóg Ojciec, chociaż niewidzialny w swej istocie, staje się widzialny właśnie w swym Synu. Syn stanowi odbicie istoty Ojca. Wpatrując się w to oblicze Syna, z czasem poznaje się osobę (hipostazę) Ojca[84].

Niektórzy ikonopisarze otaczali głowę środkowej postaci nibem krzyżowym oraz umieszczali przy niej inicjały IC XC, które wyraźnie miały wskazywać na Drugą Osobę Trójcy. Jednak takie postępowanie kłóciło się z ogólnym założeniem, by przedstawiać niehipostatyczny obraz Trójcy[85]. Rublow tymczasem nie wyróżniał wyraźnie hipostaz, a każda postać na jego ikonie mogła być uważana za jedną z Osób i równie dobrze mogła być zupełnie inną.

Potwierdzał to również Sobór Stu Rozdziałów, który zabronił malowania nimbów krzyżowych i inskrypcji wskazujacyh, że jeden z aniołów jest Chrystusem. Według przyjętych wówczas założeń obraz Trójcy Świętej nie miał przedstawiać trzech Osób Boskich (Hipostaz), lecz jest to obraz jedności Bóstwa i objawiającego się w całości Boga[86].

Środkowy anioł wskazuje na kielich dwoma palcami, być może go przyjmuje, albo jest to gest błogosławiący. Dwa wyraźnie wysunięte palce oznaczają dwie natury: ludzką i boską obecne w Synu Bożym. Przyjęcie przez niego kielicha,

---

[79] Definicja wiary zawarta w dokumentach soboru chalcedońskiego potwierdzała, że Jezus Chrystus doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, to zarówno prawdziwy Bóg, jak i prawdziwy człowiek. Zob. *Sobór chalcedoński (451), Definicja wiary* 11, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 222: „(…) eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate (…) Deum verte et hominem verte (…)".

[80] L. Balter, dz. cyt., s. 84.

[81] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95.

[82] Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 16.

[83] Por. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95.

[84] Zob. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 39.

[85] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 94.

[86] E. Smykowska, dz. cyt., s. 80.

oznacza, iż to właśnie On stanie się ofiarą złożoną na ołtarzu, na którym kładzie dłoń[87].

Jeśli chodzi o ukazanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to tu wszystkie interpretacje są zgodne[88]. Duch Święty ukazany jest po prawej stronie kompozycji i ustawiony z półprofilu ponieważ nie w pełni daje się poznać człowiekowi. Zresztą jego działanie niejednokrotnie jest ukryte i tajemnicze[89]. Ma na sobie błękitno-zielone szaty, które wywołują wrażenie duchowego ukojenia. Szczególnie barwa jasnozielona wskazuje na radość, płodność i moc życiową, a w ikonografii kojarzona była z przebudzeniem duchowym, rozkwitem sił witalnych oraz nadzieją[90]. Paraklet przecież daje pocieszenie, nadzieję, stąd i jemu przysługiwał ten kolor. Natomiast kolor błękitny wskazuje na to, że Pocieszyciel został ofiarowany człowiekowi, aby zamieszkać w jego wnętrzu i w zupełności go przemienić[91].

Podnosi On swoją prawą rękę ponad stołem, po to, by przyjąć błogosławieństwo udzielane Mu przez Ojca, który siedzi na wprost Niego i poleca misję. Niektórzy sądzą, że Duch Święty kładzie swą dłoń w ten sposób, aby wskazać prostokąt zarysowany na frontowej ścianie stołu. Trzeba podkreślić, że figura czworokąta w ikonografii oznaczała świat ziemski, doczesny. Duch kierując wzrok obserwatora ku tej figurze, równocześnie zaświadcza o tym, iż to, co dokonuje się na ołtarzu jest ofiarą złożoną na zbawienie tego realnego świata i całej grzesznej ludzkości[92].

Duch Święty natychmiast reaguje na polecenie, zgadza się z wolą Ojca i Syna, o czym świadczy postawa jego ciała pochylającego się ku im Obu. Wydaje się On wstawać na jednej nodze, jakby miał zaraz odejść od wspólnego stołu[93]. W ten sposób wyraża gotowość do wykonania powierzonego zadania, a Jego wola jest zgodna z wolą całej Trójcy. Stanowi on dar Ojca i Syna dla całego świata.

Za Duchem Świętym znajduje się pochylająca się góra o dziwnym kształcie, świadcząca o duchowym wstępowaniu i wznoszeniu się (Ps 120,1)[94] podczas modlitwy i kontemplacji[95]. Być może jest to Synaj lub Tabor[96]. Skała ta też jest

---

[87] A. Adamska, dz. cyt., s. 129.

[88] Na temat Ducha Świętego przedstawionego na ikonie Rublowa, zob. T. Špidlik, I.M. Rupnik, dz. cyt., s. 33.

[89] A. Adamska, dz. cyt., s. 27.

[90] E. Smykowska, dz. cyt., s. 92; I. Jazykowa, dz. cyt., s. 95.

[91] Zob. T. Špidlik, I.M. Rupnik, dz. cyt., s. 33.

[92] H.M.J. Nouwen, *Ujrzeć piękno Pana modląc się z ikonami*, tł. J. Węcławik, Warszawa 1998, s. 19.

[93] Por. na ten temat L. Balter, dz. cyt., s. 83-84.

[94] I. Językowa, dz. cyt., s. 94, Ps 120,1: „Wznoszę swe oczy ku górom: Skądże nadejdzie mi pomoc?".

[95] Zob. A. Adamska, dz. cyt., s. 129.

[96] Por. L. Balter, dz. cyt., s. 85.

miejscem, gdzie objawia się Bóg, a Duch Święty pełni właśnie rolę Tego, który pokazuje samego Boga[97].

Wszyscy trzej są ściśle zjednoczeni, kłaniają się jeden drugiemu, a ich twarze są niezwykle do siebie podobne, jakby były powielone[98]. Relacje między nimi oparte są na zasadzie miłości i ofiary. Trzej aniołowie prowadzą cichą dyskusję na temat odkupienia ludzkości i całej rzeczywistości, ale do tej rozmowy może być wciągnięty również człowiek kontemplujący Trójcę Świętą[99]. A dzieje się to właśnie dzięki Duchowi Świętemu, który zaprasza go do tej z pozoru zamkniętej grupy. Znajdujący się po prawej stronie Duch swoją postawą ciała kieruje nasz wzrok ku Synowi Bożemu znajdującemu się w centrum. Ten zaś wciąż kontempluje Ojca i do Niego kieruje swoją głowę i ciało. Ojciec zaś posyła na misje Ducha, dlatego też patrzy się wprost na Niego, jakby wydawał mu pilny rozkaz[100]. Ten proces wciąż na nowo się powtarza, jakby zamknięty w kręgu. Każda Osoba pochyla się ku kolejnej, a ta zaś ku następnej. Duch wprowadza do zamkniętej figury rodzaj ludzki i wskazuje mu drogę do Syna, Ten zaś oddaje ludzi Ojcu, a Ten przesyła ludziom w darze Ducha[101].

Poszczególne Osoby pełnią więc ściśle ustalone funkcje. Bóg z jednej strony przyjmuje swego Syna. On zaś po dokonaniu swojej misji prosi Ojca, aby przysłał ludziom Pocieszyciela. Wobec tego z drugiej strony Bóg Ojciec posyła na ziemię Ducha Świętego[102].

Figura koła zawsze oznaczała doskonałość, świętość[103], dlatego wszystkie elementy na ikonie zostały wpisane w jego kształt. Postawa aniołów, czyli ich gesty, pochylenie głów podporządkowują się granicom tego kręgu, co podkreśla fakt, że wszystkie Osoby są ze sobą ściśle związane, a razem we wspólnocie są nieskończone. Wytyczyć tu można kilka koncentrycznych kół, którym podporządkowują się nimby, kontury skrzydeł, trony, stopnie stołu, uginająca się gałąź drzewa, czy pochylający się pagórek[104]. Okręgi wskazują, iż Hipostazy, chociaż niezmieszane, to jednak są nierozdzielne[105] i nie przekraczają granicy wyznaczonej figury.

Warto tu podkreślić, że figura koła wywołuje wrażenie spokoju i zamknięcia się przed zewnętrznym światem. W tym wypadku oznacza to, że Trójca jest jed-

---

[97] T. Špidlik, I.M. Rupnik, dz. cyt., s. 33-34.
[98] A. Adamska, dz. cyt., s. 127.
[99] Zob. K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 142.
[100] Por. na ten temat A. Adamska, dz. cyt., s. 126.
[101] B. Standaert, *Ikona*…, s. 14-16.
[102] L. Balter, dz. cyt., s. 84.
[103] Zob. J. Forest, *Modlitwa*…, s. 149.
[104] A. Adamska, dz. cyt., s. 128.
[105] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 96.

nością, ale z drugiej strony we wnętrzu Trójcy dokonuje się powtarzający się ruch możliwy tylko wtedy, gdy występuje wielość Osób[106].

Wszystkie kręgi mają skierować wzrok widza na centrum treściowe ikony, czyli kielich stojący na ołtarzu, wewnątrz którego znajduje się głowa Baranka. Ważny jest również fakt, że obok realnego kielicha stojącego na stole, można dostrzec jeszcze kształt innego kielicha, który na pierwszy rzut oka nie jest widoczny. Tworzą go dwaj boczni aniołowie, a raczej zarys ich wewnętrznych ramion. Co prawda na zewnątrz wszyscy trzej są zamknięci figurą okręgu i nie mogą jej przekroczyć, ale wewnątrz nich widać figurę czaszy kielicha, otwierającego się na zewnątrz. Wszystko to symbolizuje fakt, że Trzy Osoby zewnętrznie bardzo zwarte i ściśle ze sobą zespolone, są jednak wewnętrznie otwarte i nieustannie gotowe do ofiarowania siebie ludziom[107]. Istotne jest również to, że w Trójcy jedna Osoba w pewnym sensie wyraża dwie pozostałe Osoby. W ten sposób Syn objawia Ojca, natomiast Duch Święty stanowi źródło dla poznania Syna[108].

IV. INNE TYPY PRZEDSTAWIEŃ TRÓJCY ŚWIĘTEJ. „TRÓJCA NOWOTESTAMENTOWA"

W „Trójcy Starotestamentowej" jak nazywano przedstawienie „Gościnności Abrahama" kładziono nacisk na samo objawienie się Trójcy, a nie ukazanie Hipostaz. Jednak w XVI w. pojawiły się obrazy nazywane „Trójcą Nowotestamentową"[109], które uznano za niekanoniczne, gdyż na wytworzenie się ich schematu ikonograficznego wpływ miał w znacznym stopniu katolicyzm i sztuka zachodnia[110]. Formułowano przeciwko nim wiele argumentów, które potwierdził również Moskiewski Sobór Stu Rozdziałów[111]. Kontrowersje wzbudzała szczególnie sprawa ukazywania Boga Ojca na tych obrazach w postaci siwego starca, które popularnie zwane były „Sabaoth" (ros. *Sawaof*)[112]. Ojcowie soboru z niechęcią odnosili się do przedstawień Boga w postaci ludzkiej, co wiazało się z niebezpieczeństwem antropomorfizmu, dlatego też zdecydowanie odrzucili takie

---

[106] Na temat figury koła zob. W. Ałpatow, *Rublow*, s. 52.

[107] Zob. B. Standaert, *Ikona*…, s. 24-25; podaję za: A. Adamska, dz. cyt., s. 131.

[108] Por. na temat teologii Grzegorza z Nyssy, por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 38.

[109] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 97.

[110] E. Smykowska, dz. cyt., s. 80.

[111] Tamże, s. 74; Sobór Stu Rozdziałów odbył się w Moskwie w 1551 r. Jedną z ważnych omawianych kwestii była sprawa kanonu ikonograficznego „Trójcy Świętej". Za wzorcowe dla malarzy ikon uznano dzieło Andrzeja Rublowa.

[112] Termin Sabaoth został połączony z imieniem Boga-Jahwe występującym w Starym Testamencie. Oznaczało to, iż Bóg jest Panem Zastępów wszystkich mocy niebieskich, zob. E. Smykowska, dz. cyt., s. 69.

wizerunki jak np. Ojcostwo[113]. Uznali, że Bóstwa tak naprawdę nie można przedstawiać, a Boga można ukazywać w ciele jedynie w Osobie Chrystusa, czyli po Jego Wcieleniu[114]. Te postanowienia potwierdził wielki sobór moskiewski z lat 1666–1667, w którym podkreślono, że określenie „Sabaoth", czyli „Bóg mocy" przysługuje całej Trójcy, a nie tylko jednej Hipostazie, czyli Bogu Ojcu. Sabaoth nie jest widzialne w ciele, a dopiero po Wcieleniu Druga Osoba, czyli Syn stał się widzialny dla ludzi. Na ikonach zaś jest On przedstawiany nie w bóstwie, ale w ciele. Natomiast jeśli chodzi o Boga Ojca, to nikt Go w bóstwie nie widział, więc tym bardziej nie można Go ukazywać jako zwykłego człowieka (w tym wypadku starca), trzymającego na kolanach swego Syna. Również ukazywanie Ducha Świętego pomiędzy Nimi pod postacią gołębia jest nieprawdziwe, gdyż nie jest to Jego prawdziwa natura, a w Piśmie Świętym tylko jeden raz (w czasie chrztu Chrystusa) jest mowa o tym, że trzecia hipostaza przyjęła postać gołębia[115].

Mimo zakazów Kościoła przedstawienia Trójcy Świętej typu Nowotestamentowego nadal były wykonywane i nawet często umieszczano je na ikonostasach w centrum rzędu ukazującego praojców[116].

Charakterystyczne dla ikon Trójcy Nowotestamentowej jest ukazanie Hipostaz Trójcy Świętej, to znaczy że wyraźnie można odróżnić tu Osoby Trójcy. Bóg Ojciec ukazywany jest jako siwy starzec i zwany jest „starodawny", Syn Boży posiada ciało człowieka w dojrzałym wieku, zaś Duch Święty unosi się między tymi dwiema postaciami w postaci gołębia[117].

W ruskiej sztuce wyróżnia się różne warianty tych przedstawień[118]. W kompozycji zatytułowanej „Wspólny Tron" Bóg Ojciec wraz z Synem Bożym siedzą obok siebie jak równy z równym na tym samym szerokim tronie (lub ławie)[119]. Podstawą źródłową mogą być tu słowa z Ewangelii św. Marka: *[…] Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga* (Mk 16,19). Z tego też względu na tronie zasiadają Ojciec oraz po Jego prawej stronie Syn[120].

Podczas gdy szaty Ojca są śnieżno białe, to szaty Chrystusa różnią się znacznie od tamtych zarówno pod względem walorowym, jak i kolorystycznym. Połączenie błękitu i czerwieni wskazuje bowiem na Jego podwójną naturę.

---

[113] E. Smykowska, dz. cyt., s. 74.
[114] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 98.
[115] Tamże, s. 100-101.
[116] E. Smykowska, dz. cyt., s. 81.
[117] Por. I. Jazykowa, dz. cyt., s. 97.
[118] Zob. E. Smykowska, dz. cyt., s. 80.
[119] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 144-145.
[120] K. Sommer, *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979, s. 52; podaję za: L. Balter, dz. cyt., s. 85.

Ojciec mógł dzierżyć w ręce kulę, a Chrystus księgę lub krzyż. Postawa Obu jest jednak podobna i są frontalnie zwróceni do widza[121]. Zdarzało się też, że Bóg Ojciec razem z Synem trzymają razem kulę ziemską zwieńczoną krzyżem. Ma to wskazywać na fakt, iż obaj panują nad wszechświatem[122].

Między tymi dwiema Osobami nieznacznie nad ich głowami unosi się Duch Święty pod postacią gołębicy. Zazwyczaj znajduje się On na tle ciemnego ośmioramiennego nimbu złożonego z dwóch czworokątów[123].

Typ ikonograficzny zwany „Przedwieczna Narada" ukazuje dwóch mężczyzn (czyli Boga Ojca i Syna Bożego), którzy pochylają się ku sobie i wydają się rozmawiać ze sobą[124].

Najbardziej znana jest kompozycja, w której centrum na osi kompozycji znajduje się starzec zasiadający na tronie. Na jego kolanach siedzi Syn pod postacią dziecka, Ten zaś trzyma w rękach medalion, z którego wnętrza wylatuje gołąb, czyli Duch Święty[125]. Schemat ten nazwany został „Ojcostwo"[126]. Na Wschodzie popularna była nazwa *Otieczestwo,* na zachodzie zaś *Paternitas*. Wyraźnie nawiązano tu do dogmatu Wcielenia Drugiej Osoby Trójcy oraz podkreślono ludzkie „ojcostwo" Boga Ojca. Podstawą dla ukształtowania się tego tematu ikonograficznego są teksty ze Starego Testamentu. Bóg Ojciec ukazany jest tu jako Odwieczny Dniami zgodnie z opisem zawartym w proroctwie Daniela[127]: *Patrzyłem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła płonący ogień. […]. A oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki* (Dn 7,9.13-14).

Natomiast wizerunek Syna Bożego opiera się na proroctwie Izajasza: *Dlatego Pan sam da wam znak: oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go Emmanuel* (Iz 7,14). Emmanuela wyobrażano jako chłopca, niemniej jednak podkreślano tu mądrość Syna Bożego i nadawano Jego ciału proporcje dorosłego człowieka, a twarzy przydawano bardzo dojrzałe rysy[128].

Na ikonach, które nawiązują do tej wizji wszystkie Osoby Trójcy znajdują się na głównej osi kompozycji. W centrum Bóg Ojciec zasiada na tronie, a przed

---

[121] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 97.
[122] E. Smykowska, dz. cyt., s. 80.
[123] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 144-145.
[124] Tamże, s. 145.
[125] L. Balter, dz. cyt., s. 85.
[126] I. Jazykowa, dz. cyt., s. 98.
[127] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 144.
[128] Tamże.

sobą na kolanach, na wysokości swego łona trzyma Syna – Emmanuela. Z rąk Chrystusa zaś unosi się Duch Święty ukazany tutaj jako gołębica na tle ciemnego okręgu (tonda)[129].

We wszystkich tych przedstawieniach typu Nowotestamentowego chodziło o symboliczne przedstawienie Hipostaz Trójcy Świętej.

Na Zachodzie znany był jeszcze inny wariant ikonograficzny zwany jako Tron Łaski. Tutaj centrum kompozycji zajmuje tronujący Bóg Ojciec, który trzyma na poziomie swojego łona lub też w ramionach ukrzyżowanego Chrystusa[130]. Ten typ popularny był w sztuce romańskiej, a Duch Święty ukazywany jest pod postacią gołębicy umieszczonej między twarzami Ojca i Syna. Ten sposób przedstawiania miał wskazywać na dogmat, iż Duch Święty pochodzi równocześnie od Ojca i Syna, a taki schemat przetrwał aż do XVI w. lub nawet XVII w. Jednak już od XV w. artyści mniej kładli nacisk na dogmat mówiący o pochodzeniu Ducha Świętego, lecz podkreślali raczej wartość artystyczną obrazu, gołębicę zaś malowali albo na ramieniu krzyża, albo też na ramieniu Boga Ojca[131].

W zachodniej sztuce istniały nieco inne wyobrażenia trzech Boskich Osób. Przed XI w. artyści nie ukazywali Boga Ojca pod postacią człowieka, a jeśli chcieli zasygnalizować Jego obecność, to malowali tylko rękę wychodzącą z obłoku. Z czasem zdobywali się na większą odwagę ukazując popiersie, następnie całą postać Boga Syna, które traktowano jako obraz Ojca zgodnie z dogmatem o współistotowości. W XII i XIII w. ukazywano Boga Ojca jako odrębną postać ludzką, tyle że był to jeszcze wtedy młody mężczyzna, a nie siwy starzec. Syn Boży jest zawsze ukazywany jako dojrzały mężczyzna, w wieku około trzydziestu lat. Charakterystyczne dla sztuki zachodniej jest również to, że nawet Duch Święty mógł przybierać ludzką postać, co widać już na obrazach XI i XII wieku[132].

V. IKONY WYOBRAŻAJĄCE CHRYSTUSA

Również na wizerunkach samego Chrystusa sygnalizowano obecność całej Trójcy**.** W przedstawieniu Pantokratora ważną rolę odegrała tu gestykulacja. Palec wielki styka się z palcem serdecznym (czwartym), co wskazuje na jedność dwóch natur w Chrystusie. Natomiast trzy pozostałe palce są wyciągnięte i wskazują na Trójcę Świętą[133]. Występował też inny układ, według którego złączone

---

[129] L. Balter, dz. cyt., s. 85; Por. K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 144.
[130] K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 144-145.
[131] A. Nowowieyski, *Wykład liturgiki Kościoła Katolickiego*, I/2, Warszawa 1993, s. 678.
[132] Tamże, s. 678-679.
[133] L. Balter, dz. cyt., s. 81.
[134] E. Smykowska, dz. cyt., s. 84.

zostają trzy palce: mały serdeczny i kciuk a to również wskazywało na Trójosobowego Boga[134].

1. Ikona Narodzenia Chrystusa

Ikona Narodzenia Chrystusa (gr. *He Genesis*, ros. *Rożdiestwo Christowo*)[135], co prawda ukazuje wydarzenie z ziemskiego życia Zbawiciela, ale widoczne na niej jest też przedstawienie epifanii Trójcy Świętej.

W górnej części kompozycji, zaraz nad główną sceną, wydzielona została pewna sfera nieba. Z niej zstępuje jeden grubszy promień, który schodząc niżej, rozgałęzia się na trzy węższe i krótsze promienie. To wskazuje, iż w wydarzeniu tym uczestniczy cały Trójosobowy Bóg[136]. Jeden promień wskazuje na jedną istotę Boga, a jego potrójne rozgałęzienie świadczy o udziale w procesie zbawczym Trzech Boskich Osób[137]. Na głównej osi kompozycji występują wszystkie trzy Osoby Boskie. Na samej górze znajduje się częściowo odsłonięte koło (krąg), co wskazuje na obecność samego Boga Ojca. Wewnątrz spływającego promienia widać małe koło symbolizujące Ducha Świętego. Promień schodząc niżej, wskazuje na Dzieciątko, czyli Drugą Osobę Trójcy[138].

Ikonę Bożego Narodzenia można też odczytywać za pomocą wyrażeń z credo nicejsko-konstantynopolitańskiego[139]. Inskrypcje: Ó ΩΗ na aureoli wokół głowy Nowonarodzonego można odczytać w odniesieniu do treści wyznania wiary: *Wierzymy […] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego a nie uczynionego, współistotnego Ojcu […]*[140]. O tym, że to właśnie Chrystus jest światłością ze światłości wskazuje gwiazda na niebie.

Przyjście na świat Zbawiciela dokonało się przy obecności całej Trójcy, a w credo podkreślono rolę Ducha Świętego, bez którego nie doszłoby do Wcielenia Drugiej Osoby Trójcy. Bo przecież Jezus Chrystus: *[…] dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy*

---

[135] Tamże, s. 53.

[136] M. Janocha, *Ikonografia świąt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający*…, s. 229.

[137] E. Smykowska, dz. cyt., s. 54.

[138] J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz, 1999, s. 105.

[139] G. Robot, *Icône dl la Nativité*, „Spiritualité Orientalne" nr 15, Abbaye de Bellefontaine 1993, s. 224; podaję za: M. Janocha, *Ikonografia*…, s. 230.

[140] *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 68-69: „Credimus (…) In unum dominum Iesum Christum filiom dei unigenitum, ex patre natum ante omnia saecula, deum ex deo, lumen ex lumine, deum verum ex deo vero, natum non fatum, omousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae (…)".

i stał się człowiekiem. […][141]. Wynika z tego, że unia hipostatyczna Chrystusa to dzieło zarówno Maryi, jak i Ducha Świętego.

2. Ikona Chrztu Chrystusa

Na ikonie „Chrztu Chrystusa" (gr. *Babtesis,* ros. *Kreszczenije Jisusa Christa*[142]) również mamy do czynienia z przedstawieniem całej Trójcy Świętej.

Na pamiątkę tego wydarzenia, podczas którego doszło do objawienia się trzech Osób Boskich ustalono święto, które zyskało nazwę Objawienia, czyli teofanii Boga (gr. *Epifania*, ros. *Bogojawljenije*)[143].

Bóg Ojciec objawił się poprzez głos: *A głos z nieba mówił: «Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»* (Mt 3,17)[144]. Syn Boży, czyli Druga Osoba Trójcy objawił się w samym Jezusie Chrystusie, o którym Jan Chrzciciel mówił: *[…] Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata.* (J 1,29)[145]; *Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym.* (J 1,34)[146]. Trzecia z Osób Trójcy, Duch Święty objawił się jako gołębica: *A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębica, i przychodzącego nad Niego.* (Mt 3,16)[147]; *Jan dał takie świadectwo: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim"* (J 1,32)[148]; *Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębica* (Łk 3,22)

Widać wobec tego, że scena rozgrywająca się nad rzeką Jordan miała charakter trynitarny. Oprócz tego, że po raz pierwszy przed ludźmi objawiło się to, że Jezus jest Synem Bożym, to także ukazała się tutaj cała Trójca Święta[149].

W centrum kompozycji stoi Chrystus zanurzony w wodzie, a Jan Prodromos – Poprzednik Pański udziela Mu chrztu wyciągając dłoń nad Jego głową. Aby podkreślić fakt, że akt chrztu jest ściśle powiązany z czynnością udzielenia Du-

---

[141] Tamże: „(…) et nostram salutem descendtit et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est (…)".

[142] M. Janocha, *Ikonografia*…, s. 233.

[143] E. Smykowska, dz. cyt., s. 16; por. K. Onasch, A. Schnieper, dz. cyt., s. 107; Por. J. Forest, dz. cyt., s. 107 nn.

[144] Mt 3,17: „Et ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui"; podaję za: *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementam. Editio electronica. Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveedale,* Londini MMV.

[145] J 1,29: „Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi".

[146] J 1,34: „Et ego vidit: et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei".

[147] Mt 3,16: „Babtizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei aeli: et vidit Spiritus Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se".

[148] J 1,32: „Et testimonium perhibuit Johannes, dicens: Quia vidi Spiritus descendentem quasi columbam de celo, et mansit super eum".

[149] M. Janocha, dz. cyt., s. 234.

cha Świętego, ukazywano Jana trzymającego rękę bezpośrednio na głowie Zbawiciela[150].

Duch Święty w tym wypadku zstępuje na dół a nie wznosi się do góry, jak to miało miejsce na ikonach obrazujących scenę Zwiastowania Maryi. Tłumaczy się to w ten sposób, że to Bóg Ojciec zsyła Ducha i w ten sposób działa na swego Syna[151].

W górnej części kompozycji ikony wydzielona jest niewielka sfera nieba, z której wyłania się Duch Święty pod postacią gołębicy (*columba*)[152]. Z tego miejsca odchodzi jeden grubszy promień, który schodząc niżej, rozgałęzia się na trzy cieńsze promienie. Taki sam promień rozdzielający się na trzy mniejsze widać na ikonie „Narodzenia Bożego", co świadczy o tym że oba wydarzenia początkowo były powiązane pod względem liturgicznym. Nawet pierwsi chrześcijanie w Egipcie aż do III w. święto „Chrztu Pańskiego", czyli święto Epifanii obchodzili 6 stycznia i datę tę wiązali także ze świętem Narodzenia Jezusa[153].

3. Ikona „Przemienienia" Chrystusa

Na ikonie „Przemienienia"[154] Zbawiciel ukazany na górze Tabor otoczony jest promienistą mandorlą. W kulturze bizantyńsko-ruskiej ikona ta posiadała ważne znaczenie i traktowana była również jako przedstawienie epifanii całej Trójcy. Nawet góra Tabor składa się tutaj z trzech pagórków, co wskazuje na teofanię trynitarną[155].

Jezus Chrystus przedstawia się tutaj jako jedna z hipostaz Trójcy. Ojciec objawia się jako słyszalny głos, a Duch Święty jako jasny obłok[156].

To Syn jest prawdziwą ikoną swego Ojca i całkowicie przemienia się[157] na

---

[150] Tamże, s. 233.

[151] L. Balter, dz. cyt., s. 86.

[152] Motyw gołębicy obecny był już we wczesnochrześcijańskiej sztuce, symbol ten występował też w Starym Testamencie w opisie potopu. Wody potopu symbolizowały obmycie świata z jego grzechów. Noe wypuścił z arki gołębicę, która wróciła do niego z powrotem zwiastując pokój. Również gołębica Ducha Świętgo zesłana do obmytego kapielą ludzkiego ciała ofiarowuje mu pokój. Zob. A. Nowowieyski, dz. cyt., s. 585. Na temat symbolu gołębicy zob. F. Sühling, *Die Taube als Religiose Symböl im christlichen Altertum,* Röm. Quartal. Suppl. 24, Fryburg im Br. 1930; podaję za: M. Janocha, *Ikonografia*…, s. 234.

[153] K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony*…, s. 107; E. Smykowska, *Ikona*…, s. 16.

[154] Por. P. Evdokimov, *L' art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris 1981, s. 249-256.

[155] Por. M. Janocha, dz. cyt., s. 239.

[156] Zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*…, s. 251.

[157] Gr. *metamorfosis* – całkowita przemiana, greckie określenie dotyczące tej zmiany Zbawiciela w sposób pełniejszy wyraża to niż łaciński zwrot *transfiguratio;* Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony*…, s. 108.

oczach wybranych apostołów[158]. Chrystus, co prawda posiada ludzkie ciało, ale jest też odblaskiem Ojca[159] i dlatego emanuje od Niego światło Bóstwa, a człowieczeństwo staje już niewidoczne[160]. Ten bijący od Niego blask występuje w postaci promieni wychodzących bezpośrednio z ciała Zbawiciela lub też przyjmuje formę mandorli. Z tej świetlistej otoczki dodatkowo wyłaniają się jeszcze trzy promienie, spadające na trzech apostołów oślepionych przez wizję. Umieszczenie takiego elementu podkreślało trynitarny aspekt przemienienia[161], co świadczy, że obecne są tu trzy Osoby Boskie[162]. Za pomocą artystycznych środków ukazane jest to, co niewyobrażalne.

Druga Hipostaza Trójcy, czyli Chrystus posiada co prawda ludzkie ciało, ale zostaje Ono w zupełności prześwietlone Boskością. Mandorla otaczająca Go w całości, składa się z trzech okręgów ułożonych w sposób koncentryczny[163].

Cały wygląd Chrystusa stanowi zapowiedź Jego powtórnego przyjścia, przy końcu czasów, kiedy wystąpi w roli ostatecznego sędziego.

*

W podsumowaniu należy stwierdzić, że na ukształtowanie się różnych schematów wyobrażeń Trójcy Świętej wpływ miały teksty zawarte w Piśmie Świętym oraz dogmaty podkreślające boskość wszystkich Trzech Osób i zatwierdzane na soborach. Szczególne znaczenie pod tym względem miały sobory: nicejski z 325 r. i konstantynopolitański z 381 r.

Terminologia trynitarna musiała być jeszcze bardziej doprecyzowana, co czynili wielcy ojcowie Kościoła tacy jak: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, czy św. Augustyn z Hippony.

Jeśli chodzi o sztuki plastyczne, to przedstawianie Trójcy jako całości należało do niezwykle trudnych, gdyż pozostawała Ona niewyobrażalna dla człowieka. Niemniej jednak ikonopisarze starali się podołać temu zadaniu wypracowując podstawowe typy przedstawień Trójcy Świętej. Do nich zaliczają się takie tematy jak „Gościnność Abrahama", którego najsłynniejszym wariantem jest „Trójca" autorstwa Andrzeja Rublowa, następnie „Wspólny Tron", „Przedwieczna Narada", „Ojcostwo". Objawienie się Trójcy Świętej jako całości widoczne

---

[158] Por. W. Łosski, *Ikona Przemienienia Pańskiego*, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 1976, nr 3-4, s. 18-24; podaję za: M. Janocha, *Ikonografia*…, s. 239.

[159] Hbr 1,3: „Ten [Syn], który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (…)".

[160] Por. Zob. M. Janocha, *Ikonografia*…, s. 239.

[161] Por. E. Smykowska, *Ikona*…, s. 66.

[162] Zob. na ten temat L. Balter, dz. cyt., s. 87.

[163] Por. M. Quenot, *L'icône. Fenętre sur l'Absolu*, Paris 1987, s. 192 nn; I. Forest, dz. cyt., s. 113nn.; P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, s. 249 nn.

jest też na ikonach ilustrujących sceny z życia Chrystusa, np. na ikonach Narodzenia, Chrztu, czy Przemienienia na górze Tabor, gdzie każda z Osób Boskich objawia się na inny sposób. O obecności Boga Ojca świadczy przeważnie sfera nieba umieszczona w górnej części kompozycji, Druga Osoba, czyli Syn Boży przybiera ludzkie ciało, a Duch Święty występuje pod postacią gołębicy, promienia lub świetlistego obłoku. Na wielu ikonach umieszczano też potrójny promień, dzięki któremu podkreślano trynitarny charakter przedstawianej sceny.

SUMMARY

The article describes the basic types of pictorial representations of the Holy Trinity. The Old Testament prefiguration of the Trinity that became a type scene is the so-called „Hospitality of Abraham". This is the variant of the „Trinity" used by Andrew Rublev. The „New Testament Trinity" represents such topics as „Fatherhood" and the „Common Throne". The revelation of the Trinity as a whole is also evident in icons depicting scenes from Christ's life, such as the icons of the Nativity, Baptism, Transfiguration on Mount Tabor, where each of the divine persons is manifested in a different way. God the Father is revealed as the sphere of heaven located in the upper part of the image, the Son of God is manifested in human flesh, and the Holy Spirit is depicted in the form of a dove, or a radiant cloud (mandorla). Numerous compositions also make use of the symbol of a triple beam, which stresses the Trinitarian nature of the depicted scene.

The formation of epiphanic representations of the Trinity was influenced not only by the realities revealed in the text of the Scripture, but also by the tenets laid down at the Councils of Nicaea in 325 and Constantinople in 381. Trinitarian terminology was also developed by Eastern and Western theologians such as Basil the Great, Greogory of Nazianus, Hilary of Poitiers, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo.

Key words:

epiphany, Trinity, three Divine Persons, iconography, the Fathers of the Church, the dogma of the Trinity, Byzantine and Ruthenian art

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

RICHARD SWINBURNE
Oxford University

Moja autobiografia duchowa: powołanie teologa naturalnego[1]

My Spiritual Autobiography: The Vocation of a Natural Theologian

I. WSTĘP

Jak daleko sięgnę pamięcią, zawsze myślałem kategoriami chrześcijańskimi; pamiętam też, że od najmłodszych lat się modliłem. Ponieważ ani mój ociec, ani matka, nie byli chrześcijanami, jakikolwiek ludzki wkład w ten proces należy przypisać najwcześniejszym wpływom wychowawczym, w czasie, którego już nie jestem w stanie sobie przypomnieć. Gdy już przeszedłem przez brytyjską szkołę niepubliczną, odbyłem służbę wojskową i zostałem przyjęty na studia w Uniwersytecie Oksfordzkim w 1954 r., bycie chrześcijaninem uważałem za najważniejszą rzecz w moim życiu. Przy tym uwielbiałem spierać się na argumenty i pasjonowały mnie wielkie pytania teoretyczne. Skłoniło mnie to do podjęcia studiów licencjackich z filozofii, nauk politycznych i ekonomii (z naciskiem na filozofię). Dom rodzinny, szkoła, służba wojskowa (którą spędziłem ucząc się mówić po rosyjsku, przypuszczalnym języku wroga w przyszłej wojnie), a nade wszystko mój uniwersytet – to były miejsca o wysokim poziomie intelektualnym, gdzie stykałem się z wszelakimi osiągnięciami i bieżącymi poglądami nowoczesnego świata akademickiego. Poglądy te, tak mi się wydawało, były zasadniczo antychrześcijańskie, a etyka wyrafinowanych intelektualistów bardzo mocno różniła się od etyki tradycyjnych chrześcijan.

[1] Niniejszy artykuł jest tłumaczeniem tekstu pt. *Natural Theology and Orthodoxy*, który zostanie opublikowany w tomie: *Turning East: Contemporary Philosophy and the Ancient Christian Faith*, red. Rico Vitz, St. Vladimir's Press, New York, przypuszczalnie w 2012 r. Polskie tłumaczenie ukazuje się drukiem za uprzejmą zgodą wydawnictwa St. Vladimir's Press. Tytuł dla polskiej wersji artykułu został zaproponowany przez autora.

II. KONFLIKT MIĘDZY MATERIALIZMEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Światopogląd materialistyczny, zdecydowanie różny od tradycyjnego chrześcijańskiego poglądu na świat, był rzekomo tym, za którym przemawia nauka; zaś 'skandal indywidualnego odkupienia', wcielenie się Boga w ludzkiej historii, ówcześni intelektualiści uważali za prawdziwy skandal, to znaczy absurd. Panowała ogromna wiara w postęp, a postęp zdawał się oznaczać pozostawienie chrześcijaństwa na uboczu. Ja jednak instynktownie zwracałem się ku tradycyjnemu chrześcijaństwu, zaś fakt konfliktu między tradycyjnym chrześcijaństwem a nowoczesnym światopoglądem intelektualnym sam w sobie zbytnio mnie nie niepokoił. Wiele miejsc w Nowym Testamencie wskazuje na to, iż wyznawcy chrześcijaństwa mogą znaleźć się w mniejszości. Poza tym, jak już mówiłem, lubiłem prowadzić spory, a im liczniejsi i zdolniejsi byli moi oponenci, tym lepiej dla mnie. (Jeśli sądzicie, że moja postawa chrześcijańska pozostawiała pod tym względem niemało do życzenia, zapewne macie rację!). Niepokoiło mnie natomiast to, że Kościół zdawał się nie brać tego konfliktu poważnie. Kaznodzieje głosili pobożne kazania, które nijak miały się do współczesnej nauki, etyki i filozofii; na kazaniach objaśniano teksty biblijne i nauczano właściwych postaw. Zaś na pytania takie jak: Dlaczego należy wierzyć Biblii? Czy nie opiera się ona na przestarzałej nauce? Czy prawdy moralne są tylko kwestią opinii? Dlaczego mielibyśmy przypuszczać, że w ogóle jest jakiś Bóg? odpowiadano, że religia jest sprawą 'wiary'. Jednak kaznodzieje nie mówili, dlaczego ktoś miałby dokonać skoku wiary i dlaczego należałoby dokonać go raczej w tym, a nie innym kierunku (to znaczy, na korzyść tej konkretnej religii raczej niż jakiegoś konkurencyjnego światopoglądu). Leniwa obojętność Kościoła na współczesną wiedzę zatrważała mnie i zrozumiałem, że nawet jeśli w 1954 r. w Wielkiej Brytanii aż dwadzieścia procent ludności nadal chodziło do kościoła, stan ten się nie utrzyma, o ile chrześcijaństwo nie będzie bardziej przystawać do intelektualnego oglądu świata.

Z czasem uświadomiłem sobie, że za tym, co brałem za leniwą obojętność, stoi określona postawa teologiczna. Istniały teologiczne 'uzasadnienia', dlaczego rozum nie miałby odgrywać roli w ustalaniu podwalin chrześcijańskiego systemu teologicznego. Najbardziej wpływowymi współczesnymi teologami systematycznymi byli Niemcy, a najbardziej znanym spośród nich – Karl Barth. Wywodzili swą filozofię z kontynentalnej europejskiej tradycji filozoficznej ostatnich dwustu lat, która obejmowała tak różne osobowości jak Hegel, Nietzsche, Heidegger i Sartre. Odnosiłem jednak wrażenie, podobnie jak większość filozofów anglo-amerykańskich, iż wszystkich ich charakteryzuje pewna niechlujność argumentacji oraz skłonność do szkicowania rozległych, ale mglistych i ogólnikowych obrazów wszechświata bez dbałości o precyzyjne wyartykułowanie czy gruntowne uzasadnienie swoich poglądów; był to ten rodzaj filozofii, któremu bliżej do literatury niż nauki. Zaś filozofem, który wywierał na teolo-

gów najsilniejszy wpływ był Søren Kierkegaard, według którego wybór między światopoglądami jest sprawą ze wszech miar nieracjonalną.

Nie przeczyłem bynajmniej, że praktykowanie religii wynika z dokonanego wyboru, gdyż niewątpliwie wiąże się z wielkodusznym oddaniem swojego życia na służbę najbardziej wartościowego ze wszystkich celów. Należy wszakże wykazać, że cel ten jest naprawdę wartościowy, że chrześcijańska droga życia na ziemi jest dobrą drogą. I w związku z tym trzeba także pokazać, że istnieje rozsądne prawdopodobieństwo prawdziwości chrześcijańskiego systemu teologicznego, który wyjaśnia dlaczego jest to dobra droga. Nie miałoby bowiem sensu wyznawanie Bogu grzechów czy oddawanie Mu czci, gdyby było niemal pewne, że On nie istnieje. A jeśli współczesny świat dostarcza jakichś rzetelnych argumentów sugerujących, iż jest niemal pewne, że Bóg nie istnieje, należy je potraktować z powagą i wykazać, na ile są wiarygodne. Natomiast lekceważyć je, to obrażać Boga, który dał nam rozum i pozwolił nam go używać z dobrym skutkiem w nauce teoretycznej i praktycznej. Niestety, teologia systematyczna, która była modna w latach 50. XX wieku nie dysponowała środkami umożliwiającymi zmierzenie się z takimi zagadnieniami.

III. DZIEDZICTWO POZYTYWIZMU LOGICZNEGO

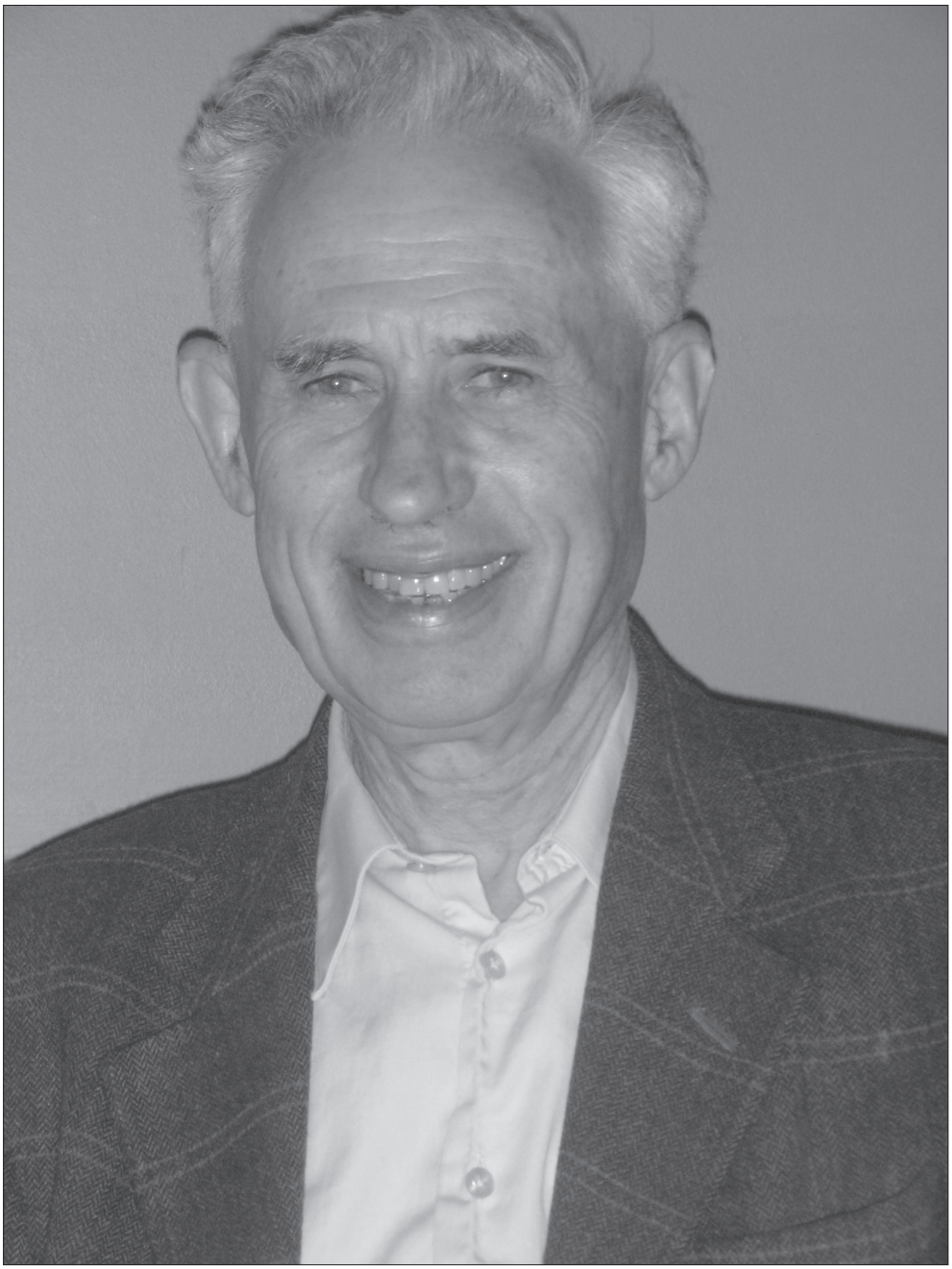
Odczuwałem zaniepokojenie podejściem Kościoła do współczesnej wiedzy, której część przyswajałem sobie w formie filozofii, tak jak nauczano jej w Oksfordzie w latach 50. W owym czasie szeroki nurt starannej, racjonalnej argumentacji podejmującej wielkie kwestie metafizyczne znamionujący przeważającą wiekszość filozofii europejskiej począwszy od starożytnych Greków, osiągnął osobliwe stadium. Mówiąc najogólniej, w świecie anglo-amerykańskim sceptycyzm Hume'a dał początek pozytywizmowi logicznemu, tj. poglądowi głoszącemu, że w rzeczywistości istnieją jedynie wrażenia zmysłowe i (być może) przedmioty materialne o wielkości umożliwiającej zobaczenie ich gołym okiem, a nasza wiedza ogranicza się zaledwie do przeszłych, teraźniejszych i przyszłych zmian zachodzących we wrażeniach zmysłowych i przedmiotach materialnych. I nie tylko nasza wiedza ogranicza się do tego, co powyżej, ale również mówienie o czymkolwiek innym jest po prostu pozbawione znaczenia. Pogląd ten został skodyfikowany w postaci zasady weryfikacji: jedyne znaczące zdania to takie, które można (w jakimś sensie!) zweryfikować przez obserwację. Stąd też, zgodnie ze stanowiskiem weryfikacjonistów, wszystkie twierdzenia o naturze przestrzeni i czasu, o tym, które poglądy moralne są prawdziwe, i oczywiście wypowiedzi o Bogu uznano nie tyle za fałszywe, co nic nieznaczące.

W Oksfordzie założenia pozytywizmu logicznego zaowocowały przyjęciem przez wielu filozofów poglądu, że jedynym zadaniem, jakie pozostało filozofii

do wykonania to uczyć ludzi o znaczeniu słów w ich zwyczajnym użyciu i w ten sposób pomóc im unikać używania słów do wyrażania tez filozoficznych, które są pozbawione znaczenia. Gdybyś bowiem rozumiał znaczenie słowa 'przyczyna' – tj. gdybyś wiedział jakie jest jego potoczne użycie – nie odczuwałbyś pokusy wypowiedzenia czegoś tak pozbawionego znaczenia, jak: „Bóg jest przyczyną świata"! Głównym przedstawicielem tak zwanej oksfordzkiej filozofii języka potocznego był J. L. Austin. Uczęszczałem na wiele jego wykładów i zajęć, i poczytuję to sobie za prawdziwy dar losu. Dowiedziałem się z nich czegoś o subtelnościach języka potocznego i potrzebie wychodzenia w dyskusji od słów użytych w zwyczajnych znaczeniach, nawet jeśli później za ich pośrednictwem wprowadzamy nowe terminy techniczne. Język metafizyki musi wychodzić od języka potocznego i być wyjaśniany w jego terminach. Aczkolwiek filozofia języka potocznego nie odnosiła się z aprobatą do niczego, co wykraczało poza język potoczny, uczyła przejrzystości twierdzeń i dokładności argumentacji. Ogromnie ceniłem filozofię oksfordzką za pielęgnowanie tych cnót, lecz nie znajdowałem dobrych powodów, by wierzyć w dogmaty stojące za tą postawą. Zwłaszcza nie znajdowałem dobrego powodu, by wierzyć w zasadę weryfikacji. Jednak jeśli się ją przyjmie, to o ile nie będziemy interpretować określenia 'zweryfikowany' jako 'ostatecznie zweryfikowany', ale jako 'potwierdzony lub poparty danymi lub argumentacją', dlaczegóżby wielkie teorie metafizyczne, z chrześcijańskim teizmem włącznie, nie miały być uznane za weryfikowalne a więc i znaczące?

Tak więc w filozofii oksfordzkiej nie podobały mi się jej dogmaty, ale podobały mi się jej narzędzia, czyli jasność i ścisłość wywodu, wydawało mi się też, że można by posłużyć się nimi, aby teologii chrześcijańskiej przywrócić powagę intelektualną. Doszedłem więc do przekonania, że moim chrześcijańskim powołaniem jest próbować przyczynić się do tego procesu. Zamierzałem zostać duchownym anglikańskim, ale zamiast tego zostałem zawodowym filozofem. Dokończyłem dwuletnie studia licencjackie z filozofii (Oxford B.Phil.) – był to wówczas zwyczajowy kurs dla tych, którzy zamierzali zostać zawodowymi filozofami, a następnie jednoroczny kurs dyplomowy z teologii.

Wszelako rdzeniem współczesnego światopoglądu nie była, tak mi się wydawało, ani filozofia oksfordzka, ani żadna inna odmiana fachowej filozofii, ale współczesna nauka teoretyczna – fizyka teorii względności i teorii kwantowej, biologia ewolucji, genetyka DNA – która zdaniem wielu ludzi przemawia na niekorzyść światopoglądu chrześcijańskiego. Jednak w tym obszarze czułem się zupełnym ignorantem, jako że w szkole miałem niewiele zajęć z nauk przyrodniczych. Czułem więc, że muszę gruntownie zgłębić te wielkie osiągnięcia. Na szczęście po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych otrzymałem w latach 1960–1963 trzyletnie stypendium badawcze w Oksfordzie a następnie w Leeds. Poświęciłem te lata na przyswojenie sobie sporej wiedzy o współczes-



nej nauce i historii nauki – chciałem się bowiem dowiedzieć, jak doszliśmy do miejsca, w którym teraz jesteśmy. Studiowałem też filozofię nauki, wówczas bardzo słabo uprawianą w Anglii dziedzinę filozofii, zajmującą się znaczeniem i uzasadnianiem teorii naukowych, a zwłaszcza kryteriów, jakimi posługują się naukowcy, by przesądzić o tym, że zgromadzone dane przemawiają na rzecz jednej teorii a wykluczają inną, i by orzec, czy te kryteria są ostateczne, czy też same mogą być uzasadnione przez jakieś bardziej ogólne zasady racjonalności bądź logiki.

IV. CO SPRAWIA, ŻE TEORIE NAUKOWE SĄ PRAWDOPODOBNIE PRAWDZIWE

Moje studia z zakresu nauk ścisłych bardzo szybko i bardzo wyraźnie uświadomiły mi jedno. Wielkie teorie i przewidywania współczesnej nauki dotyczą spraw wykraczających daleko poza możliwość obserwacji: atomy i elektrony, a obecnie i kwarki są bowiem o wiele za małe, by móc je obserwować w jakimkolwiek dosłownym sensie; zaś galaktyki i kwazary, a także 'Wielki Wybuch' są zbyt odległe w przestrzeni i czasie, by móc je obserwować w jakimkolwiek dosłownym sensie. Jeśli więc obstajemy przy tym, że aby teoria miała znaczenie musi być 'weryfikowalna', rozumiejąc przez to ostatecznie weryfikowalna przez obserwację, wówczas współczesna nauka zostaje pozbawiona sensu. A przecież, skoro jest zupełnie oczywiste, że nie jest pozbawiona sensu – co przyzna każdy, kto w jakikolwiek sposób zetknął się ze współczesnym światopoglądem – teorie mogą mieć znaczenie nie będąc weryfikowalne we wspomnianym sensie. Zrozumiałem, a z biegiem czasu zrozumiała to także filozofia oksfordzka, że dogmat weryfikacjonizmu jest dogłębnie wadliwy. Tym, co czyni teorie naukowe *znaczącymi* nie jest ich weryfikowalność, ale fakt, że opisują byty ('atomy') i ich właściwości ('prędkość', 'obrót') słowami użytymi podobnie jak słowa, którymi opisujemy zwykłe przyziemne sprawy. Tak więc atomy są trochę jak kule bilardowe, tylko dużo, dużo mniejsze; są trochę jak fale, ale nie fale w środowisku wodnym – trzeba użyć słów częściowo analogicznie, aby opisać, jakie są atomy. Żadna próba opisania atomów nie będzie w pełni adekwatna, ale mimo wszystko może nam dać dość dobry pogląd na to, jakie są atomy. A teorie (lub hipotezy) naukowe są *prawdopodobnie prawdziwe* o tyle, o ile (1) sprawiają, że spodziewamy się zjawisk, jakie obserwujemy wokół siebie; (2) w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy spodziewać się tych zjawisk; (3) są to proste teorie.

Kryterium prostoty jest tu kluczowe. Jeśli jedyną daną świadczącą na korzyść jakiejś teorii naukowej byłaby jej dotychczasowa skuteczność w nakłanianiu nas, abyśmy się spodziewali tego, co obserwujemy, to nigdy nie potrafilibyśmy uzasadnić żadnego przewidywania przyszłości. Zilustruję to prostym przykładem.

Przypuśćmy, że jesteś naukowcem badającym relację dwóch zmiennych (x i y); dokonałeś dotąd sześciu obserwacji i odkryłeś, że x i y są wzajemnie powiązane w następujący sposób:

x	1	2	3	4	5	6
y	1	2	3	4	5	6

Poszukujesz ogólnego wzoru łączącego x i y, który pozwoli ci przewidzieć przyszłą wartość y dla nowej wartości x. Liczba możliwych wzorów jest nieskończona, a wszystkie z równą skutecznością pozwalają ci spodziewać się tego, co obserwowałeś dotąd (a czego w innym wypadku nie miałbyś powodu się spodziewać), lecz różnią się w przewidywaniu przyszłości. Na przykład, takie właśnie są wszystkie wzory o formie: $y = x + z(x-1)(x-2)(x-3)(x-4)(x-5)(x-6)$, gdzie z jest jakąś stałą. Oczywiście uważa się, że jeden z nich, $y = x$, jest lepiej uzasadniony, niż pozostałe, a to dlatego, że ten właśnie wzór jest prostszy od innych.

Naukowcy posługują się tym samym wzorcem argumentacji, aby wykazać istnienie nieobserwowalnych bytów jako przyczyn obserwowanych przez siebie zjawisk. Na przykład, na początku XIX w. naukowcy zaobserwowali wiele różnorodnych oddziaływań chemicznych, między innymi to, że substancje łączą się w stałych proporcjach wagowych, wytwarzając nowe substancje (np. tlen i wodór zawsze tworzą wodę w proporcjach wagowych 1:8). Następnie stwierdzili, że tych zjawisk można by się spodziewać, gdyby istniało około stu różnych rodzajów atomów – cząstek o wiele za małych, byśmy mogli je zobaczyć – które łączą się, rozłączają i ponownie łączą między sobą na kilka prostych sposobów. Fizycy ze swej strony postulowali istnienie elektronów, protonów, neutronów i innych cząstek, aby wyjaśnić zachowanie atomów oraz obserwowalne zjawiska o większej skali, a teraz postulują istnienie kwarków, żeby wyjaśnić zachowanie elektronów, protonów, neutronów i większości innych cząstek. To, co postulujemy musi umożliwić nam przewidywanie (przynajmniej z jakimś prawdopodobieństwem) tego, co obserwujemy, podczas gdy inne teorie nam tego nie umożliwiają; jednak kryterium prostoty pozostaje kluczowe dla wyboru jednej spośród nieskończonej liczby teorii, które prowadzą do takich przewidywań.

Prostota teorii to nie tylko kwestia matematycznie prostych wzorów łączących zmienne dane (jak w przytoczonym przez mnie przykładzie), ale też odwoływanie się do niewielu praw, z których każde angażuje niewiele bytów, niewiele rodzajów bytów, niewiele właściwości i niewiele rodzajów właściwości połączonych matematycznie prostym wzorem. Moglibyśmy zawsze postulować wiele nowych bytów o skomplikowanych właściwościach, żeby wyjaśnić każde nasze odkrycie. Jednak nasza teoria będzie poparta danymi tylko wówczas, jeśli postuluje niewiele bytów, które sprawiają, że spodziewamy się rozmaitych zjawisk, które stanowią nasze dane. Mówi się niekiedy, że możemy rozsądzić po-

między teoriami, które z równym powodzeniem przewidują dotychczasowe obserwacje, za pomocą nowej próby (w moim przykładzie byłaby to obserwacja wartość y dla $x = 7$), która wyeliminuje większość rywalizujących teorii. Mimo to nadal pozostaniemy z nieskończoną liczbą teorii (niewspółmiernych pod względem przewidywania przyszłości). Mówi się też niekiedy, że wiedza tła, tj. nasza ogólna znajomość mechanizmów działania świata w pokrewnych obszarach badań pomoże nam wybrać jedną spośród konkurencyjnych teorii bez konieczności odwoływania się do ich prostoty; wybieramy tę teorię, która 'najlepiej pasuje' do wiedzy tła. Okazuje się jednak, że 'najlepiej pasuje' znaczy 'pasuje najprościej'. Bowiem wielkie teorie, takie jak ogólna teoria względności, w zamierzeniu wyjaśniają tak wiele (np. całość mechaniki, optyki i elektromagnetyzmu), że w pokrewnych obszarach pozostaje niewiele teorii, do których miałyby pasować. Prostota pozostaje więc ostatecznym kryterium wyboru spośród konkurencyjnych teorii, zgodnie ze starym łacińskim powiedzeniem, *simplex sigillum veri* – 'proste jest znakiem prawdziwego'. Aby zostać uprawdopodobniona przez dane, teoria musi być prosta.

V. TEOLOGIA NATURALNA

Kiedy już zrozumiałem co sprawia, że teorie naukowe i inne teorie wyjaśniające są sensowne i uzasadnione, zrozumiałem, że dowolna teoria metafizyczna, taka jak system teologii chrześcijańskiej, jest teorią ponadnaukową. Każda teoria naukowa dąży do wyjaśnienia pewnej ograniczonej klasy danych: prawa Keplera dążyły do wyjaśnienia ruchów planet; teoria doboru naturalnego dąży do wyjaśnienia skamielin i różnych aktualnie występujących cech zwierząt i roślin. Lecz niektóre teorie naukowe są wyższego rzędu niż inne i dążą do wyjaśnienia zasad działania teorii niższego rzędu a przede wszystkim statusu istnienia przedmiotów, którymi się zajmują. Prawa Newtona wyjaśniały, dlaczego działają prawa Keplera, natomiast chemia dążyła przede wszystkim do wyjaśnienia przyczyn istnienia prymitywnych zwierząt i roślin. Teoria metafizyczna jest teorią najwyższego z wszystkich rzędów – dąży do wyjaśnienia, dlaczego w ogóle istnieje wszechświat, dlaczego obowiązują w nim konkretne najogólniejsze prawa przyrody, czyli właśnie te, które w nim obowiązują (zwłaszcza prawa prowadzące do ewolucji zwierząt i ludzi), a także wyjaśnia jednostkowe zjawiska, których nie są w stanie wyjaśnić prawa niższego rzędu. Taka teoria ma znaczenie, jeśli może być wyrażona zwykłymi słowami, aczkolwiek użytymi w nieco rozszerzonych sensach. I jest prawdopodobnie prawdziwa, jeśli jest teorią prostą i sprawia, że spodziewamy się zachodzenia obserwowanych zjawisk, podczas gdy w innym wypadku nie moglibyśmy się ich spodziewać. Kiedy to zrozumiałem, mój program był gotowy: wziąć kryteria współczesnych nauk przyrodniczych, poddać je

analizie z dokładnością i ścisłością współczesnej filozofii i wykorzystać do wykazania znaczenia i prawdopodobieństwa prawdziwości teologii chrześcijańskiej. W czasie, kiedy podążałem w tym kierunku, większość filozofów anglo-amerykańskich także zaczynała odrzucać pozytywizm logiczny i stanowiska odwołujące się do 'języka potocznego', stopniowo postrzegając filozofię jako działalność ukierunkowaną metafizycznie, polegającą na budowaniu wizji świata za pomocą rygorystycznych argumentów cechujących się wrażliwością na naukę. Jednak oni, inaczej niż ja, widzieli to ukierunkowanie jako prowadzące do światopoglądu materialistycznego.

To właśnie wtedy odkryłem, że już wcześniej był ktoś, kto podjął próbę wykorzystania najlepszych dokonań nauki i filozofii swoich czasów, aby przedstawić silne argumenty na istnienie Boga (tzn. wypracować to, co określane jest mianem 'teologii naturalnej'). Przeczytałem Część I *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Także dla niego punktem wyjścia był świecki świat jego czasów – XIII w. – i posługiwał się najlepszą dostępną mu filozofią świecką, tj. filozofią Arystotelesa a nie Platona, chociaż przy pierwszym oglądzie to ta druga wydaje się bliższa chrześcijaństwu. Św. Tomasz dążył bowiem do wykazania, że refleksja nad dającym się obserwować światem, tak jak go opisuje nauka arystotelesowska, prowadzi nieuchronnie do jego stwórcy, Boga. *Suma* nie wychodzi od wiary, doświadczenia religijnego czy Biblii; wychodzi od obserwowalnego świata. Po pytaniu wprowadzającym, jej pierwsze pytanie brzmi: *Utrum Deus sit?*, 'Czy Bóg jest?' i przedstawia pięć 'dróg', inaczej argumentów, wychodzących od najbardziej oczywistych ogólnych zjawisk doświadczenia: tego, że rzeczy się zmieniają, że jedne rzeczy są przyczyną innych rzeczy, itd., aby wykazać, że jest Bóg. Moim zdaniem owe pięć dróg nie sprawdza się zbyt dobrze w szczegółach, warto jednak odnotować, że tam, gdzie argumentacja jest błędna, dzieje się tak nie dlatego, że św. Tomasz bezzasadnie odwołuje się do chrześcijańskiej teologii, ale dlatego, że polega zbyt mocno na nauce arystotelesowskiej. Chociaż zdawałem sobie sprawę, że niektóre detale koncepcji nie są do końca dopracowane, wydawało mi się, że podejście reprezentowane przez *Sumę* jest w stu procentach słuszne. Z czasem zrozumiałem, że duch irracjonalizmu przenikający współczesną teologię jest zjawiskiem współczesnym, że jest to mechanizm obronny, polegający na chowaniu głowy w piasek. Jestem przekonany, że w ogólnym rozrachunku, to duch św. Tomasza a nie Kierkegaarda zdecydowanie przeważa na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat teologii chrześcijańskiej. Tym niemniej, każde pokolenie musi dostarczyć właściwych argumentów na poparcie systemu chrześcijańskiego, wykorzystując najbardziej zaawansowaną świecką wiedzę swoich czasów. Dlatego też prawdziwy uczeń św. Tomasza nie może polegać na *Sumie* – musi wypełnić program św. Tomasza wykorzystując wiedzę swego własnego czasu.

Zanim mogłem wcielić mój program w życie, musiałem gruntownie opracować własne rozumienie nauki, do którego się coraz bardziej przybliżałem, i ustalić swoje kompetencje w tej dziedzinie, aby ci, którzy odnoszą się z uznaniem do działalności naukowej, zechcieli słuchać tego, co mam do powiedzenia, kiedy zacznę pisać o religii. Tak więc po otrzymaniu mojej pierwszej posady akademickiej na Uniwersytecie w Hull w 1963 r., poświęciłem większą część następnych dziesięciu lat na pisanie o filozofii nauki. Uznanie dla orzeczeń nauki jest tak istotną składową współczesnego światopoglądu intelektualnego, że dociekanie ich natury, granic i uzasadnienia jest samo w sobie zadaniem ze wszech miar wartym zachodu, niezależnie od wszelkich konsekwencji, jakie może nieść dla religii; jest także zadaniem fascynującym. Napisałem dwie ważne książki z tego obszaru: *Space and Time* (1968) i *An Introduction to Confirmation Theory* (1973). Pierwsza z nich zrodziła się z analizy naszego sposobu mówienia o odległości i przedziale czasowym, a rozwinęła się w opracowanie takich zasadniczych pytań jak to, czy jest tylko jedna przestrzeń i czas, dlaczego przestrzeń ma trzy wymiary a czas tylko jeden i dlaczego przyczyny poprzedzają swoje skutki. Obszernie omawiała też interpretację teorii względności i w tym sensie była studium przypadku znaczenia i uzasadnienia słynnej teorii naukowej. Natomiast książka na temat teorii potwierdzania okazała się kluczowa dla mojego późniejszego myślenia. Potwierdzenie teorii polega na aksjomatyzacji tego, co powoduje, że coś innego jest prawdopodobne, inaczej mówiąc – potwierdza tę rzecz (tj. zwiększa jej prawdopodobieństwo). Usiłowałem wykazać, że kryteria, za pomocą których naukowcy oceniają wartość opisanych przeze mnie teorii, mogą być ujęte w formie matematycznego rachunku prawdopodobieństwa, a zwłaszcza w słynnym twierdzeniu tego rachunku – twierdzeniu Bayesa.

Poza krótką książką *The Concept of Miracle* i kilkoma artykułami, przed 1972 r. nie opublikowałem nic z zakresu filozofii religii. Dopiero wtedy byłem gotowy przestawić się na inne tory. W tym samym roku zostałem profesorem filozofii na Uniwersytecie w Keele i rozpocząłem pisanie trylogii z zakresu filozofii teizmu na temat twierdzenia, że jest Bóg. Pierwsza książka tej trylogii, *The Coherence of Theism*[2], poświęcona była szczegółowemu i spójnemu wyjaśnieniu twierdzenia, że jest Bóg. Analizowałem w niej, jak należy rozumieć zdanie, że Bóg jest 'wszechmocny', 'wszechwiedzący', 'doskonale wolny', 'doskonale dobry', a także, że jest On 'źródłem zobowiązania moralnego' i 'bytem koniecznym'. Druga książka, *The Existence of God*, dotyczyła pytania, czy jest Bóg i argumentowała, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest o wiele większe, niż nieprawdopodobieństwo Jego istnienia. Natomiast trzecia książka, *Faith and Reason*, dotyczyła znaczenia argumentów na istnienie Boga dla praktykowania

[2] Książka ta ukazała się po polsku pt. *Spójność teizmu*, tł. i wstęp Tadeusz Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

religii. Wprowadzam w niej rozróżnienie między wiarą (ufnością pokładaną w Bogu) a przekonaniem (że jest Bóg) i twierdzę, że aby wiara była racjonalna, konieczne jest, abyśmy byli przekonani przynajmniej o tym, iż istnienie Boga jest znacząco prawdopodobne – nie jest natomiast konieczne, abyśmy żywili przekonanie silniejsze od tego. Ludzie mogą dojść do racjonalnego przekonania, że jest Bóg, albo na podstawie osobistego doświadczenia religijnego, albo za sprawą tego, czego ich nauczono. Jednakże nie wszyscy ludzie mają bardzo głębokie doświadczenia religijne, a wielu wystawionych było na wpływ nauczycieli, którzy uczyli ich, że nie ma Boga, jak i nauczycieli, którzy uczyli ich, że Bóg jest. Z tego powodu, wielu ludzi zawsze potrzebowało argumentów na istnienie Boga (zamiast lub oprócz doświadczenia religijnego i świadectwa nauczycieli), które wychodziłyby od oczywistych zjawisk zachodzących w świecie i posługiwałyby się kryteriami ustalania prawdopodobieństwa prawdziwości wyjaśnienia, które byłyby do przyjęcia zarówno dla teistów, jak i ateistów; we współczesnym świecie większość ludzi zdaje się potrzebować takich argumentów. Ja sam jestem jednym z takich ludzi. O ile być może nie stałbym się wyznawcą wiary religijnej na skutek argumentów, to jak sądzę, fakt, że pozostałem nim jest skutkiem mojego przekonania, że istnieją solidne (probabilistyczne) argumenty na istnienie Boga i prawdziwości doktryn religii chrześcijańskiej.

VI. WYJAŚNIANIE NAUKOWE A WYJAŚNIANIE OSOBOWE

Podstawowa idea centralnej książki mojej trylogii, *The Existence of God*, sprowadza się do tego, że rozmaite tradycyjne argumenty na rzecz teizmu – z istnienia świata (argument kosmologiczny), z jego podporządkowania się prawom naukowym (wersja argumentu z celowego zamysłu), itd. – należy odczytywać nie jako argumenty dedukcyjne, ale jako argumenty indukcyjne na istnienie Boga. Prawomocny argument dedukcyjny to taki, w którym przesłanki (punkty wyjścia) nieomylnie gwarantują prawdziwość wniosku; poprawny argument indukcyjny to taki, w którym przesłanki potwierdzają wniosek (tj. czynią go bardziej prawdopodobnym niż byłby w innym przypadku). W nauce argumentacja przebiega od rozmaitych ograniczonych obserwowalnych zjawisk do ich nieobserwowalnych fizycznych przyczyn, tym samym więc nauka stosuje argumentację indukcyjną. Twierdzę mianowicie, że teizm jest najlepiej uzasadnioną teorią metafizyczną. Istnienie Boga jest bardzo prostą hipotezą, która sprawia, że spodziewamy się różnych bardzo ogólnych i bardziej szczególnych zjawisk, których byśmy się inaczej nie spodziewali – z tego powodu zjawiska czynią tę hipotezę prawdopodobną. A raczej, jak w przypadku każdej wielkiej teorii naukowej, każda grupa zjawisk przyczynia się do zwiększenia prawdopodobieństwa teorii, a łącznie czynią ją znacząco bardziej prawdopodobną, niż nieprawdopodobną.

Wyjaśniając zjawiska, posługujemy się dwoma rodzajami wyjaśnień. Jedno to *wyjaśnianie naukowe*, polegające na tym, że wyjaśniamy jakieś zjawisko *Z* w kategoriach jakiegoś wcześniejszego stanu rzeczy *F* (przyczyna) zgodnie z jakąś prawidłowością lub prawem przyrody *P*, które opisuje zachowanie przedmiotów uczestniczących w *F* i *Z*. Wyjaśniamy, dlaczego kamień potrzebował 2 sekund, by spaść z wieży z wysokości 64 stóp nad ziemią (*F*), za pomocą prawidłowości wyprowadzonej z grawitacyjnej zasady Galileusza, która głosi, że wszystkie ciała spadają swobodnie w kierunku powierzchni Ziemi z przyspieszeniem wynoszącym 9,8 m/s^2 (*P*); *Z* wynika z *F* i *P*. Jak już nadmieniłem wcześniej, nauka potrafi też wyjaśnić działanie prawidłowości czy prawa obowiązującego w jakimś węższym obszarze w terminach działania jakiegoś ogólniejszego prawa. Potrafi więc wyjaśnić, dlaczego grawitacyjna zasada Galileusza obowiązuje dla małych przedmiotów znajdujących się blisko powierzchni Ziemi. Zasada Galileusza wynika z praw Newtona, przy uwzględnieniu faktu, że Ziemia jest ciałem o określonej masie znajdującym się w dużej odległości od innych ciał o dużej masie, a przedmioty znajdujące się na jej powierzchni są blisko niej i w porównaniu z nią ich masa jest niewielka.

Drugi sposób wyjaśniania zjawisk, którym stale się posługujemy i uważamy za właściwy to, w mojej terminologii, *wyjaśnianie osobowe*. Często wyjaśniamy jakieś zjawisko *Z* mówiąc, że zostało spowodowane przez osobę *O*, chcącą spełnić jakiś zamiar lub osiągnąć cel *C*. Aktualny ruch mojej ręki wyjaśniany jest tym, że został spowodowany przeze mnie w celu podniesienia szklanki. Wcześniejszy ruch moich nóg w kierunku konkretnej sali wyjaśniany jest moim zamiarem wejścia do środka celem wygłoszenia wykładu. W tych przypadkach wywołuję pewien stan mojego ciała, który następnie jest przyczyną jakiegoś stanu rzeczy zewnętrznego względem mego ciała. Lecz to właśnie ja (*O*) jestem sprawcą stanu cielesnego (*Z*), który prowadzi do wywołania tego właśnie konkretnego dalszego stanu (*C*), a nie jakiegokolwiek innego.

Rodzaj wyjaśniania, z jakim mamy tu do czynienia różni się od wyjaśniania naukowego. Wyjaśnianie naukowe odwołuje się do praw przyrody i wcześniejszych stanów rzeczy. Wyjaśnianie osobowe odwołuje się do osób i ich zamiarów. Jednakże jak już stwierdziłem uprzednio, w obu przypadkach podstawą przekonania o poprawności wyjaśnienia jest fakt, że do wyjaśnienia przytoczonego zjawiska i wielu innych mu podobnych, potrzeba niewiele bytów (na przykład jedną osobę raczej niż wiele osób), niewiele rodzajów bytów o niewielu łatwych do opisania właściwościach, przy czym byty te zachowują się w matematycznie proste sposoby (na przykład, jakaś osoba posiada pewne zdolności i zamiary, które nie zmieniają się nieprzewidywalnie) i wywołują wiele zjawisk. Detektywi i historycy stale posługują się tymi kryteriami, aby ocenić wartość osobowych wyjaśnień danych, którymi dysponują. Poszukując najlepszego wyjaśnienia zjawisk, możemy szukać wyjaśnień jednego bądź drugiego rodzaju, ale

jeśli nie możemy znaleźć wyjaśnienia naukowego, które spełniałoby wymagane kryteria, powinniśmy poszukać wyjaśnienia osobowego.

Powinniśmy poszukiwać wyjaśnień wszystkiego, widzieliśmy jednak, że mamy powód przypuszczać, iż znaleźliśmy wyjaśnienie tylko wówczas, jeśli domniemane wyjaśnienie jest proste i sprawia, że spodziewamy się stwierdzanych przez nas zjawisk, podczas gdy w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy się ich spodziewać. Historia nauki pokazuje, że to, co złożone, różnorodne, przypadkowe i wielorakie wymaga wyjaśnienia i to wyjaśnienia w kategoriach czegoś prostszego. Ruchy planet (podlegające prawom Keplera), mechaniczne oddziaływanie między ciałami na Ziemi, zachowanie się wahadła, przypływy i odpływy morskie, zachowanie się komet itd. tworzą dość różnorodny zestaw zjawisk. Prawo ruchu Newtona było prostą teorią, która kazała nam spodziewać się tych właśnie zjawisk, więc została uznana za ich prawidłowe wyjaśnienie. Istnienie tysięcy różnych substancji chemicznych łączących się w różnych proporcjach, żeby wytworzyć nowe substancje to zjawisko złożone. Hipoteza, że jest tylko około stu pierwiastków chemicznych, z których składają się owe tysiące substancji to prosta hipoteza sprawiająca, że spodziewamy się występowania złożonych zjawisk. Kiedy dochodzimy do najprostszego możliwego punktu wyjścia dla wyjaśnienia, które sprawia, że spodziewamy się zjawisk, jakie odkrywamy, powinniśmy się zatrzymać w tym punkcie i uwierzyć, że znaleźliśmy ostateczny prosty fakt, od którego zależą wszystkie inne stany rzeczy.

VII. ARGUMENT KOSMOLOGICZNY

Argument kosmologiczny przebiega od istnienia złożonego wszechświata fizycznego (lub czegoś równie złożonego) do istnienia Boga, który utrzymuje świat w istnieniu. Przesłanką jest istnienie naszego wszechświata od tak dawna, od jak dawna istnieje (czy będzie to czas skończony, czy też nieskończony, jeśli wszechświat nie miał początku). Wszechświat składa się z mnóstwa oddzielnych fragmentów, a każdy z nich ma inną skończoną i swoistą objętość, kształt, masę itp. – przyjrzyjmy się wielkiej różnorodności galaktyk, gwiazd i planet, i kamyków na morskiej plaży. Materia jest bezwładna, nie może decydować o wywieraniu swych mocy według własnego wyboru; materia zachowuje się tak, jak musi. W każdym obszarze wszechświata znajduje się jakaś ograniczona ilość materii o ograniczonej energii i prędkości. Wszechświat charakteryzuje się złożonością, jednostkowością i ograniczonością, które domagają się wyjaśnienia w kategoriach czegoś prostszego od siebie.

Istnienie wszechświata jest niewytłumaczalne przez naukę, to rzecz oczywista. Jak widzieliśmy bowiem, wyjaśnienie naukowe wyjaśnia występowanie jed-

nego stanu rzeczy w kategoriach wcześniejszego stanu rzeczy i jakiegoś prawa przyrody, które sprawia, że stany rzeczy takie jak ten wcześniejszy wywołują stany rzeczy takie jak ten późniejszy. Nauka może wyjaśnić aktualne położenie planet odwołując się do wcześniejszego stanu układu słonecznego (położenia Słońca i planet rok temu) i działania praw Keplera, które postulują, że po stanach takich jak poprzedni, następują po roku stany takie jak aktualny. Nauka może więc wyjaśniać istnienie wszechświata w tym roku w kategoriach istnienia wszechświata w minionym roku i praw kosmologii. Jednak albo był kiedyś stan początkowy wszechświata, albo wszechświat istniał zawsze. W pierwszym przypadku, nauka nie potrafi wyjaśnić, dlaczego był stan początkowy, w drugim natomiast nadal nie potrafi wyjaśnić, dlaczego istnieje jakakolwiek materia (czy też mówiąc ściślej, materia-energia), którą prawa przyrody mogą niejako wziąć w swoje władanie. Ze względu na swą naturę nauka nie potrafi wyjaśnić, *dlaczego* w ogóle istnieją jakiekolwiek stany rzeczy.

Odpowiedź może natomiast stanowić Bóg. Hipoteza teizmu mówi, że wszechświat istnieje, ponieważ jest Bóg, który utrzymuje go w istnieniu, a prawa przyrody działają, ponieważ jest Bóg, który powoduje ich działanie. Bóg powoduje działanie praw przyrody przez to, że podtrzymuje w każdej rzeczy we wszechświecie jej skłonność do zachowania zgodnego z tymi prawami (włącznie z prawem zachowania materii – w każdym momencie czasu, to co istniało wcześniej, istnieje nadal). Wszechświat istnieje, ponieważ w każdym momencie skończonego, bądź nieskończonego czasu, Bóg utrzymuje w istnieniu rzeczy o takiej właśnie skłonności. Hipoteza teizmu podobna jest do hipotezy, że jakaś osoba czyni pewne rzeczy z jakiegoś powodu. Bóg oddziaływuje bezpośrednio na wszechświat, tak jak my oddziałujemy bezpośrednio na nasze mózgi, kierując nimi, aby spowodowały ruch naszych kończyn.

Jak widzieliśmy, wyjaśnianie osobowe i wyjaśnianie naukowe to dwa sposoby, jakimi dysponujemy dla wyjaśnienia występowania zjawisk. Skoro nie może być naukowego wyjaśnienia istnienia wszechświata, to albo jest jakieś wyjaśnienie osobowe, albo nie ma żadnego. Hipoteza, że jest Bóg, to hipoteza istnienia osoby najprostszego możliwego rodzaju. Osoba to istota posiadającą *moc* powodowania skutków, *wiedzę* jak tego dokonać, i *wolność* podejmowania wyborów, które skutki spowodować. Bóg jest z definicji osobą wszechmocną (tzn. posiadającą nieskończoną moc), wszechwiedzącą (tzn. wiedzącą wszystko) i doskonale wolną; Bóg jest osobą o nieskończonej mocy, wiedzy i wolności, osobą, której moc, wiedza i wolność nie ma granic, z wyjątkiem granic logiki. Hipoteza, że istnieje istota posiadająca w nieskończonym stopniu właściwości nieodzowne dla tego rodzaju istoty, to postulowanie bardzo prostej istoty. Hipoteza, że jest jeden taki Bóg jest o wiele prostsza od hipotezy, że jest jakiś bóg, który ma taką a taką ograniczoną moc, albo od hipotezy, że jest kilku bogów o ograniczonych mocach. Jest prostsza w taki sam sposób, w jaki hipoteza, że jakaś cząsteczka ma zerową

masę albo nieskończoną prędkość jest prostsza niż hipoteza, że owa cząsteczka ma 0.32147 jakiejś jednostki masy albo prędkość 221 000 km/s. Skończoność domaga się wyjaśnienia dlaczego granica przebiega właśnie tu a nie gdzie indziej, podczas gdy nieskończoność nie stawia takich wymogów. Dlatego naukowcy zawsze woleli hipotezę postulującą jakąś właściwość w stopniu nieskończonym od hipotezy postulującej tę właściwość w stopniu ograniczonym, choć obie hipotezy sprawiają, że możemy się spodziewać określonego zjawiska. Na przykład, teoria mechaniki Newtona postulowała, że siła grawitacji rozchodzi się z nieskończoną prędkością, chociaż jakaś teoria przypisująca tej sile bardzo dużą skończoną prędkość równie dobrze wyjaśniałaby zjawisko przyciągania ziemskiego. Dopiero kiedy ogólna teoria względności Einsteina, która postulowała istnienie dużej skończonej prędkości okazała się zdolna wyjaśnić o wiele szerszy zakres zjawisk niż teoria Newtona, zrezygnowano z hipotezy nieskończonej prędkości.

Bóg stanowi najprostszy punkt kończący ciąg wyjaśniania. Z wszechwiedzy Boga wynika, że zna On wszystkie prawdy moralne – co jest dobre, a co złe. Uznanie jakiegoś czynu za dobry do spełnienia wiąże się z pragnieniem lub skłonnością do spełnienia go. Jednak my, ludzie, podlegamy nie tylko dobrym pragnieniom, ale i pragnieniom irracjonalnym, skłaniającym nas do zrobienia czegoś, co jest złe. Bóg, będąc doskonale wolnym, jest wolny od takich wpływów, więc nieodzownie uczyni tylko to, co jest dobre. Bóg jest doskonale dobry. Jego wszechmoc oznacza, że w posługiwaniu się swoimi mocami nie zależy od ciała.

Istnienie czegokolwiek, nie mówiąc już o wszechświecie tak złożonym i uporządkowanym jak nasz, jest czymś niezmiernie zadziwiającym. Jednak jeśli istnieje doskonale dobry Bóg, nie jest aż tak bardzo nieprawdopodobne, że stworzyłby taki wszechświat. Nasz wszechświat jest piękny, jest też teatrem działań, w którym ludzie i inne stworzenia mogą rozwijać się i wypracowywać swój los – ten punkt rozwinę poniżej. Zatem argument przebiegający od istnienia wszechświata do istnienia Boga jest argumentem, który prowadzi od złożonego zjawiska do prostego bytu. Argument ten sprawia, że spodziewamy się zaistnienia owego złożonego zjawiska (chociaż argument tego nie gwarantuje) o wiele bardziej niż w innym wypadku. Uważam więc, że taki argument dostarcza danych wspierających wniosek, do którego prowadzi.

VIII. ARGUMENT Z CELOWEGO ZAMYSŁU

Argument z celowego zamysłu przybiera różne formy. Jedną z nich jest argument z porządku czasowego. Przesłanki obejmują działanie najbardziej ogólnych praw przyrody: uporządkowanie przyrody w zgodzie z bardzo ogólnymi prawami. Jakie dokładnie są to prawa, nauka być może jeszcze nie odkryła – być

może są to równania pola ogólnej teorii względności Einsteina, a może jeszcze jakieś bardziej podstawowe prawa. Otóż, jak widzieliśmy, nauka potrafi wytłumaczyć działanie jakiejś wąskiej prawidłowości czy prawa w kategoriach prawa szerszego, czy bardziej ogólnego. Lecz ze swej natury nauka nie może wyjaśnić, dlaczego istnieją najbardziej ogólne prawa przyrody, ponieważ, *ex hypothesi*, żadne szersze prawo nie może wyjaśnić ich działania.

A przecież podporządkowanie się przedmiotów prostym prawom w nieskończonym czasie i przestrzeni domaga się wyjaśnienia. Zastanówmy się, na czym takie wyjaśnienie miałoby polegać. Prawa nie są czymś niezależnym od przedmiotów materialnych. Powiedzieć, że wszystkie przedmioty podporządkowują się prawom to po prostu powiedzieć, że wszystkie zachowują się dokładnie tak samo. Powiedzieć, na przykład, że planety podporządkowują się prawom Keplera to po prostu powiedzieć, że każda planeta w każdym momencie czasu ma właściwość poruszania się w sposoby wyszczególnione przez prawa Keplera. Zachodzi więc ogromna zbieżność pomiędzy właściwościami zachowań przedmiotów we wszystkich czasach i miejscach. Jeśli wszystkie monety na jakimś obszarze mają takie same oznakowania, albo wszystkie kartki w jakimś pokoju zapisane są tym samym charakterem pisma, szukamy wspólnego źródła tych zbieżności jako ich wyjaśnienia. Powinniśmy szukać podobnego wyjaśnienia dla ogromnej zbieżności, którą opisujemy jako podporządkowanie się przedmiotów prawom przyrody – na przykład dla faktu, że wszystkie elektrony są wytwarzane, przyciągają i odpychają inne cząsteczki oraz łączą się z nimi w dokładnie taki sam sposób w każdym punkcie nieskończonego czasu i przestrzeni.

Istnienie wszechświata i praw przyrody to zjawiska tak ogólne i wszechobecne, że zwykle nie zwracamy na nie uwagi. A przecież przypuszczalnie mogłoby nigdy nie być żadnego wszechświata, albo mógłby być chaotycznym bezładem. To, że istnieje *uporządkowany* wszechświat jest czymś niezwykle uderzającym, a jednak zawsze wykraczającym poza zdolności wyjaśniające nauki. Niezdolność nauki do wyjaśnienia tych spraw nie jest zjawiskiem przejściowym, spowodowanym przez zacofanie XX-wiecznej nauki. Jest raczej tak, że z powodu tego, czym jest wyjaśnianie *naukowe*, kwestie te będą zawsze przekraczać możliwości wyjaśniania naukowego, ponieważ wyjaśnienia naukowe z racji swej natury kończą się na jakimś ostatecznym prawie przyrody i ostatecznym fizycznym układzie przedmiotów fizycznych. Tymczasem nurtujące mnie pytanie brzmi: Dlaczego w ogóle istnieją prawa przyrody i przedmioty fizyczne?

Także i w tym wypadku dostępne jest proste wyjaśnienie czasowego uporządkowania wszechświata: to Bóg sprawia, że protony i elektrony poruszają się w uporządkowany sposób, tak jak my możemy sprawić, żeby nasze ciała poruszały się zgodnie z regularnymi układami tańca. Ma On, *ex hypothesi*, moc, by to uczynić. Dlaczego jednak miałby tego chcieć? Uporządkowanie wszechświata

sprawia, że jest to wszechświat piękny, ale co ważniejsze, sprawia, że jest to wszechświat, który pozwala ludziom nauczyć się go opanowywać i zmieniać. Bowiem tylko jeśli istnieją proste prawa przyrody, ludzie mogą przewidzieć ciąg wynikań, a o ile nie będą tego potrafili, nigdy nie będą w stanie niczego zmienić. Tylko jeśli wiedzą, że wysiewając określone nasiona, plewiąc i podlewając je, otrzymają plon, mogą rozwijać jakiekolwiek rolnictwo. Lecz ludzie mogą zdobyć tę wiedzę tylko wtedy, gdy w przyrodzie zachodzić będą łatwo uchwytne regularności zachowań. Dobrze, że są ludzie, ucieleśnieni mini-stwórcy, którzy uczestniczą w Bożym dziele kształtowania i rozwijania wszechświata przez swoje wolne wybory. Lecz jeśli mają istnieć takie istoty jak ludzie, muszą być prawa przyrody. Można więc rozsądnie przypuszczać, że Bóg je spowoduje; w przeciwnym bowiem wypadku trudno byłoby spodziewać się, by wszechświat wykazywał tak bardzo uderzające uporządkowanie.

Forma 'argumentu z celowego zamysłu', która była najbardziej rozpowszechniona w historii myśli i dominowała w XVIII i na początku XIX w. to argument z porządku przestrzennego. Kunsztowna złożoność budowy roślin i zwierząt umożliwiająca im zdobywanie pożywienia, do którego dostosowany jest ich aparat trawienny oraz obronę przed naturalnymi wrogami sugerowała, że są niczym bardzo skomplikowane maszyny, a więc musiały zostać złożone przez mistrza mechanika, który równocześnie wbudował w nie moc rozmnażania się. Częste posługiwanie się tym argumentem w apologii religijnej dobiegło dramatycznego końca w 1850 r., kiedy Darwin przedstawił swoje wyjaśnienie istnienia zwierząt i roślin o złożonej budowie w kategoriach praw ewolucji działających w o wiele prostszych organizmach. Wydawało się, że nie ma potrzeby wprowadzania Boga do tego obrazu.

Była to jednak reakcja przedwczesna, bowiem wymóg wyjaśniania można przenieść na dalszy etap. Dlaczego istnieją prawa ewolucji prowadzące na przestrzeni tysięcy lat do przekształcania się prostych organizmów w organizmy złożone? Niewątpliwie dlatego, że prawa te wynikają z podstawowych praw fizyki. Ale w takim razie, dlaczego podstawowe prawa fizyki mają taką formę, że dają początek prawom ewolucji? A przede wszystkim, dlaczego istniały pierwotne organizmy? Można zbudować dość prawdopodobną opowieść o tym, jak z pradawnej 'zupy' materii-energii w czasie 'Wielkiego Wybuchu' (moment jakieś 13 500 milionów lat temu, kiedy, jak mówią nam naukowcy, rozpoczął się wszechświat a przynajmniej jego obecne stadium) na przestrzeni wielu tysięcy lat, zgodnie z prawami fizyki, powstały pierwotne organizmy. Ale w takim razie, dlaczego istniała materia odpowiednia do takiego ewolucyjnego rozwoju?

W odniesieniu do praw i pierwotnej materii stoimy ponownie przed tym samym wyborem: powiedzieć, że nie można tego dalej wyjaśnić albo postulować dalsze wyjaśnienie. Zauważmy, że chodzi nie o to, dlaczego w ogóle są jakiekol-

wiek prawa (przesłanka rozumowania w argumencie kosmologicznym), ale dlaczego owe prawa i materia-energia mają taki szczególny charakter, że są już nastawione na wytworzenie roślin, zwierząt i ludzi. Ze względu na ten szczególny charakter najogólniejszych praw przyrody nie można zbudować żadnego naukowego wyjaśnienia odnośnie do specyficznego charakteru materii w czasie 'Wielkiego Wybuchu', przez odwołanie się do charakteru materii w czasie poprzedzającym to zdarzenie – jest bowiem oczywiste, że jeśli był jakiś pierwszy stan wszechświata, musiał być to stan pewnego konkretnego rodzaju. Natomiast jeśli wszechświat istniał od zawsze, jego materia musiała posiadać pewne ogólne właściwości, umożliwiające w którymś momencie zaistnienie stanu wszechświata odpowiedniego do wytworzenia roślin, zwierząt i ludzi. I tu jest kres wyjaśniania naukowego. Nadal jednak pozostajemy z pytaniem, czy powinniśmy przyjąć te szczególne cechy praw i materii wszechświata jako ostateczne nagie fakty, czy też powinniśmy wykroczyć poza nie i pójść dalej ku wyjaśnianiu osobowemu w kategoriach sprawczego działania Boga.

Wybór zależy od tego, na ile prawdopodobne jest, że prawa i warunki początkowe mogłyby mieć właśnie taki charakter przez zwykły zbieg okoliczności. Ostatnio prace naukowe zwracają uwagę na fakt, że wszechświat jest precyzyjnie dostrojony. Materia-energia w czasie 'Wielkiego Wybuchu' musiała mieć określoną gęstość i określoną prędkość recesji; zwiększenie lub zmniejszenie tych wartości o jedną milionową część spowodowałoby, że wszechświat nie byłby zdolny do zapoczątkowania ewolucji życia. Na przykład, gdyby 'Wielki Wybuch' spowodował odrobinę szybszą recesję kwantów materii-energii, nie powstałyby galaktyki, gwiazdy i planety, i nie wytworzyłoby się środowisko odpowiednie dla rozwoju życia. Gdyby recesja była marginalnie wolniejsza, wszechświat zapadłby się w sobie zanim życie zdołałoby się ukształtować. Podobnie, stałe fizyczne praw przyrody muszą zawierać się w bardzo wąskim przedziale, jeśli ma powstać życie. Jest więc w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, żeby prawa i warunki początkowe jedynie przez przypadek miały charakter wytwarzający życie. To Bóg potrafi nadać materii i prawom taki charakter. Gdybyśmy zdołali wykazać, że miałby powód tak uczynić, byłoby to wsparciem hipotezy, że rzeczywiście tak uczynił. Obok powodu, jakim jest piękno wszechświata, mamy oto kolejny powód, dla którego Bóg mógłby w ogóle chcieć spowodować powstanie uporządkowanego wszechświata. Jest to będące wartością samą w sobie istnienie rozumnych ucieleśnionych istot, które powstałyby w wyniku procesu ewolucyjnego, nade wszystko zaś istnienie ludzi, istot zdolnych do podejmowania samodzielnych wyborów odnośnie do tego, jaki powinien być świat.

Zbliżony wzór argumentacji przebiegającej od wielu różnych zjawisk, takich jak istnienie świadomych istot, opatrznościowe uporządkowanie rzeczy pod pewnymi względami, występowanie pewnych jawnie cudownych zdarzeń w historii i religijne doświadczenia wielu milionów ludzi, pozwala – jak twierdzę w *Exi-*

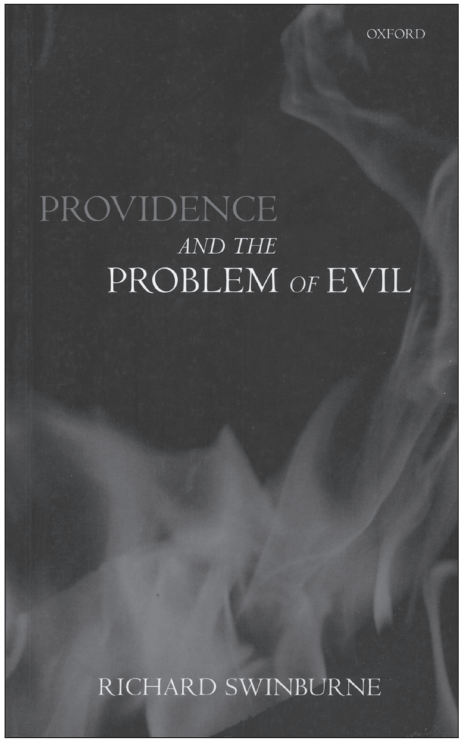
stence of God – stwierdzić, iż teizm (kiedy weźmie się wszystkie argumenty łącznie) jest w swym całokształcie znacząco bardziej prawdopodobny niż nieprawdopodobny. Ściśle mówiąc, owa argumentacja pozwala na takie stwierdzenie, o ile przedstawiona zostanie zadawalająca teodycea, czyli wyjaśnienie, dlaczego doskonale dobry Bóg zezwala na cierpienie ludzi (i zwierząt). Usiłowałem wyłożyć taką teodyceę w dwóch rozdziałach *The Existence of God*, a w pełniejszej i (jak mniemam) bardziej zadawalającej formie w książce *Providence and the Problem of Evil* (1998). Argumentuję tam, iż Bóg, który stwarza ludzi, chciałby nie tylko uczynić ich szczęśliwymi (w sensie możliwości robienia tego, co chcemy robić), ale chciałby, żebyśmy byli dobrymi ludźmi i żebyśmy byli szczęśliwi, będąc dobrymi; chciałby też, żebyśmy stali się dobrymi ludźmi z własnego wyboru. Bóg chciałby nam dać głęboką odpowiedzialność za samych siebie i siebie nawzajem. Bóg podejmuje więc z nami wielkie ryzyko. Daje nam wolną wolę i moc zmieniania zarówno naszej własnej, jak i wzajemnej przyszłości, pozostawiając nam wybór co do sposobów korzystania z naszej mocy. Ponosimy głęboką odpowiedzialność za siebie samych, o ile mamy moc zrujnowania swojego życia (np. zażywając heroinę), albo odwrotnie – moc, by żyć szlachetnie. Możemy ponosić odpowiedzialność za innych tylko jeżeli naprawdę od nas zależy, czy powiedzie im się w życiu, czy też nie; musimy więc mieć moc ranienia czy zaniedbywania ich na równi z mocą wyświadczania im dobra. A jeśli mamy ponosić wielką odpowiedzialność jedni za drugich, Bóg musi pozwolić nam mocno się nawzajem ranić. Ludzie mają taką konstrukcję, że za każdym razem, kiedy dokonamy dobrego wyboru, łatwiej jest nam dobrze wybrać następnym razem, a za każdym razem, kiedy dokonujemy złego wyboru, łatwiej jest nam wybrać źle następnym razem. Jeśli powiem prawdę dzisiaj, kiedy to jest trudne, będzie mi łatwiej także jutro powiedzieć prawdę. Ale jeśli dzisiaj skłamię, będzie mi trudniej uniknąć kłamstwa jutro. Tak więc stopniowo z biegiem czasu możemy zmieniać pragnienia, które wywierają na nas wpływ i ostatecznie ukształtować w sobie bardzo dobry lub bardzo zły charakter.

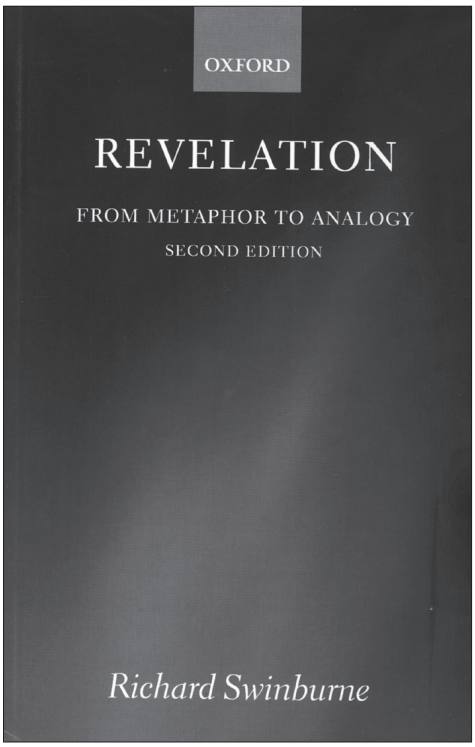
Jednak jeśli jedynym cierpieniem w świecie byłoby cierpienie powodowane przez ludzi (lub wydarzające się z ludzkiego zaniedbania), wielu z nas nie miałoby zbyt wielu okazji dokonania swobodnego wyboru, czy być cierpliwym i pogodnym, czy ponurym i rozżalonym w obliczu własnego cierpienia, ani też okazji wybrania w sposób swobodny, czy okazać, bądź nie okazywać współczucia tym, którzy cierpią, i czy poświęcić, bądź nie poświęcić swój czas i pieniądze, by im pomóc. Bóg nie może zrobić czegoś, co jest logicznie niemożliwe – nie może dać nam mocy ranienia się nawzajem, a jednocześnie zagwarantować, że nie będziemy tego czynić. Zatem jeśli Bóg ma nam dać wielkie dobra, jakie tu opisałem, musi dać nam także złe pragnienia i ból, i inne cierpienia o znacznej sile – przynajmniej na krótki okres naszego ziemskiego życia.

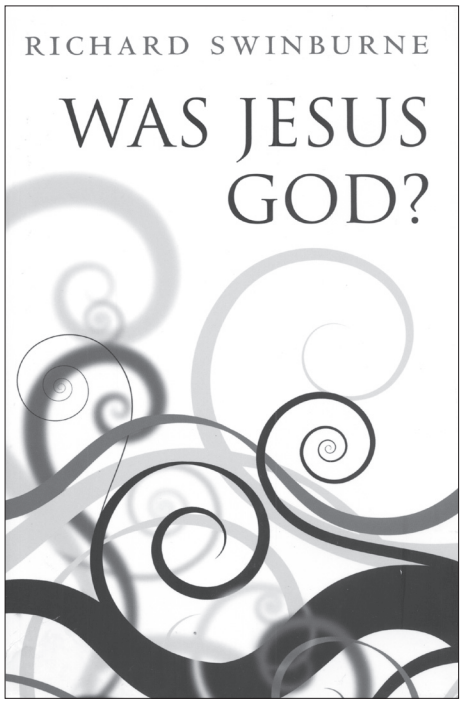
IX. W OBRONIE DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

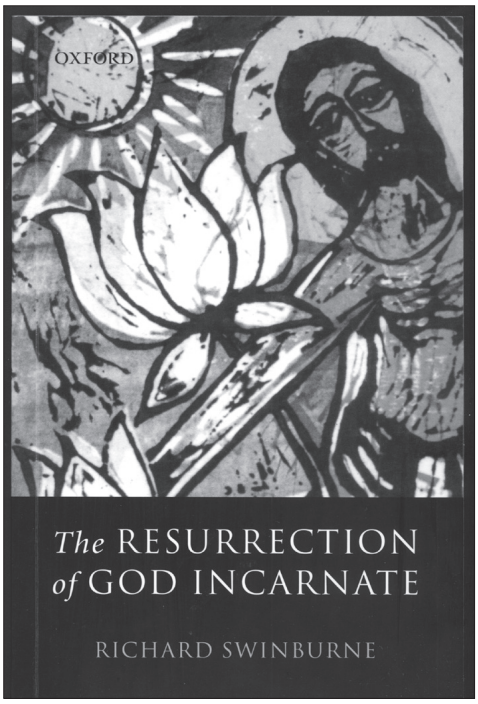
Moja trylogia została ukończona w 1981 r. i dotyczyła jedynie jądra teizmu – znaczenia, prawdopodobnej prawdziwości i ważności twierdzenia, że jest Bóg. Lecz chrześcijaństwo twierdzi przecież o wiele więcej. Jak wiele innych religii, chrześcijaństwo bardzo wyraźnie wyróżnia ludzi, stawiając ich ponad zwykłe przedmioty materialne. Zdawałem sobie sprawę, że we współczesnym światopoglądzie bardzo mocno ugruntowana jest doktryna materialistyczna głosząca, że człowiek nie jest niczym więcej niż bardzo skomplikowanym przedmiotem materialnym, robotem o bardzo wysokim stopniu złożoności. Doktryna ta wydawała mi się, na gruncie zupełnie niezależnym od teologii, całkowicie błędna. Poświęciłem więc następne pięć lat na opracowanie zagadnienia dualizmu substancjalnego – poglądu, że osoba ludzka składa się z dwóch części, ciała i duszy; dusza jest częścią istotową i ciągłość istnienia duszy stanowi o ciągłości istnienia osoby. Chrześcijańska teologia żywotnie potrzebuje tego poglądu – jeśli bowiem ludzie mają mieć życie po śmierci, istotową częścią ludzkiej osoby musi być coś innego niż ciało, które może zmienić się w popioły czy pewną ilość energii. Moją obronę dualizmu substancjalnego i powiązanych z nim doktryn o naturze ludzkiej (np. że ludzie mają wolną wolę) zawarłem w książce pt. *The Evolution of the Soul* opublikowanej w 1986 r.

Moje ujęcie tego zagadnienia było wprowadzeniem do uzasadnienia specyficznie chrześcijańskich doktryn, a w ciągu następnych dwunastu lat napisałem tetralogię na temat doktryny chrześcijańskiej. Tak się złożyło, że zmiana kierunku dociekań zbiegła się z moim powrotem do Oksfordu w 1985 r. na stanowisko 'Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion'. W mojej tetralogii twierdziłem, że refleksja nad naturą Boga, ku której prowadzą argumenty teologii naturalnej, pokazuje, iż różne centralne doktryny chrześcijaństwa charakteryzują się różnym stopniem prawdopodobieństwa. Tak więc ze względu na swą doskonałą dobroć, pojedyncza boska osoba będzie pragnąć dzielić w doskonałej miłości wszystko czym jest i co posiada z kimś równym sobie, zaś doskonała miłość wiąże się z niezatrzymywaniem ukochanej osoby samolubnie dla siebie, ale oznacza współdziałanie z nią w obdarzaniu miłością trzeciej osoby. Trzy równe sobie osoby, z których każda wspomaga dwie pozostałe w miłowaniu trzeciej, są konieczne i wystarczające dla doskonałej miłości. Zatem można się spodziewać, że doskonale dobra osoba boska będzie odwiecznie utrzymywać w istnieniu dwie również doskonale dobre osoby boskie, które odwzajemnią się podtrzymując istnienie pierwszej osoby boskiej. Stąd chrześcijańska doktryna o Bogu jako Trójcy – Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Podobnie też, jak już argumentowałem powyżej, jeśli Bóg ma dobry powód, by dopuszczać cierpienie ludzi, powinien cierpieć wraz z nimi. Należy się więc spodziewać, że przez jakiś krótki czas Bóg będzie żyć ludzkim życiem na ziemi. Stąd doktryna o wcieleniu. Ludzie


OXFORD
PROVIDENCE
AND THE
PROBLEM OF EVIL
RICHARD SWINBURNE


OXFORD
REVELATION
FROM METAPHOR TO ANALOGY
SECOND EDITION
Richard Swinburne


RICHARD SWINBURNE
WAS JESUS
GOD?


OXFORD
The RESURRECTION
of GOD INCARNATE
RICHARD SWINBURNE

wyrządzają Bogu wielką krzywdę nie uznając Go za swego stwórcę, krzywdząc siebie nawzajem i marnując swoje życie. Stąd potrzeba, by ludzie żałowali za wyrządzone przez siebie krzywdy, przepraszali za nie i próbowali jakoś zadośćuczynić Bogu, gdyż słusznie domagamy się czegoś więcej, niż tylko żalu i przeprosin od tych, którzy poważnie skrzywdzili innych. W każdym razie ludzie zawdzięczają Bogu tak wiele i przejawiają taką skłonność do wyrządzania krzywd, że nie są w stanie ofiarować Mu zadośćuczynienia. Kiedy sprawca krzywdy nie jest w stanie zadośćuczynić za nią, może mu przyjść w tym z pomocą przyjaciel. Stąd możemy się spodziewać, że kochający Bóg dokona zadośćuczynienia za nas, tak, byśmy mogli – jeśli zechcemy – ofiarować Mu je z powrotem. Odpowiednim zadośćuczynieniem za źle przeżyte ludzkie życie byłoby doskonałe ludzkie życie. Stąd możemy się spodziewać, że Bóg wcielony odda nam do dyspozycji swoje doskonałe ludzkie życie jako to, które możemy Mu z powrotem ofiarować mówiąc, 'Proszę przyjmij to życie zamiast życia, które ja sam powinienem tak właśnie przeżyć'. Stąd doktryna o zadośćuczynieniu.

Podobnie jak dwóch wielkich filozofów średniowiecza, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, twierdzę, iż istnieją konieczne prawdy moralne niezależne od woli Boga – na przykład, że kłamstwo jest wyrządzaniem krzywdy i że należy dotrzymywać obietnic (w każdym razie poza wyjątkowymi okolicznościami). Do owych koniecznych prawd należy i ta, że powinno się postępować tak, by nasi dobroczyńcy byli z nas zadowoleni. Bóg jest naszym największym dobroczyńcą – utrzymuje nas w istnieniu chwila po chwili, a inni mogą nas obdarzać wszystkimi dobrami, jakie od nich otrzymujemy, tylko dlatego, że Bóg podtrzymuje w nich moc czynienia dobra. Stąd nakazy Boga nakładają na nas dalsze zobowiązania. Jednym z powodów, dlaczego Bóg może nakazać nam spełnianie czynów, które w innym wypadku nie byłyby naszymi obowiązkami, jest Jego pragnienie, byśmy nie byli ludźmi spełniającymi jedynie wąski zakres obowiązków. Bóg pragnie, abyśmy byli bardzo dobrzy i święci, a to pociąga za sobą czynienie więcej niż wymaga wąsko pojmowany obowiązek. Zatem, tak jak dobry ludzki rodzic, Bóg może nam nakazać coś, co w innym wypadku byłoby czynem niewymagalnie dobrym (wykraczającym poza to, co jesteśmy zobowiązani wykonać), aby wyrobić w nas nawyk spełniania bardzo dobrych czynów. Tak więc, o ile może być prawdą konieczną niezależną od woli Boga, że powinniśmy troszczyć się o naszych rodziców i nasze dzieci, nie jest przecież prawdą konieczną to, że powinniśmy kochać naszych bliźnich (w sensie każdego, z kim się stykamy), jak siebie samych. A przecież Jezus powiedział, że powinniśmy (Łk 10,25-37). Aby nałożyć na nas zobowiązania, Bóg musi nam powiedzieć, na czym one polegają, stąd potrzeba objawienia. Możemy potrzebować objawienia także po to, żeby uświadomić sobie wyraźniej, jakie są konieczne prawdy moralne niezależne od woli Boga i żeby dowiedzieć się, jaki jest Bóg i co dla nas zrobił, dzięki czemu będziemy mogli się do Niego prawidłowo odnosić. Możemy więc spodziewać się, że Bóg jasno pokaże, dokonując jakiegoś

cudu, iż nauka jakiegoś proroka była nauką objawioną – a najbardziej naturalnym sposobem uczynienia tego jest wcielenie się Boga. Jeśli Bóg by się wcielił, musiałby zapewnić jakiś sposób umożliwiający przyszłym pokoleniom dostęp do objawionej przez siebie nauki i interpretowanie jej konsekwencji dla kolejnych pokoleń w ich warunkach życia i w ich kategoriach myślenia. Stąd możemy się spodziewać, że Bóg ustanowi dla nas Kościół.

W pierwszych trzech książkach mojej tetralogii na temat doktryny chrześcijańskiej: *Responsibility and Atonement* (1989), *Revelation* (1992) i *The Christian God* (1994) argumentowałem na rzecz twierdzeń, że możemy spodziewać się, iż doskonale dobry Bóg jest taki, jak utrzymują chrześcijanie (np. że jest Trójcą) i czyni to, co chrześcijanie mówią, że czyni (np. wcielił się, dał nam do dyspozycji zadośćuczynienie za wyrządzone przez nas krzywdy i objawił nam prawdy). Ostatni tom tetralogii nosił tytuł *Providence and the Problem of Evil* (1998) i chociaż dotyczył przede wszystkim problemu zła, który nurtuje nie tylko chrześcijan, ale każdego, kto wierzy, że jest Bóg, pokazywał także, jak doktryny chrześcijańskie (takie jak ta, że Bóg dzielił nasze cierpienie i daje nam możliwość życia po śmierci) przyczyniają się do pełniejszej i bardziej zadowalającej teodycei.

Chociaż możemy spodziewać się pewnych czynów Boga, potrzebujemy szczegółowych świadectw historycznych, które wskażą nam, że faktycznie dokonał tych czynów za pośrednictwem konkretnego proroka w konkretnym momencie historii. Jednak kiedy mamy uprzedni powód, aby uwierzyć w rzeczywistość zdarzenia, którego możemy się spodziewać, nie potrzebujemy aż tak wielu świadectw historycznych, jak w przypadku, gdybyśmy nie mieli takiego uprzedniego powodu. Uważam więc, że istnieje wystarczająco dużo świadectw historycznych przemawiających za tym, że Jezus z Nazaretu żył w pewien określony sposób i dokonał tego, czego w oparciu o podane przeze mnie powody można oczekiwać od Boga wcielonego. Jest też wystarczająco dużo świadectw na to, że Jezus powstał z martwych. Wskrzeszając Jezusa z martwych (a więc sprawiając cud, jakiego tylko Bóg mógł dokonać), Bóg złożyłby swój podpis na dziele i nauczaniu Jezusa. Jest także wystarczająco dużo danych świadczących o tym, że Jezus faktycznie ustanowił Kościół, aby kontynuował Jego dzieło i interpretował Jego nauczanie. Wyłożyłem te kwestie w książce pt. *The Resurrection of God Incarnate* (2003), która dopełnia moją tetralogię.

Znaczna część dyskusji filozoficznej na temat przekonań, a zwłaszcza przekonań religijnych ogniskuje się na tym, co sprawia, że jakieś przekonanie jest 'uzasadnione' albo 'racjonalne'. Mój pogląd brzmi następująco: przekonanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono uprawdopodobnione przez dane dostępne dla osoby żywiącej to przekonanie, w postaci jej innych przekonań, lub (w przypadku przekonań podstawowych, takich jak przekonania pochodzące z postrzeżeń) przez fakt, że doświadczenie narzuca nam te dane. (Nie możemy

nie być przekonani o czymś, co mamy przed oczyma z chwilą ich otwarcia). Twierdzę więc, że przekonania religijne muszą być uzasadniane albo na mocy ich uprawdopodobnienia przez dane świata fizycznego, albo przez dane zawarte w tym, co mówią nam inni (ich świadectwo osobiste), albo przez doświadczenie religijne – to, co jawi się jako obecność Boga. Ponieważ istnieje cała gama poglądów filozoficznych na uzasadnianie przekonań, z czasem odczułem potrzebę wyłożenia argumentów na rzecz mojego własnego poglądu, co zaowocowało napisaniem przeze mnie książki pt. *Epistemic Justification* (2001).

We wszystkich swoich pracach z zakresu filozofii religii reprezentuję następujące podejście: wychodzę od stanowiska reprezentatywnego dla świeckiego światopoglądu, zwłaszcza świeckiej filozofii i nauki, następnie wypracowuję własną filozofię tego obszaru myśli, a wreszcie wykazuję, w jaki sposób filozofia ta prowadzi do chrześcijańskiego rozumienia jakiegoś aspektu świata. W mojej wcześniej wspomnianej trylogii najpierw dociekałem, jakie kryteria indukcyjne zawarte są domyślnie w naukach ścisłych, aby następnie zastosować je w argumentacji na rzecz istnienia Boga. W *Responsibility and Atomenent* moim punktem wyjścia było aktualne niereligijne rozumienie, czym jest zobowiązanie i niewymagalna dobroć, i drogą argumentacji wyprowadziłem stąd wniosek dotyczący naszego statusu moralnego względem Boga. W pierwszej części *The Christian God* podejmuję kwestie związane z naturą indywiduów, przyczynowości i czasu, po to, by osiągnięte wyniki zastosować do omówienia natury Boga. Nie ma innej drogi postępowania w filozofii religii, jeśli jej wyniki mają być akceptowalne na płaszczyźnie rozumowej dla osób niereligijnych w punkcie wyjścia. Dlatego filozof religii nie może zadowalać się zaledwie powierzchowną wiedzą z innych obszarów filozofii i dlatego napisałem co najmniej artykuły poruszające tematy należące do wielu różnych obszarów filozofii, a w kilku książkach skupiłem się na kwestiach niemających bezpośredniego związku z filozofią religii. Cała filozofia podejmuje pasjonujące i ważkie kwestie, a chociaż uprawianie jej to ciężka praca, zawsze czerpałem radość z dyskutowania o kwestiach filozoficznych z kolegami i studentami, i uczyłem się z ich pracy. Mam też nadzieję, że zdołałem przyczynić się do choćby niewielkiego postępu we wszystkich dziedzinach filozofii, którymi się zajmowałem.

Miałem poczucie, że gdybym zdołał przekonać współczesnych filozofów, iż moje wnioski na temat religii są przynajmniej w jakimś stopniu wiarygodne, stałyby się one z biegiem czasu znane w szerszych kręgach. Napisałem jednak również dwie krótkie i bardziej 'popularne' książki, które w zamyśle miały nie przysparzać zbyt dużych trudności czytelnikom nie posiadającym wykształcenia filozoficznego. *Is there a God?*[3] (1996) omawia, jak sugeruje sam tytuł, argumen-

[3] Książka ta ukazała się po polsku pt. *Czy jest Bóg?*, tł. Ireneusz Ziemiński, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1999.

ty na istnienie Boga; natomiast *Was Jesus God?*[4] (2008) omawia specyficznie chrześcijańską naukę o Bogu.

W 2002 roku odszedłem na emeryturę z profesury w Oksfordzie. Lecz przejście na emeryturę sprowadza się w sumie tylko do tego, że Oksford nie płaci mi już pensji, a także nie mam obowiązku prowadzenia regularnych wykładów i sprawowania opieki naukowej nad studentami. Natomiast wciąż piszę książki i artykuły i wygłaszam sporo wykładów na uniwersytetach w różnych częściach świata. Jak było do przewidzenia, z czasem dostrzegłem potrzebę wprowadzenia poprawek do niektórych moich wcześniejszych pism pod wpływem nowych przemyśleń i lektury tego, co napisali inni (chodzi zarówno o krytykę pod moim adresem, jak i rozwijanie kwestii filozoficznych powiązanych z tym, czym się zajmuję). Dostrzegłem też potrzebę silniejszego zakorzenienia niektórych swoich poglądów przez nawiązanie do poglądów filozofów i teologów minionych 2500 lat. Zaowocowało to przygotowaniem drugich wydań następujących książek: *The Existence of God* (2004), *Faith and Reason* (2005) i *Revelation* (2007). Te 'drugie wydania' nie polegają jedynie na dodaniu załącznika do wydania pierwszego, ale są całkowicie od nowa napisanymi wersjami tych książek. Z czasem doszedłem też do przekonania, że mam sporo nowego do powiedzenia na temat kwestii poruszonych w *The Evolution of the Soul*, ponieważ dysponuję obecnie silniejszymi argumentami na rzecz dualizmu substancjalnego i zupełnie nowymi argumentami na poparcie tezy, że ludzie mają wolną wolę. Są to zagadnienia, w odniesieniu do których neurofizjologia poczyniła ostatnio interesujące odkrycia i chciałem na nie odpowiedzieć. Przypuszczam też, że mam do powiedzenia więcej, niż wynikałoby z określenia mającej powstać książki 'drugim wydaniem', będzie to więc nowa książka pod nowym tytułem. Jest już prawie na ukończeniu i prawdopodobnie będzie nosiła tytuł *Mind, Brain and Freewill* a mam nadzieję, że ukaże się drukiem przed końcem 2012 roku.

Oczywiście nie potrafię przewidzieć, jakie ostatecznie będzie oddziaływanie całej mojej spuścizny. Wierzę wszakże, że udało mi się wnieść własny mały wkład w przywracanie chrześcijaństwu intelektualnej powagi. Jestem niezmiernie wdzięczny za przywilej, jakim jest dla mnie możliwość wykonywania takiej pracy – jestem wdzięczny Bogu, jestem wdzięczny moim kolegom uprawiającym filozofię ateistyczną za ich tolerancję i brak uprzedzeń wobec tak nietypowego kolegi jak ja, jestem też wdzięczny społeczeństwu, które pośrednio i nawet o tym nie wiedząc, płaciło mi przez tyle lat pensję za filozofowanie. Oczywiście nie byłem sam usiłując wykonać opisaną tu przeze mnie pracę. Wielu filozofów reprezentujących tradycję anglo-amerykańską, głównie w Stanach Zjednoczonych, pracowało i wciąż pracuje na swoich różnych odcinkach nad przywróceniem chrześcijaństwu właściwego mu miejsca w centrum racjonalnego światopoglądu,

[4] Książka ukaże się po polsku pt. *Czy Jezus był Bogiem?*, tł. Małgorzata Wiertlewska.

wrażliwego na osiągnięcia nauki. Jestem im ogromnie wdzięczny za ich pracę i osobistą przyjaźń.

X. REFLEKSJE KOŃCOWE

Nie ulega dla mnie żadnej wątpliwości, że mój rozwój intelektualny w dużej mierze polegał na systematyzowaniu i uzasadnianiu tego, o czym byłem ogólnie przekonany już pięćdziesiąt lat temu. Chociaż moje poglądy w mniej istotnych kwestiach uległy zmianie, mój światopogląd jest wciąż taki sam. Dobrze wiem, że nie lubię zmieniać swych przyzwyczajeń ani postaw, więc z pewnym wyjściowym prawdopodobieństwem mój rozwój intelektualny można wyjaśnić po prostu tym, że jestem zbyt uparty, by pozwolić sobie na zmianę poglądów pod presją doświadczenia i siły argumentów moich filozoficznych oponentów, na które jako filozof byłem wystawiony przez całe swoje życie zawodowe. Na swoją obronę mogę powiedzieć tylko tyle, że przywiązuję ogromną wagę do posiadania prawdziwego poglądu na kluczowe kwestie metafizyczne i naprawdę szczerze wierzę, że gdybym doszedł do przekonania, iż jakieś doświadczenie lub argument prowadzi do stanowiska sprzecznego z wyznawanym przeze mnie od młodości, nie ukrywałbym tego faktu przed sobą. Nie ma we mnie pragnienia oddawania czci Bogu, który nie istnieje i w konsekwencji niekiedy przyłapywałem się na tym, że zaczynałem się modlić słowami, 'Boże, jeśli Cię nie ma, pomóż mi to dostrzec!'.

Czy zdarza mi się kiedykolwiek wątpić w centralne twierdzenia wiary chrześcijańskiej? Jeśli to pytanie znaczy, że jestem mniej niż absolutnie pewny, że te twierdzenia są prawdziwe, odpowiedź brzmi 'tak'. Jestem absolutnie pewny bardzo niewielu rzeczy i nie należy do nich nawet istnienie 'innych umysłów' (tj. świadomych osób poza mną samym). Lecz sądzę, że w ogólnym rachunku ogromna ilość danych przemawiających za istnieniem innych umysłów przeważa szalę, a bilans danych na rzecz chrześcijańskiego teizmu jest także wcale pokaźny. Jeśli natomiast powyższe pytanie docieka, czy poświęcam swój czas na badanie zastrzeżeń wobec chrześcijaństwa, odpowiedź oczywiście także brzmi 'tak'. Na tym polega moja praca. Myślę jednak, że każdy, i chrześcijanin, i niechrześcijanin, powinien poświęcać nieco czasu na badanie, choćby nawet w amatorski sposób, argumentów za i przeciw swej wierze; i to nie tylko jednorazowo kiedyś w młodości, ale w pewnych odstępach czasu przez całe życie.

Od wielu już lat, zawsze kiedy przychodzi mi do głowy jakieś zastrzeżenie, notuję je sobie, jako coś, co powinienem przebadać dogłębniej w stosownym czasie. Uważam, że zgłębianie zastrzeżeń wobec wiary dopomogło mi dostrzec takie aspekty prawdy, jakich inaczej bym nie zauważył. Tak więc każdy, kto ma jakąś wrażliwość moralną musi uznać istnienie cierpienia za poparte faktami za-

strzeżenie wobec przypuszczalnego istnienia wszechmocnego i wszechdobrego Boga. Jednak potraktowanie tego zastrzeżenia poważnie, zamiast ukrywania go przed sobą wiąże się z postawieniem sobie pytania o to, jaki rodzaj świata powinien był naszym zdaniem stworzyć wszechmocny i wszechdobry Bóg. Kiedy zacząłem sobie szczegółowo rozpisywać alternatywne możliwe światy zrozumiałem (jak już argumentowałem uprzednio), że gdyby Bóg stworzył świat bez cierpienia, byłby to świat, w którym ludzie ponosiliby niewielką odpowiedzialność za siebie nawzajem i za inne stworzenia. Zrozumienie, że ta alternatywa nie jest wcale w oczywisty sposób lepsza od obecnego świata, doprowadziło mnie do zrozumienia także czegoś o człowieku – że gra toczy się o stawkę większą, niż dreszcz przyjemności; i o Bogu – że Jego dobroć przejawia się w wolności i odpowiedzialności, jaką daje swoim stworzeniom. Dokonałem też ogólnego odkrycia, że to, co pokazuje powyższy prosty przykład jest prawdą także w odniesieniu do przykładów bardziej złożonych i trudniejszych. Wątpienie (w drugim znaczeniu) sprzyja wierze. Zaś dowiadywanie się czegoś więcej o tym, jaki jest Bóg, a szczególnie na czym polega Jego dobroć, sprzyja modlitwie.

Jezus Chrystus założył Kościół i bycie chrześcijaninem wiąże się z przynależnością do tego Kościoła. Jednak Kościół jest podzielony, więc należymy do Kościoła należąc do jakiejś części Kościoła, tej części, która wydaje się najlepiej odzwierciedlać organizację i doktrynę, jakiej Chrystus pragnął w swym Kościele. Zostałem ochrzczony w wieku piętnastu lat w Kościele Anglii, to znaczy jako anglikanin i byłem nim odtąd, lecz mówiąc najogólniej, nie dawało mi to nigdy spokoju ducha. Nikt bowiem nie powinien zadowalać się przynależnością do Kościoła, który zachowuje swoją niezależność od reszty Kościoła założonego przez Chrystusa. Wszyscy powinniśmy pracować na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego, gdyż jego przeznaczeniem jest, jak wierzę, jedność organizacyjna, która odnajdzie swoje naturalne centrum w honorowym prymacie zreformowanego papiestwa. Jest jednak i inny powód, który odbierał mi jako anglikaninowi spokój ducha; otóż Kościół Anglii zdawał się nie traktować z należytą powagą ani całkowitego oddania, jakiego chrześcijaństwo wymaga od swych wyznawców, ani istotności nauczania prawdziwej doktryny. Kiedy byłem młody, trzeba było wierzyć (przynajmniej w sensie 'pokładania ufności') w zdania symbolu nicejskiego, jeśli chciało się należeć do Kościoła anglikańskiego a nade wszystko, jeśli było się duchownym. Lecz w drugiej połowie XX w. biskupi anglikańscy zaczęli tolerować to, że ich księża wyznawali i głosili niemal dowolne przekonania religijne, jakkolwiek dalekie nie byłyby od tradycyjnych przekonań chrześcijańskich. Oczywiście większość księży anglikańskich interpretuje wyznanie wiary dość tradycyjnie, lecz wielu tak nie czyni, a duża część Kościoła anglikańskiego zdaje się nie przywiązywać do tego faktu żadnej wagi. Z czasem nabrałem poczucia, że Kościół Anglii utracił zmysł bycia narzędziem prawdy objawionej, więc musiałem zmienić moją przynależność wyznaniową.

Zawsze żywiłem przekonanie (i argumentowałem za tym obszernie w *Revelation*), że tożsamość jakiegoś ciała kościelnego jako części Kościoła założonego przez Chrystusa zależy zarówno od jego organizacji (np. ciągłości sposobu wyznaczania osób na urzędy, a więc biskupi są wyświęcani przez biskupów, cofając się aż do Apostołów), jak i jego doktryny (np. zawartej w nicejskim wyznaniu wiary). W młodości czułem, że Kościół Anglii spełnia te wymogi. Lecz kiedy doszedłem do wniosku, że już tak nie jest, musiałem szukać dla siebie innego miejsca, a były tylko dwie możliwe wspólnoty, do których mogłem należeć: Kościół prawosławny i Kościół rzymskokatolicki. Doszedłem do wniosku, że Kościół prawosławny spełnia wspomniane wymogi lepiej niż Kościół katolicki. Tak więc w 1995 roku zostałem przyjęty do Kościoła prawosławnego i cieszę się, że tak się stało. Wspólnotowe oddawanie czci Bogu w modlitwach uświęconych wielowiekowym odmawianiem jest sercem życia Kościoła prawosławnego i jest to też Kościół, w którym wielbienie Boga odbywa się bez pośpiechu. Oddawanie czci naszemu Stwórcy jest pierwszym obowiązkiem człowieka – odmowa uznania dobroci Boga zarówno publicznie, jak i prywatnie, jest poważnym brakiem polegającym na niewrażliwości na sprawy ostateczne i niewdzięcznością wobec naszego największego dobroczyńcy. Cieszę się, że w każdą niedzielę, przez ostatnie sześćdziesiąt lat oddawałem cześć Bogu w sposób, jaki On sam nam przekazał, to znaczy uczestnicząc w Eucharystii, najpierw w Kościele anglikańskim, a obecnie w Kościele prawosławnym. Kościół prawosławny ma silne życie zakonne. Liczba zakonników i zakonnic być może zmniejszyła się w niektórych częściach Grecji, ale wzrosła znacząco na Górze Atos i w Rosji. Według mojego ograniczonego doświadczenia, Kościół prawosławny zapewnia też dobrą opiekę duszpasterską swoim wiernym. Większość kościołów prawosławnych kładzie nacisk na regularną spowiedź wiernych wobec kapłana (często tego samego kapłana, 'ojca duchowego'). Ja sam spowiadam się mniej więcej co dwa miesiące przez większość mojego życia (a nie jest to zwyczaj zbyt szeroko rozpowszechniony w Kościele anglikańskim) i ma to dla mnie ogromną wartość, gdyż zmusza mnie, abym uczynił moje życie wewnętrzne częścią życia Kościoła. Moja osobista modlitwa jest często bardzo oschła, dobrze więc, że ogarnia ją żarliwsza modlitwa Kościoła.

Ci, którzy znali mnie dobrze, zwłaszcza moi koledzy zajmujący się filozofią i teologią, nie kryli swego wielkiego zaskoczenia moim wstąpieniem do Kościoła prawosławnego. Ich reakcja spowodowana była tym, że w pismach prawosławnych odnajdywali podkreślanie tajemnicy i niepojmowalności Boga, do którego można się zbliżyć przez modlitwę i liturgię, a to zdawało im się nie przystawać do moich szczegółowych i ścisłych argumentów wychodzących od zjawisk dostępnych publicznie. To prawda, w ostatnich stuleciach myśl prawosławna odnosiła się do teologii naturalnej z nieufnością (wynikającą nie tylko ze źródeł wewnętrznych, ale też z wpływu nowożytnej kontynentalnej świeckiej filozofii

w krajach prawosławnych). Jednak korzenie prawosławia sięgają czasów o wiele dawniejszych i wielu ojców (teologów chrześcijańskich pierwszego tysiąclecia), a szczególnie dwóch z nich, bardzo czczonych przez wiernych prawosławnych, Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceński, było głęboko przeświadczonych o możliwości sformułowania przekonujących argumentów na istnienie Boga. Po zakończeniu zimnej wojny, Stowarzyszenie Filozofów Chrześcijańskich (w przeważającej mierze amerykańskich) ustanowiło 'Pomost do Chin' ('Outreach to China') i 'Pomost do Rosji' ('Outreach to Russia') oraz komitety do realizacji tej inicjatywy. Ze względu na moją znajomość rosyjskiego i prawosławne wyznanie, pełniłem przez kilka lat funkcję przewodniczącego komitetu rosyjskiego. Nawiązaliśmy dobre relacje zarówno z Instytutem Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, jak i z Komisją Teologiczną Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jesteśmy obecnie w trakcie realizacji obszernego programu finansowanego przez Fundację Templetona, na który składają się nie tylko konferencje, ale także szkoły letnie i tłumaczenie szeregu książek z filozofii religii na rosyjski. Przerzucenie pomostu między rygorystycznie uprawianą filozofią a liturgią prawosławną okazuje się więc możliwe.

Chociaż moje życie rodzinne nie było w pełni udane, pod wszystkimi innymi względami miałem błogosławione życie. Pomimo moich siedemdziesięciu sześciu lat cieszę się dobrym zdrowiem i pracuję wytrwale, czerpiąc radość z podejmowanych przedsięwzięć akademickich. Lecz zapewne już nie za długo zostanę wezwany, by zdać mojemu Stwórcy rachunek ze swego życia. Modlę się, aby w owym dniu Bóg zmiłował się nad moją duszą.

tłumaczenie z języka angielskiego: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

SUMMARY

The author describes his intellectual development and academic pursuits starting from his undergraduate studies at Oxford University in mid-1950s up to the present day, in the perspective of his attempts to resolve the conflict between a materialistically oriented scientific worldview and the worldview of traditional Christianity. In time, he came to recognize the conflict as a problem of distinguishing between levels of explanation or points of terminating an explanation. To deal with this problem adequately, he adopted as his own the program of natural theology laid down by St. Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*, where Aquinas provided good arguments in favor of the Christian doctrine taking as his starting point the most general phenomena of experience and using the best secular knowledge of his day. Thus Swinburne's program of natural theology consisted in using the criteria used in modern natural science and historical inquiry for the probable truth of a suggested explanation, analyzed with the careful rigor of modern philosophy, to show the meaningfulness and probable truth of Christian theology. Scientific explanation explains phenomena in terms of prior states of affairs and natural laws; whereas personal explanation explains phenomena in terms of the powers and purposes of agents. Christian metaphysics explains the operation of scientific explanation in explaining why there are states of affairs at all and why

the most fundamental natural laws have the character they do, in terms of the power and purposes of God, and in particular his purpose that humans should have a free choice of the kind of persons they are to be. Swinburne extends this model of explanation to show that our historical evidence about the life of Christ makes it very probable that Christ was (and so is) God Incarnate who rose from the dead.

Key words:

natural theology, scientific explanation, personal explanation, Christian doctrine, probability of truth

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

WOJCIECH GRUPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej

The Apophatic Character of a Mystical Text on the Example of Autobiographical Notes of Marianna Marchocka

Pośród wielojęzycznego bogactwa tekstowych świadectw mistyków o ich duchowych przygodach z Bogiem świadectwo siedemnastowiecznej karmelitanki Marianny Marchockiej pozostaje ciągle tyleż mało znane, co godne szczególnej uwagi. Wydana dotąd w dwóch edycjach[1] *Autobiografia mistyczna* polskiej Teresy od Jezusa (od roku 2007 kandydatki na ołtarze) jawi się bowiem jako wyznanie na tle innych nader bezpośrednie, a zarazem niewolne od defektów formalnych; i właśnie dlatego bardziej miarodajne w swej fragmentarycznej, zatomizowanej ekspresji tych doświadczeń, które uznaje się za transcendentne, zatem i niewyrażalne. Tutaj w odróżnieniu od dotychczasowych ujęć badawczych nie tylko więc nie stroni się od kwestii językowych braków wypowiedzi Marchockiej, ale kwestię ową rozpatruje w głębokim związku z zagadnieniem mistycznej niewymowności – nadrzędnym tematem całego artykułu[2]. Większość z poczynionych tak ustaleń mieści się w ukutej na użytek tej analizy kategorii wymownej nieokazałości formy, która według nas wnosi pewne elementy do ogólnej teorii tekstu mistycznego, mocno akcentując wyjątkowość jego specyfiki. Przedstawione zaś niżej refleksje nie przypadkiem zawdzięczamy niepozornym

[1] Zob. *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603- 1652,* wyd. K. Górski, Poznań 1939 (dalej zamiast pełnego tytułu używa się skrótu „*AM*"); Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010 (edycja pełniejsza – nieco starszego przekazu źródła – i poszerzona o odmianki różnych kopii). Pionierskie wydanie Górskiego pod auspicjami Wydziału Teologicznego UAM po 70 latach w formie reprintu wznowił, również w Poznaniu, Feliks Lenort.

[2] Stanowi on gruntowną w zakresie interpretacji przeróbkę jednego z rozdziałów naszego studium *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej" Marianny Marchockiej* (Warszawa 2005). Ponieważ powstało ono w oparciu o (wciąż wartościową) edycję Górskiego, w artykule tym zachowuje się tamtejszą numerację stronic tekstu źródłowego.

w kształcie wyznaniom Teresy Warszawskiej; redagowanym pod przymusem, w wyraźnym pośpiechu, przez samą autorkę przeznaczonym do zniszczenia[3].

Na wstępie uwydatnić wypada fenotypiczny wymiar ich kompozycji, którym dotąd słabo interesowali się literaturoznawcy[4] lub wręcz go pomijali[5], zatrzymując się na powierzchni faktu, że wyznania te nie są pełną i efektowną realizacją gatunku autobiografii. Więcej uwagi kształtowi *confessiones* Marchockiej poświęcili za to badacze pozbawieni predylekcji – czy też może uprzedzeń – estetycznych: pierwszy edytor tekstu historyk Karol Górski[6] i przede wszystkim teolog Jerzy Gogola[7]; i to właśnie ich spostrzeżenia zrewaloryzować warto w ramach proponowanej interpretacji. I tak przejawem tego, co nazywamy tu wymowną nieokazałością formy, wydaje się już sama względna koherencja między trzema głównymi sekwencjami tekstu, z których każda kształtowana była przez inne okoliczności powstania.

Jak przecież domniemywa Gogola, partię pierwotną, zdecydowanie najdłuższą i najbliższą konwencji autobiografii (oznaczaną dalej literowym symbolem „A")[8] Marianna zredagowała na owo kardynalne polecenie swojego spowiednika, Ignacego od świętego Jana Ewangelisty, z kwietnia roku 1647: *Pisz wszystko od urodzenia, co jeno Bóg z tobą czynił*[9]. Następny, mniej więcej cztery razy krótszy ciąg tekstowy (czyli „B")[10], również pozostawałby efektem żądań Ignacego, który jednocześnie wymagał od mniszki sprawozdań duchowych o charakterze bieżącym[11]. Jeszcze krótsza seria dołączonych do zapisków Marchockiej *świadectw różnych* („C")[12] okazuje się w końcu wyrazem kultu, jakim środowisko zakonne otoczyło postać mistyczki natychmiast po jej śmierci; przy czym najstarsze z nich datowano na rok 1623[13].

---

[3] Więcej podstawowych informacji o źródle np. w: W. Grupiński, *„Autobiografia mistyczna" Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa*, „Poznańskie Studia Teologiczne", 24 (2010), s. 191-214. *Notabene* ujęcie to jako zarys teologicznych paradoksów wypowiedzi Marchockiej ściśle harmonizuje z problematyką apofatyczności poruszaną w artykule niniejszym i pod licznymi względami pośrednio ją warunkuje.

[4] Zob. H. Popławska, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 110.

[5] Zob. J.K. Goliński, *Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota"*, w: *Pisarki polskie epok dawnych*, red. K. Stasiewicz, Olsztyn 1998, s. 57-67; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 378-379.

[6] Zob. K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 29-30.

[7] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 55-59.

[8] Zob. *AM*, rozdz. I-XLV, s. 35-188.

[9] *AM*, s. 217.

[10] Zob. *AM*, rozdz. XLVI-LIX, s. 188-227.

[11] Zob. *AM*, s. 217.

[12] Zob. *AM*, rozdz. LX, s. 227-245.

[13] Zob. *AM*, s. 239.

Najbardziej zwarta kompozycyjnie jest więc pierwsza z trzech sekwencji całości; zwarta wszakże nie tyle sama w sobie, ile w porównaniu z sekwencjami pozostałymi. Stanowi ona wprawdzie odrębny obszar relacji obejmującej okres około czterdziestu pięciu lat (1603-48)[14], nie do końca jednak chronologicznej[15], a nadto przerywanej obszernymi, teologicznymi na poły autorefleksjami narratorki[16]. Do rozluźnienia formalnej spójności tego obszaru przyczynił się głównie fakt, że po oddaniu większej części zapisu ojcu Ignacemu[17] kolejne fragmenty zakonnica przekazywać musiała – nie wiemy, dlaczego – znacznie częściej[18]; tracąc pełną kontrolę nad własnym coraz bardziej pokawałkowanym tekstem[19]. Co więcej, pod koniec sekwencji „A" na tok narracji wpływać zaczęła jeszcze jedna okoliczność – szczegółowe dyspozycje spowiednika, który raz po raz nakazywał Mariannie pogłębić lub w ogóle podjąć konkretny temat[20].

Równocześnie, po ukończeniu paru pierwszych ustępów, modyfikowała swój stosunek do tekstu sama karmelitanka; potrzebując na przykład pilnie porady duchowego przewodnika, relację wspomnieniową zarzucała na rzecz relacji o wymagających wyjaśnienia przypadkach teraźniejszych[21]. W omawianej narracji „A" (przez Górskiego nazywanej *autobiografią właściwą*) czynnik potrzeby bieżącego zwierzania się Ignacemu przybierał także inny, ważki dla nas wymiar. Wydaje się mianowicie, że w narrację tę spowiednik inkorporować mógł dodatkowo jakieś doraźne noty sprawozdawcze, które jego podopieczna sporządzała pod presją pragnienia bezzwłocznego duchowego ratunku[22]. Wreszcie, jeżeli Ignacy skłonny był pierwotny tekst „A" poddawać takim amplifikacjom, tym bardziej mógł go w pewnym stopniu „resekwencjonalizować", czyli zmieniać kolejność sukcesywnie przekazywanych przez mniszkę odcinków rękopisu[23].

Analogiczne symptomy kompozycyjnej dezintegracji ujawniają się też naturalnie w drugiej[24] z trzech głównych części wyznań – „B"; i to znacznie jaskrawiej niż w części poprzedniej. W odróżnieniu od *autobiografii właściwej* owa część druga dotyczy bodaj ledwie pięciu lat z życia mniszki (1647-51)[25], wobec czego pozbawiona jest wymiaru szerszej narracji retrospektywnej, która względ-

---

[14] Zob. *AM*, s. 38; K. Górski, przypis nr 4, [do:] *AM*, s. 185.

[15] Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 143-144, 149.

[16] Zob. *AM*, np. rozdz. X, s. 68-69; rozdz. XXVI, s. 114-117; rozdz. XXXII, s. 128-137; rozdz. XXXV, s. 142-151.

[17] Zob. *AM*, rozdz. XXVIII, s. 117.

[18] Zob. *AM*, s. 122, 128, 142, 160, 166, 170, 182.

[19] Por. K. Górski, przypis nr 2, [do:] *AM*, s. 171.

[20] Zob. *AM*, s. 160, 170.

[21] Zob. *AM*, s. np. 160.

[22] Zob. *AM*, s. np. 148-151.

[23] Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości*…, s. 143-144, 149; *AM*, s. 160-188.

[24] Zob. *AM*, rozdz. XLVI-LIX, s. 188-227.

[25] Zob. *AM*, s. 217, 223.

nie scalała formalną niejednorodność sekwencji „A". Jak przeto sugerowano, rozpoczynający się po niej ciąg „B" ma charakter raczej bieżący w tym sensie, że odnosi się albo do nieodległej przeszłości sprawozdawczyni, albo wręcz do okresu redagowania tekstu – co widać choćby w częstych prośbach o poradę spowiednika[26] i reperkusjach jego zdecydowanych dyspozycji tematycznych[27]. Wobec takiego rozrzedzenia retrospekcji wyższa niż uprzednio częstotliwość przekazywania kolejnych manuskryptów Ignacemu[28] przyczyniała się do jeszcze wyrazistszej atomizacji całej sekwencji; atomizacji na niewielkiej przestrzeni niespełna czterdziestu stron w edycji Górskiego (a nie na około stu pięćdziesięciu stronicach wyodrębnionej przezeń *autobiografii właściwej*).

Stosunkowo wysoka liczba sukcesywnie powstających, krótkich odcinków tekstu „B" wiązałaby się zarazem ze znacznie większym prawdopodobieństwem tych redakcyjnych interwencji spowiednika, jakie opatrzyliśmy mianem „resekwencjonalizacji"; *de facto* widocznej w dość przypadkowym, niechronologicznym następstwie przynajmniej dwóch ważnych fragmentów[29]. Sygnalizowane rozluźnienie i nieklarowność kompozycji ciągu „B" nie pozwalają więc rozstrzygnąć kwestii jego późniejszych amplifikacji, których obszary w przybliżeniu określić można by w partii „A". W wypadku o wiele chaotyczniejszej, drugiej sekwencji wyznań Marianny nie sposób wszak definitywnie ustalić, czy budzący wątpliwości ustęp jest, załóżmy, pierwotnym, dłuższym sprawozdaniem[30], czy też kompilacją wstawek z krótszych listów pisanych w potrzebie bardziej doraźnej[31].

Swego rodzaju dopełnieniem formalnych niezborności części „A"–„B" okazują się na koniec związane z postacią mistyczki *świadectwa różne* jej zakonnego otoczenia. Ponieważ nie są to wypowiedzi samej Marchockiej, nie ma powodu rozwodzić się w tym miejscu na temat, znów zresztą niejednorodnego, kształtu ich sekwencji. Przypomnijmy zatem jedynie, że na niniejszą partię „C" składają się zarazem: relacje o stygmatyzacji potwierdzonej imiennie przez sześć osób[32]; *aprobacja*[33] cenzorska przeora konwentu stołecznego Stanisława Rulcza, który pogmatwany zapis Warszawskiej Teresy w jakiejś mierze przekomponował (ale czy wyłącznie *na rozdziały sporządziel*[34]?); a ponadto dotyczące osoby mniszki lub skierowane do niej listy – wybitnego teologa Mikołaja Opackiego[35] oraz aż

[26] Zob. *AM*, s. 191, 193, 197, 201.
[27] Zob. *AM*, 193, 217, 218.
[28] Zob. *AM*, s. 188, 193, 217-218, 221.
[29] Zob. *AM*, rozdz. L, s. 203-207; rozdz. LVI, s. 218-221; K. Górski, przypis nr 1, [do:] tenże, *Uwagi wstępne o „Zapiskach"*, w: *AM*, s. 251.
[30] Zob. *AM*, s. 203-217; K. Górski, przypis nr 1, [do:] *AM*, s. 217.
[31] Zob. *AM*, s. 188, 193, 201.
[32] Zob. *AM*, s. 227-235.
[33] Zob. *AM*, s. 235-237.
[34] *AM*, s. 236.
[35] Zob. *AM*, s. 242-244.

trzech kolejnych generałów włoskiej kongregacji Karmelu[36]. Część „C" w przeciwieństwie do części „A" i „B" nie wyszła więc spod pióra Marianny, jednakże wszystkie one w ich mało koherentnej formie tłumaczy to samo – egzystencjalne sytuacje, z gruntu których wyrosły: relacja pomiędzy mistyczką a jej duchowym przewodnikiem i poczucie zakonnego środowiska, że oto żyła w nim osoba obdarzona szczególnymi charyzmatami.

Rozluźnienie formalnego porządku dzieła zaobserwować można nie tylko na płaszczyźnie większych całostek kompozycyjnych, lecz i w mikroskali poszczególnych segmentów zdaniowych. Zagadnienie ich strukturalnych dysharmonii prowadzi nas zaś prosto ku temu osobliwemu wyróżnikowi autobiografii Marchockiej, za który Górski uznawał *styl […] na ogół mało powabny*[37]. Część późniejszych badaczy ów delikatny problem ujmowała jeszcze bardziej zdawkowo lub wręcz eufemistycznie, napomykając mimochodem, że tekst brzmi *czasem nieporadnie*[38] i okazuje się niewolny od językowych *potknięć*[39]. Tu jednak koniecznie wyjść trzeba poza niewiele wyjaśniające konstatacje typu *Marchocka nie była urodzoną pisarką*[40] – i to nawet jeśli ich autorzy żywią przeświadczenie o pozajęzykowych wartościach wypowiedzi Marianny.

Konieczność taka wynika przecież z paradoksalnego faktu, że to nie wysoce artystyczna proza, ale właśnie *styl […] mało powabny* pozostaje w karmelitańskich *confessiones* ekspresją nadzwyczaj bogatych treści mistycznych (które staraliśmy się omówić gdzie indziej[41]). W tym wywodzie nie chodzi wszakże o klasyfikację składniowo-stylistycznych niedoskonałości całego zapisu, bo na pewno nie jest ona perspektywą badawczo inspirującą. Perspektywą taką wydaje się natomiast rozpatrywanie jego językowych defektów w kategoriach – wspomnianej – wymownej nieokazałości formy. Stąd też, zamiast wdawać się w szerszą analizę filologiczną, wystarczy uwypuklić kilka znamiennych braków składni Teresy Warszawskiej, które następnie naświetli się w kontekście interpretacyjnym; i to bez jakichkolwiek uprzedzeń estetycznych, czyli bez obawy, że uwypuklenie owych braków zawęzi granice interpretacji; wręcz przeciwnie – skoro język zdefektowany jawi się tutaj jako przestrzeń transcendentnego sensu.

Sporo z nadmienionych mankamentów widać choćby w takim oto zdaniu: *A w tym mnie w ten dzień Pan uspokojeł z przykładu Panny Naświętszy w tym, co do opuszczenia, patrząc, jaka tam pociecha była i nieba, z onej ofiary Chrystusowej,*

---

[36] Zob. *AM*, s. 237-242, 244-245.

[37] K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 29.

[38] C. Hernas, *Barok*, s. 379.

[39] J.K. Goliński, *Mistyka i łaska*…, s. 67.

[40] J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 54; por. J. K. Goliński, *Mistyka i łaska*…, s. 59.

[41] Zob. W. Grupiński, *„Autobiografia mistyczna" Marianny Marchockiej jako kłopot i dar*…, s. 191-214.

i Symeona z przytomnymi[42] *– a Pannie Naświętszy miecz tylko podany; także siostry, żeby ich tak dla Pana poddać, jako cierpią, szkodują co z woli Boski – odstąpić ich a poddać w tym na Jego, a* [samemu] *być w pokoju*[43]. W powyższej konstrukcji na plan pierwszy wyraźnie wysuwa się osłabiona więź syntaktyczna pomiędzy dwiema semantycznie nieparalelnymi sekwencjami głównymi, to znaczy częścią rozpoczynającą się od *także siostry* oraz częścią owe słowa poprzedzającą. W drugiej z nich nie sposób również nie zauważyć dość istotnej, bo utrudniającej zrozumienie fragmentu, luki leksykalnej, którą wypełniliśmy słowem „samemu" (choć ze względów gramatycznych odpowiedniejsze zdaje się „samej"). Uwagę zwracają nadto jaskrawe błędy w deklinacji zaimków – pierwsze *ich* zamiast „je" i *Jego* zamiast, najprawdopodobniej, „Niego".

W przytoczonym zdaniu zachodzi też dysharmonia pomiędzy linearnym a strukturalnym porządkiem wyrazów[44]; zniekształcony przez nią odcinek wypowiedzenia powinien przecież brzmieć: „Pan uspokoił z przykładu Panny Naświętszy w tym, co do opuszczenia, z onej ofiary Chrystusowej, patrząc, jaka tam pociecha była i nieba, i Symeona z przytomnymi". Podobne zakłócenia między zewnętrznym a wewnętrznym szykiem wyrazowym zdarzają się zresztą w wielu zdaniach Marianny[45]. Prawie równie często pojawiają się w nich niegramatycznie użyte imiesłowy, które (jak cytowane *patrząc*) nie odnoszą się do podmiotu sygnalizowanego w członie nadrzędnym[46]. To nieomal z zasady niepoprawne posługiwanie się imiesłowem dobitnie ilustruje następująca egzemplifikacja: *[...] stawil mi się Józef św. [...], żem właśnie przytomność jego czuła. Strofując mię barzo, ale milie, z onego zamysłu mego w odstąpieniu przedsięwzięcia mego do zakonu, z wielkim oświeceniem i poznaniem, jaki to był błąd mój i zaślepienie, porzucając wszystko, czegom tak barzo z młodości mojej pragnęła, i Boga odstępując; umacniając mię przy tym, abym trwała do końca, ufając, że dostąpię przedsięwzięcia swego*[47].

Przedłożony wyimek wykazuje jeszcze inne charakterystyczne cechy składni Marchockiej; wyraźniej widoczne w dwóch przykładach poniższych: *Uspokoiłam się tym i ukontentowała barzo, albo raczej pychę, bo była we mnie taka*

---

[42] Zob. *Łk 2, 25-35*, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich,* [*Biblia Tysiąclecia*], red. K. Dynarski, Poznań-Warszawa 1980. Do tegoż wydania, jeśli nie podano innego, odsyłają również przypisy następne.

[43] *AM*, s. 187.

[44] Zob. S. Karolak, *Szyk*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 540.

[45] Np.: *oddałam się szczególnie Naświętszy Pannie i czystość swoję*, a nie „oddałam się [ściślej „siebie"] i czystość swoję Naświętszy Pannie" (zob. *AM*, s. 43); *że to tak być – coś niższego*, a nie „że tak być – to coś niższego" (zob. *AM*, s. 181).

[46] Zob. np. *nie czując* (*AM*, s. 72); *mając się*, *ustawając* (*AM*, s. 85).

[47] *AM*, s. 63-64.

w tym, żem się i z tego turbowała w tych oschłościach, ciemnościach moich, że to tak być – coś niższego[48]; *A tu zaś od przełożony krzyż o to, wybijanie rozmaitymi sposobami, racjami, że to próżnowanie ducha, że to owo, co św. Matka pisze, iż kiedy się trafi wziąć co duszy od Boga, to już zawsze jeno tego chce, na to czeka i próżnuje*[49]. W obu wypowiedzeniach mamy mianowicie do czynienia ze względnie skomplikowaną a zarazem mało przejrzystą siecią relacji współrzędno-podrzędnych, zwłaszcza z zamazaniem granicy zdań głównych, przesłanianych przez bujnie pączkujące zdania poboczne.

Ta semantyczna nieklarowność stosunków parataktyczno-hipotaktycznych wiąże się w jakiejś mierze z leksykalnym ubóstwem wykładników zarówno wewnątrzzdaniowego zespolenia[50], jak międzyzdaniowego nawiązania[51]. Wykładnikami takimi okazują się nierzadko identyczne wyrazy, co mniej lub bardziej dezorientuje każdego chyba czytelnika. Niejakim filologicznym mozołem okupić on musi nieodkrywcze, ale interpretacyjnie niezbędne spostrzeżenia, że przykładowo w drugim[52] z przywołanych urywków *tym* wydaje się raz ciążyć ku sensowi zdania antycypującego, raz ku wypowiedzeniu macierzystemu; albo że w trzecim[53] z owych fragmentów podobnej prawidłowości podlega aż pięciokrotnie pojawiający się tam zaimek *to*[54].

Kompletna analiza syntaktyczno-stylistycznych niedoskonałości tekstu Marchockiej byłaby, jak sugerowano, operacją właściwie bezcelową. Pewną niezaprzeczalną chaotyczność formy *Autobiografii mistycznej*, uwarunkowaną częściowo przez czynniki zewnętrzne, trudno przecież oceniać w zestawieniu ze znanymi nam *artes bene scribendi*[55] XVII wieku. Stąd badając zapiski Marianny,

---

[48] *AM*, s. 181.

[49] *AM*, s. 167.

[50] Por. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu*, Warszawa 1966, s. 176-181.

[51] Zob. S. Karolak, *Wskaźniki nawiązania*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa*…, s. 588-589; por. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny*…, s. 208-212.

[52] Zob. *AM*, s. 181.

[53] Zob. *AM*, s. 167.

[54] Por. spójnik *że*[m] z cytowanych wyimków – *AM*, s. 167, 181.

[55] Zob. np.: B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619.)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967; Z. Rynduch, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967; E. Ulčinaitë, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984; T. Lancholc, *Ars epistolandi*, hasło w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 63-65; M. Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 56-99; W. Stec, *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie „Gratisa" Jana Brożka*), w: *Retoryka a literatura*, red. B. Otwinowska, Wrocław 1984, s. 137-151; M. Korolko, *Wyniki i perspektywy badań nad barokową prozą oratorską*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej. Światopogląd – genologia – topika*, red. Z.J. Nowak, t. I, Katowice 1980, s. 47-59; B. Wy-

nie sposób odwoływać się do skądinąd podstawowego pojęcia okresu retorycznego[56] ani nawet do pojedynczych kryteriów stylistyki składni prozy artystycznej, takich, jak struktura początków i zakończeń zdaniowych czy średnia pięter hipotaksy[57]. Nie sposób, ponieważ *confessiones* Warszawskiej Teresy po prostu nie są dziełem, które cechuje się wyrazistym uporządkowaniem naddanym, lecz dokładnie na odwrót – raczej brakiem tego rodzaju uporządkowania; i w niniejszym sensie nie aspirują one do miana utworu choćby paraliterackiego[58].

Z czysto formalnego punktu widzenia *potoczno-niedbałe*[59] zdania Marchockiej okazują się bowiem najczęściej anakolutami; konstrukcjami zdradzającymi zatem rozchwianie więzi syntaktycznych, a ściślej niekoherencję płaszczyzny logicznej i gramatycznej. Wydaje się, że taki obfitujący w składniowe *wykolejenia*[60] język nosi na sobie piętno pewnego pośpiechu werbalizowania, czyli pełen jest nagłych strukturalnych zwrotów w obrębie jednostek zdaniowych, co znamionuje oczywiście składnię kolokwialną. Model zdania wyabstrahowany z *Autobiografii mistycznej* przypomina więc wypowiadany ustnie anakolut, w którym osoba mówiąca nie likwiduje uprzednich, mniej fortunnych sformułowań, ale na bieżąco poszerza je o sformułowania bliższe jej komunikacyjnym intencjom[61]. Podobnie narratorka wyznań „na gorąco" poszukująca adekwatnych wyrażeń: zainicjowaną dopiero co konstrukcję składniową z nagła zarzuca na rzecz konstrukcji nowej; naruszając tym samym gramatyczną linię dotychczasowej wypowiedzi, kontynuuje jednak zamierzoną myśl[62].

Nic też dziwnego, że w trosce o spójność wywodu cytaty z tekstu źródłowego przytacza się tu nieraz w spreparowanym kształcie, to znaczy bez wielu syntaktycznych wypustek[63] decentralizujących wymowę całego zdania i jego myśli głównej. Nadto obraz chaotycznych sformułowań zakonnicy z konieczności wyretuszowaliśmy i pod innym względem; oparłszy się na edycji Górskiego, przyjęliśmy jej ortografię, ta zaś stanowi z kolei korektę ortografii wydanego przezeń manuskruptu warszawskiego, jak stwierdził badacz[64], stosunkowo poprawnej w porównaniu z oryginalną pisownią samej Marchockiej. Z ową pisownią edytor zapoznał się w nielicznych zachowanych po dziś dzień własnoręcz-

---

derka, *Perswazyjność jako cecha stylowa gatunków prozy publicystycznej XVII wieku*, w: *Odmiany polszczyzny XVII wieku*, red. H. Wiśniewska i C. Kosyl, Lublin 1992, s. 85-96.

[56] Zob. B. Otwinowska, *Okres retoryczny*, hasło w: *Słownik literatury*…, s. 595-597.

[57] Zob. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny*…, s. 197.

[58] Por. J. Rytel, *Studia z dziejów prozy staropolskiej*, Warszawa 1990, s. 2.

[59] T. Skubalanka, *Historyczna stylistyka języka polskiego. Przekroje*, Wrocław 1984, s. 203.

[60] Tamże, s. 200.

[61] Por. Z. Saloni, *Anakolut*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa*…, s. 42.

[62] Zob. *AM*, s. np. 63-4, 167, 181, 187.

[63] Opuszczenia takie sygnalizowane naturalnie były standardowym symbolem „*[…]*".

[64] Zob. K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 28-29.

nych notatkach karmelitanki[65], z których jedną przetransliterował tak: *A w tim zamikam to czo naliezi do powinnosczi moiey teraznieiszi, to iest zebim umial czinicz wolią bozą w tim urzendzię i bicz wsicko wsickim. […] Ja tesz usiadłam na mieisczu bozim, często upominam o niedoskonałosczi, zaliczam cnoti a samam palcem się nie dotknę*[66].

Zacytowany przekaz wydaje się dość miarodajną próbką „nieortografii" Marianny, a może nawet pewnych cech jej wymowy; wszelako próbką przez Górskiego już zmodernizowaną. Przemawiałaby za tym jeszcze „surowsza" transliteracja innego oryginalnego zapisku mistyczki, jaki z klasztornych archiwów wydobył dla odmiany Gogola: *[…] christus zbawicielnasz miedzi wszistkiemi titołami swemi ktore zalecaią godnosc y zacnosc iego niema wiekszego y zacniszego titołu w wktorem bisie barzi kochał nad ten jeden kiedisie zowie oblubiencem dusz luckich […]*[67]. Jak przeto widać, do różnorakich błędów pojawiających się we fragmencie transliterowanym przez Górskiego wypada jeszcze dodać niekonsekwentną pisownię połączeń wyrazowych, a zwłaszcza brak dużych liter oraz jakichkolwiek znaków przestankowych. *Summa summarum*: choć uzus i norma siedemnastowiecznej polszczyzny pisanej nie były bynajmniej stabilne, domniemaną ortografię pierwotnego manuskryptu sprawozdań uznać trzeba by za mierną.

Po ogólnej prezentacji ich formalnych niedostatków ściślej nawiążmy do sygnalizowanej na wstępie tezy o wymownej nieokazałości formy. W związku z tym zaakcentować warto, że skali owych niedostatków świadoma była sama mniszka. Zdając sobie sprawę ze złożoności intymnej tematyki *confessiones*, ich narratorka raz po raz przerywa przecież opowieść wtrętami w rodzaju: *Cóż się mieszam*[68]; *Jużci nie wiem, kędym! Mieszam jako wszytko!*[69]; *[…] dlatego z pomieszaniem będzie […]*[70]. Takie wieloaspektowe tekstowe *pomieszanie* najwyraźniej wszakże autorki nie zawstydza; przeciwnie – Marchocka skłonna jest raczej bez zażenowania podkreślać, że formalny kształt zwierzeń interesuje ją, zaiste, nieszczególnie: *Nie patrzę porządku […]*[71]; *[…] ani czasu na to biorę do pomyślenia pierwy, ani wiem, jako piszę, jeno co mi do myśli i pamięci przydzie*[72]; *[…] piszę, czy porządnie, czy nie, nie wiem*[73].

---

[65] Zob. tenże, *Uwagi wstępne*…, s. 250, 253; J.W. Gogola, przypis nr 178, [do:] tenże, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 60. Por. K. Górski, *Nieznane pisma m. Teresy od Jezusa od Jezusa (Anny Marii Marchockiej) oraz spis cudów*, w: tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 394-395.

[66] *Zapiski m. Teresy od Jezusa (Marchockiej)*, w: *AM*, s. 279.

[67] [Cyt. za:] J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 60.

[68] *AM*, s. 116.

[69] *AM*, s. 131.

[70] *AM*, s. 69.

[71] *AM*, s. 128.

[72] *AM*, s. 116; zob. s. 69, 151.

[73] *AM*, s. 69.

Relacjonować swoje mistyczne przygody zakonnica ma bowiem szybko a zwięźle, do czego zmusza ją i *multum* klasztornych obowiązków przeoryszy, i redakcyjne dyspozycje ojca Ignacego: *Chcę […] we wszytkim skracać, bo i czasu nie mam […]*[74]; *[…] tylko tak piszę […], jako wm kazał, ogólnie*[75]. Jednakże *skracać* historię własnego związku z Bogiem wcale nie jest Mariannie łatwo; samokrytycznie przyznaje więc ona niekiedy wprost: *Oj, nazbyt podobno piszę niepotrzebnie […]*[76]; *[…] pewnie wiele rzeczy niepotrzebnych i próżnych*[77]. Od czasu do czasu wykonanie autobiograficznego zadania utrudnia zresztą zawodna pamięć: *Nie pomnię* – zastanawia się narratorka – *jeślim* [„czylim"] *powiedziała […]*[78]. Kiedy znów indziej w utrzymaniu równowagi stylu przeszkadza towarzyszące aktowi wspominania wzruszenie: *[…] bo też i łzy nie dadzą pisać*[79].

Dużo więcej o posiadanej przez mniszkę – autorskiej – świadomości przekazu mówi odrębna, bardzo ważna grupa fragmentów, które dotychczasowe rozważania o formie sprawozdań pozwalają interpretacyjnie przewartościować. Do owej grupy należą wyimki między innymi takie: *Nie mogę wyrazić męki, jaką cierpiałam […]*[80]; *[…] kiedy przytomność Boska czuła i wyraźna. Czego sama z siebie wyrazić nie mogę […]*[81]; *[…] jakoby tylko sama* [dusza] *przy Bogu stanęła w ogołoczeniu […]; nie umiem powiedzieć, […] to sama dusza tylko zna i czuje […]*[82]; *[…] jaką przepaść wyniszczenia […] uczuwa dusza. Nie piórem to wyrazić […]*[83]. Doniosłość zacytowanych urywków polega naturalnie na tym, że Marchocka jednoznacznie konstatuje w nich niezdolność do adekwatnej ekspresji własnego życia mistycznego. Badając wysoce niedoskonały kształt karmelitańskich wyznań, należy zatem konieczne pamiętać, iż ich autorka w sferze języka poniekąd z góry daje za wygraną; sama nie wierzy przecież w możliwość pełnego autobiograficznego przedstawienia jakiegokolwiek z doznanych wcześniej, intymnie religijnych doświadczeń.

Obok deklaracji niewiary w słowo pisane odnajdujemy jednak i metajęzykowe komentarze, w których Marianna charakteryzuje daną niezgodność między przeżyciem a jego odzwierciedleniem w *confessiones*. Jeśli taką autobiograficzno-egzystencjalną „niedoanalogię" narratorka postrzega jako jaskrawą, uznaje ją w końcu nie tyle za relację zbieżną, ile rozbieżną: *[…] do wypisania, co się dzie-*

---

[74] *AM*, s. 132; por. s. 170.
[75] *AM*, s. 128.
[76] *AM*, s. 179.
[77] *AM*, s. 151.
[78] *AM*, s. 94; zob. s. 172; por. s. 163.
[79] *AM*, s. 163.
[80] *AM*, s. 101.
[81] *AM*, s. 170.
[82] *AM*, s. 211.
[83] *AM*, s. 163.

je […]. Wiele by trzeba, a mało po tym […][84]; *Zda mi się, że dosić wyrażam sposoby […]. Ale jako się […] dusza czuje […], i czasu nie stałoby wypisać*[85]; *Rozkładam coś i siła piszę, a tam wszytko było w jednym momencie […]*[86].

Choć więc z filologicznego punktu widzenia Teresa Warszawska jawić się może jako ignorantka, przyznać wypada, że jako mistyczka uświadamiała sobie osobliwie względną miarodajność własnych sformułowań. Musiała mieć przeto poczucie, że jej autobiografia pozostaje językowym konstruktem stworzonym zaledwie *na podobieństwo*[87] faktycznej egzystencji człowieka kochającego Boga; konstruktem, w którym ta transcendentna egzystencja ujmowana jest – by rzec za samą Marianną – zawsze przez pośrednie *jakoby*[88]; konstruktem, który raczej sugeruje, niż wiernie wyraża. Narratorka karmelitańskich zapisków stwierdza przecież dobitnie: *Więcy daję do zrozumienia, niż ja objaśnić umiem […]*[89].

Niewysłowione a esencjonalne *więcy* okazuje się zatem nie tyle wymiarem tekstowego świadectwa, ile religijnego doświadczenia – i w tym właśnie sensie mistyczny świat Marchockiej rozpościera się daleko poza granicami jej autobiograficznego języka. Co jednak paradoksalne, specyficznie niepełna miarodajność *confessiones* nie wyklucza całkiem ich pełnej interpretacji; tak przynajmniej przypuszczać wolno w oparciu o ważki, przedostatni akapit sekwencji *autobiografii właściwej*: *Pisałam ze wszelakim wylaniem dusze mojej, jako przed samym Bogiem […], jako On sam ją zna. Czegom nie mogła, niechaj On sam da ją wmci znać, jako jest w oczach Jego Boskich*[90]. Otóż, choć powyższe zdania sformułowane zostały w odniesieniu do postaci ojca Ignacego, nietrudno uchwycić tu i pewien aspekt ogólny. Z cytatu wynikałoby wszak, że jedynego „czytelnika" nieprzeniknionej rzeczywistości *dusze* upatruje zakonnica w Stwórcy; tylko też On, prawdziwie doskonały znawca tematyki karmelitańskich wyznań, potrafi czytelnikom ludzkim (najpierw Ignacemu) objawić ową resztę prawdy o dramacie mistycznej miłości Marianny; resztę jak gdyby już spoza tekstu – przez narratorkę przemilczaną, bo z gruntu niewyrażalną, lecz doświadczaną w każdej komunii żywej wiary, która jest więzią z Bogiem[91].

Wyszczególnione elementy wymownej nieokazałości sprawozdań Marchockiej należałoby z kolei wzbogacić o kontekst wybranych zagadnień języka reli-

---

[84] *AM*, s. 171.
[85] *AM*, s. 172.
[86] *AM*, s. 210.
[87] *AM*, s. 171; zob. s. 132.
[88] *AM*, s. 211.
[89] *AM*, s. 143.
[90] *AM*, s. 187.
[91] Por. W. Grupiński, *Wewnątrz*…, s. 36-44 (tamże część rozdziału *Tekst jako fragment Kościoła*, gdzie wpisane w autobiografię Marchockiej relacje nadawczo-odbiorcze interpretuje się eklezjologicznie).

gii. I tak zapiski Warszawskiej Teresy uznać można za przykład chrześcijańskiego *sermo humilis*, czyli „stylu niskiego" – w sensie porównywalnym z tym, jaki przed laty Erich Auerbach odnalazł w *Ewangelii* i w tekstach autorów wczesnego chrześcijaństwa[92]. Pominąwszy ewidentne różnice, we wszystkich przypadkach chodziłoby bowiem o dzieła, w których ważkie religijnie treści wyrażone zostały w formie swoiście niewyrafinowanej i odległej od współczesnych wzorców literackich.

Brak zatem w wyznaniach Marianny takiego bądź innego *ordo artificialis* („sztucznego porządku" języka), chociaż bynajmniej nie brak przesłania podstawowych prawd chrystianizmu; nieco jak w *Wyznaniach* Augustyna, gdzie, aby adekwatnie przedstawić swoje duchowe przygody, zrezygnował on z wypreparowanych schematów hipotaktycznych na rzecz „naturalniejszych" czy „impulsywnych" wręcz konstrukcji współrzędnych[93]. Paralela to jednak istotnie nieścisła, bo egzystencjalny autentyzm stylu biskupa Hippony okazuje się wartościowy – również – pod względem artystycznym, podczas gdy autentyzm stylu Marchockiej jest w niebagatelnym stopniu skutkiem jej literackiego niewyrobienia i akcydentalnych okoliczności powstawania tekstu. Stąd właśnie, pomimo esencjonalnych powinowactw na płaszczyźnie karmelitańskiej duchowości, nie sposób ekspresję *Autobiografii mistycznej* przyrównywać do ekspresji dzieł Teresy z Avila i Jana od Krzyża, którzy mają swoje miejsce także w historii światowej literatury[94].

Następnym aspektem religijności języka sprawozdań wydaje się jego symboliczność. Nie chodzi tu wszakże o odrębną warstwę symboli pojmowanych jako pojedyncze znaki treści głębokich[95], ponieważ w takowe znaki zapis Marianny z całą pewnością nie obfituje[96], choć sporo ich na przykład w obrazowych wyrażeniach Teresy Wielkiej[97]. Idzie więc raczej o to, że zgodnie z naturą kodu religijnego[98] język autobiografii Marchockiej pozostaje symboliczny *par excellence*; odnosi się on przecież do sfery transcendentnej, wobec której wszystkie

---

[92] Zob. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. i oprac. Z. Żabicki, t. I, Warszawa 1968, s. 149-150.

[93] Zob. tamże, s. 146-148.

[94] Zob. A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, tłum. K. Piekarec, t. I, Warszawa 1970, s. 253-256, 263-269.

[95] Zob. np. J. Sławiński, *Symbol*, hasło w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska i J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 545.

[96] Zob. *świnia – AM*, s. 111, 182; *wszy – AM*, s. 74; *pies – AM*, s. 111, 182, 205; *pająk – AM*, s. 177. Zob. też D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek i R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 288-289, 293, 303-304.

[97] Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie do nauki świętej Teresy od Jezusa*, przeł. E. Bielecki, Warszawa 1982, s. 49; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Franciszka Służebnica Krzyża, t. II, Poznań 1962, s. 14.

[98] Zob. np. R. Garrigou-Lagrange, tamże, s. 7-22.

jego sformułowania (włącznie z najświętszym słowem „Bóg”[99]) są tylko tekstowymi ekwiwalentami.

Taka nader niedoskonała językowa ekwiwalentyzacja *sacrum* zachodzi w sprawozdaniach na poziomie pierwszoosobowej, introwertywnej narracji zakonnicy, która najoczywiściej nie mogła przedstawić Stwórcy bezpośrednio i wprost, lecz jedynie w ramach opisów swoich mistycznych doświadczeń. W tej perspektywie (i na marginesie żywotów własnych innych mistyków) stwierdzić wolno, że sportretowane w autobiograficznym tekście religijne człowieczeństwo karmelitanki spełnia funkcję *sui generis* naturalnego symbolu Boga – bowiem poprzez rozmaite ujęcia ludzkiej duchowości, uczuć, a nawet somatyki wskazuje koniec końców na rzeczywistość Boską[100]. Takie antropocentryczne pseudonimy Wszechmogącego – i takiego „Boga autobiograficznego” – narratorka przekazu postrzegać musiała ambiwalentnie, wyczuwając w nich zawsze to, co dzisiejsze religioznawstwo definiuje jako symboliczną *negatywność*[101]. W sytuacji spisywania swoich wyznań Marianna upatrywała przecież szansy złożenia świadectwa o samej Opatrzności; z drugiej strony we wszystkich owych symbolicznych pseudonimach Boga nie mogła nie widzieć przeogromnego dystansu pomiędzy antropocentryzmem formy a transcendentną treścią, którą wspomniane pseudonimy miały komunikować[102].

Negatywność języka karmelitańskiej autobiografii polega więc na tym, że, paradoksalnie mówiąc, raczej ukrywa on, niż ujawnia, i nie tyle nazywa, ile nie nazywa[103]. Według mniszki *meritum* relacjonowanych perypetii mistycznych znajduje się wszak i poza ekspresywnymi możliwościami jej samej, i ludzkiej werbalizacji w ogólności; o czym najdobitniej przekonują cytowane już zwierzenia w rodzaju *nie umiem powiedzieć*[104] czy *nie piórem to wyrazić*[105]. Dlatego też język tekstu Marchockiej klasyfikujemy jako zasadniczo *anepistemiczny*[106], czyli

---

[99] Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 176; D. Forstner, *Świat symboliki*…, s. 39-40; M. Herráiz, *Wprowadzenie do świętego Jana od Krzyża*, tłum. R. Wandzioch, cz. I, Poznań 1994, s. 33. Por. jednak R. Guardini, *Znaki święte*, przeł. J. Birkenmajer, Wrocław 1991, s. 91; P. Sikora, *Ostatnie przed wielkim milczeniem. O czym mówią chrześcijanie, używając słowa „Bóg”?*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 105-116.

[100] Por. E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1977, s. 37. Por. też R. Firth, *Jednostkowe symbole i publiczne reakcje*, przeł. I. Sieradzki, w: *Symbole i symbolika*, wyb. M. Głowiński, przekł. zbior., Warszawa 1990, s. 241.

[101] L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 131. Por. J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, Warszawa 1973, s. 44.

[102] Por. L. Dupré, *Inny*…, s. 135.

[103] Zob. tamże, s. 132.

[104] *AM*, s. 211.

[105] *AM*, s. 163.

[106] W. Pycka, *Trzy filozofie języka*, w: *Granice języka*, red. A. Żuk, Lublin 1998, s. 21.

właśnie taki, którego zawartość poznawcza pozostaje niewspółmierna do desygnowanej rzeczywistości i który wymaga analizy głównie w kategoriach reprezentatywno-przedstawieniowej impotencji słowa[107]. Jak się okaże dalej, klasyfikacja ta, acz radykalna, ściśle koresponduje z koncepcjami mistycznej niewymowności wypracowanymi przez chrześcijańską tradycję; implikując jeszcze inne aspekty ekspresji religijnych doznań Marianny.

Choć zatem z punktu widzenia logiki formalnej nadmienione sygnały dystansu narratorki do własnych słów[108] wydają się nic nieznaczącymi przeczeniami[109], to w ramach niniejszej interpretacji zachowują głęboki sens, jaki za teologami należałoby nazwać apofatycznym. Twierdząc tak, na myśli mamy naturalnie kontekst tej refleksji wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, która od III wieku akcentowała kwestię niepoznawalności Boga oraz potrzebę opisywania Go za pomocą sądów negatywnych (zatem ledwie w opozycji do wszystkiego, co Bogiem nie jest)[110]. Motyw Stwórcy niepojętego i niewyrażalnego przewija się więc w dziełach wielu znanych autorów (chociażby Jana od Krzyża[111]), rolę zgoła pierwszoplanową odgrywa jednak w twórczości Pseudo-Dionizego. W przeciwieństwie do Marchockiej Areopagita wraz z częścią swoich kontynuatorów uchodzi wprawdzie za typ wyrafinowanego myśliciela, ale, pominąwszy różnice mentalne, uchwytne w *Autobiografii mistycznej* symptomy niewiary w moc słowa wypada uznać za elementy apofatyzmu; koniec końców zaś domniemywać, że za niektórymi sformułowaniami polskiej mniszki i uczonych neoplatoników stały podobne doświadczenia religijne.

Używając terminów zaczerpniętych z szeroko rozumianej tradycji dionizjańskiej, można na przykład powiedzieć, że opisywana przez Mariannę mistyczna percepcja Boga byłaby w istocie poznaniem *przez całkowitą niewiedzę* i *ponad*

---

[107] Por. tamże, s. 18-22.

[108] Zob. *AM*, s. 101, 163, 170-172, 210-211.

[109] Por. J. Antas, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków 1991, s. 12, 153.

[110] Zob. W. Grupiński, przypis nr 147, [do:] tenże, *„Autobiografia mistyczna" Marianny Marchockiej jako kłopot i dar*…, s. 210 (tamże m.in. o monografii apofatyzmu R. Mortleya *From Words to Silence*, t. I-II, Bonn 1986). Zob. też W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk i Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 745-748; J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 33-49; E. Przybył, *Negacja jako sposób mówienia o Bogu*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem*…, s. 137-145. Odmienny, literaturoznawczy aspekt zagadnienia – zob. T. Kunz, *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, br. miejsca i roku wyd., s. 293-299.

[111] Zob. św. Jan od Krzyża, np. *Noc ciemna*, s. 494-495; *Pieśń duchowa*, s. 523, 649; *Żywy płomień miłości*, s. 749, [wszystko w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986. Zob. też F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, przeł. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 135-142.

intelektem[112]; poznaniem w *obłoku niewiedzy*, gdzie *dusza jednoczy się z Najwyższym*[113]; *niewiedzy* oczywiście *oświeconej* nadprzyrodzonymi łaskami[114]. Choć więc narratorka wyznań mówi o owym Bogu językiem własnych *odczuć*, *mniemań* bądź *wyobrażeń*[115], nie zapomina, że żadnej z tych różnorodnych form ludzkiego postrzegania Wszechmogący bynajmniej *nie podlega*[116]. *Nie podlega*, ponieważ sam ze swej Boskiej natury *nie jest ani mocą, ani światłością […], nie jest […] wiecznością […], nie jest królem ani mądrością […], ani dobrocią, ani duchem […], ani niczym innym, co jest nam znane […]; nie można* [też] *o Nim niczego […] pewnego orzekać […], jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem*[117].

W przypadku Marianny doświadczenie takiego *niepoznawalnego* i *niewyrażalnego* Boga[118] obrodzić musiało tekstem pełnym paradoksalnych, osobliwie zniekształconych czy jawnie niepoprawnych sformułowań – które niejako sugerują, że, aby dotrzeć do ich najgłębszych treści, trzeba *przekroczyć* całą gramatyczno-stylistyczną *zewnętrzność* nie dość wymownych słów[119]. Mniejsza lub większa niejasność tych sformułowań wydaje się zatem nie tyle językowym brakiem, ile integralnym elementem „tekstowej mistyczności", a nawet warunkiem samego zaistnienia zapisu; gdyż jeśli mistyk zakomunikować pragnie (albo musi) swoje niewysłowione przeżycia, uczynić to może wyłącznie w sposób – w powyższym sensie – niejasny. Stąd też, skoro język autobiografii Marchockiej aspiruje do reprezentowania rzeczywistości pozaempirycznej i pozaracjonalnej, nie powinien być oceniany przez pryzmat kryteriów czytelności zakładanych przez racjonalizm i empiryzm. Kryteria te wszak nie uwzględniają wyjątkowej specyfiki znaku religijnego, klasyfikując go jako nazwę równie pustą i bezprzedmiotową, co „drewniana tęcza" czy „trójkątne koło"[120].

---

[112] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 165. Por. bł. H. Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, przeł. i oprac. W. Szymona, Poznań 1989, s. 33.

[113] [Autor anonim.] *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1988, s. 37; zob. s. 46-61.

[114] Por. I. Kania, przypis nr 1, [do:] Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 43.

[115] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma*…, s. 53.

[116] Jw.

[117] Tamże, s. 170; por. s. 109-111, 225. Por. też tenże, *O Bogu ukrytym*, tłum. I. Kania, „Znak" 1996, 491, s. 62.

[118] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona*…, s. 127.

[119] Zob. i por. L. Dupré, *Inny*…, s. 132. Por. też P. Wheelwright, *Symbol archetypowy*, przeł. M.B. Fedewicz, w: *Symbole*…, s. 304. Nadto por. B. Andrzejewski, *Wstęp*, [do:] G. Funke, *Hermeneutyka i język*, tłum. i oprac. B. Andrzejewski, Poznań 1994, s. 9.

[120] Por. L. Dupré, *Inny*…, s. 158; zob. s. 128, 160-162. Zob. też i por.: A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", 1973, 3-4, s. 31-33; J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult*…, s. 49, 51-52, 111-112; J. Hutten-

Szczególny status apofatycznych akcentów w wyznaniach karmelitanki naświetlić można także w perspektywie metapsychologii. W pewnej mierze akcenty te wolno mianowicie uznać za przejaw skrajnego dualizmu w znaczeniu właśnie metapsychologicznym[121] – czyli przekonania o nieprzystawalności sfer ludzkiego myślenia i języka w wersji zarówno mówionej, jak pisanej[122]. Dysproporcja taka nie uszła uwadze między innymi Platona, który esencjonalnej części swojego nauczania najprawdopodobniej nie utrwalił[123] dlatego, że nie chciał jej poddać *zewnętrznej i obcej technologii pisma*[124]. Ściśle jednak biorąc, sytuacja, w jakiej dwa tysiące lat później znalazła się Warszawska Teresa, w ważnym sensie wykracza poza dualistyczną koncepcję myślowo-językowej nieadekwatności. Jako mistyczka Marchocka żyła przecież nie w teoretycznym uniwersum myśli, lecz w egzystencjalnym uniwersum doświadczania Bożej miłości; toteż w sprawozdaniach werbalizować musiała nie – przynajmniej wstępnie już uporządkowane – twory umysłu, ale nieprzetworzoną, niewymierną substancję pozaracjonalnych przeżyć[125]. Wynikająca stąd niekoherencja między stanem wyjściowym mistycznego doznania a stanem docelowym autobiograficznego tekstu okazuje się przeto znaczne jaskrawsza niż przeciętny dystans, który dzieli zinterioryzowane pojęciowanie od jego werbalizacji w piśmie.

Nawiązując znów wprost do tradycji Pseudo-Dionizego, należałoby skonkludować, że własny związek z Bogiem narratorka wyznań przedstawia nie tylko katafatycznie (czyli za pomocą twierdzeń), lecz również na sposób apofatyczny (to jest poprzez przeczenia)[126]. W religijnym języku autobiografii Marchockiej współrealizowałyby się zatem dwa opozycyjnie kompatybilne modele sądów o rzeczywistości transcendentnej, w teologii znane od wieków jako *via positiva* i *via negativa.* W ogromnej większości na język ten składają się sformułowania poczynione na „drodze pozytywnej", wszelako ich niezbędną rewizję przynoszą

---

locher, *Język a myślenie*, przeł. T. Hołówka, w: *Język w świetle nauki*, oprac. B. Stanosz, przekł. zbior., Warszawa 1980, s. 201; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 290-295; E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 172-177; E. Grodziński, *Paradoksy semantyczne*, Wrocław 1983, s. 124-125, 129-130.

[121] Zob. E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Wrocław 1978, s. 5.

[122] Zob. tamże, s. 31-35, 183-189. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Wstęp*, [do:] M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1980, s. 31-35.

[123] Zob. Platon, *Listy*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50-56; tenże, *Fajdros*, przeł. i oprac. L. Regner, Warszawa 1993, s. 75-76. Zob. też G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991, s. 96-98.

[124] Zob. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 117-122.

[125] Por. E. Grodziński, *Mowa wewnętrzna. Szkic filozoficzno-psychologiczny*, Wrocław 1976, s. 28-51.

[126] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona*…, s. 54.

dopiero owe nieliczne a zdawkowe zdania „negatywne”[127]. Inaczej mówiąc: rozmaite językowe ujęcia nazwane przez nas uprzednio antropocentrycznymi pseudonimami Boga i „Bogiem autobiograficznym” opatrzone zostały przez Mariannę fundamentalną korektą apofatyczną, którą są konstatacje swoistej bezsilności wszelkich słów. Subtelność funkcji takich konstatacji polegałaby na tym, że nie tyle przekreślają one znaczenie wyrażeń katafatycznych, ile akcentują właściwe mniszce przekonanie, że doświadczenie miłości Boga opisać da się jedynie bardzo niedoskonale.

Rozpatrywane tu motywy apofatyczne wiążą się z żywą zwłaszcza w chrześcijaństwie wschodnim teologią milczenia[128], zakładając, co więcej, pewną ogólną koncepcję języka religijnego. W teologii tej od Ewagriusza z Pontu po Grzegorza Palamasa *głębia […] ciszy*[129] *wolna od hałaśliwych myśli*[130] katafatycznych bywała esencjonalną metaforą mistycznego spotkania z Najwyższym. Atrybut transcendentnego milczenia przydawano jednak po pierwsze samemu Bogu, wyrażając tak tajemnicę Jego natury, szczególnie zaś tajemnicę samoofiarującej się miłości – działającej nieustannie, choć bez pośrednictwa zgiełkliwych słów[131]. Ów *revelatus in absconditate*[132] („objawiający się w ukryciu”) Bóg chrześcijańskich mistyków jest więc bez wątpienia tożsamy z Bogiem, który w księgach *Starego Testamentu* bezwzględnie zakazuje swojemu ludowi wykonywania świętych wizerunków[133] i – jako niewypowiedziany – nad znaki burzowych grzmotów i ognistego słupa na pustyni[134] przedkładać może znaki łagodnego powiewu czy rosy na runie[135] – prawie niedostrzegalne i bliskie apofatycznemu milczeniu.

Tenże Bóg do tego samego ludu zwraca się w rozsławionej przez judaizm frazie *słuchaj, Izraelu*[136], oczekując od niego postawy właśnie pokornego i miłosnego zasłuchania, które przecież stanowi rodzaj milczenia. Rabinistyczny nurt owego judaizmu teologicznie uzasadnia zakaz wypowiadania formuły Bożego imienia[137], ponieważ jego sakralność pełniej przejawia się w niedefiniowalnej

---

[127] Zob. *AM*, s. 101, 163, 170-172, 210-211.

[128] Zob. *Hezychia*, hasło w: D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2007, s. 49-50; M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 56-70; A. Grün, *Potrzeba milczenia*, przeł. benedyktyni tynieccy, Kraków 1996, s. 9, 70.

[129] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia*…, s. 163.

[130] A. Grün, *Potrzeba*…, s. 7.

[131] Zob. M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością*…, s. 43-56.

[132] Tamże, s. 44.

[133] Zob. Pwt 5,8-9; Wj 20,3-5.

[134] Zob Hi 26,14; Wj 13,21.

[135] Zob. 1 Krl 19, 11-13; Sdz 6,38.

[136] Pwt 6,4. Por. Zawada, *Zaślubiny z samotnością*…, s. 77.

[137] Zob. J. Laurenco, *Sens zakazu wzywania Boga w dawnym judaizmie*, „Communio”, 1994, 1, s. 52.

ciszy niż w granicach artykułowanego słowa. Potocznie kojarzone dziś z brakiem i biernością milczenie okazuje się przeto przestrzenią szczególnej obecności *sacrum* i szczególnej aktywności *homo religiosus*[138]; przestrzenią, w której – milczący – *święty staje się językiem* [milczącego] *Boga*[139]. U początków chrześcijańskiego monastycyzmu etos takiego milczenia był na tyle oczywisty, że, szeroko praktykowany, nie potrzebował kodyfikacji w specjalnych przepisach[140]; choć na Zachodzie pogłębił się później w znacznym stopniu za sprawą reguły Benedykta z Nursji. W *Regula Benedicti* pojawia się też analogiczny etos mówienia *cum humilitate, caritate et timore Dei*[141]; to jest *z pokorą, miłością i w Bożej bojaźni*. Struktury takiego mówienia nie deformują zatem rozliczne *grzechy języka*[142] (choćby egocentryczny werbalizm wypowiadającego się podmiotu); wypływa ono bowiem z najgłębszego wewnętrznego skupienia – z *taciturnitas*[143], czyli z, sygnalizowanego już, egzystencjalnego milczenia, w którym człowiek otwiera się na Boga [144].

Przeniósłszy powyższe idee w kontekst naszej interpretacji, można powiedzieć, że Warszawska Teresa grzechów języka w *Autobiografii mistycznej* nie popełniła. Spisując ją, starała się zachowywać postawę pokornego milczenia o rzeczach, które, jak sama przyznała, bynajmniej *nie piórem [...] wyrazić*[145]. Głównego przejawu tak pojętej *taciturnitas* należy naturalnie upatrywać w paradoksalnie wymownych fragmentach apofatycznych. Zawarte w nich przeróżne „nietwierdzenia" o mistycznym życiu karmelitanki stanowią rodzaj jego „supraekspresji"[146], w której konstatacja niemożności orzekania desygnuje adekwatnie to, co w związku pomiędzy człowiekiem i Bogiem esencjonalne a zarazem niewysłowione. Ostatecznie wspomniane „nietwierdzenia" – w semantycznym sprzężeniu z wieloma cennymi sądami katafatycznymi[147] – zapewniają Mariannie miejsce w gronie chrześcijańskich nauczycieli *najwyższej niekomunikowalnej wiedzy*[148].

---

[138] Por. M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością*…, s. 43.

[139] Tamże, s. 34.

[140] Zob. tamże, s. 59.

[141] [Cyt. z *Reguły świętego Benedykta*, za:] A. Grün, *Potrzeba*…, s. 36.

[142] A. Grün, *Potrzeba*…, s. 11. Por. *Język*, hasło w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 78-79.

[143] [Cyt. z *Reguły* …, za:] A. Grün, *Potrzeba*…, s. 62.

[144] Por. *Reguła*…, w: *Starożytne reguły zakonne*, przekł. zbior., Warszawa 1980, s. 197-202; por. A. Grün, *Potrzeba*…, s. 35, 64.

[145] *AM*, s. 163.

[146] Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikolaia, Białystok 1999, s.18.

[147] Zob. przypis nr 3 w tymże artykule.

[148] [Cyt. z J. Maritaina, za:] S. Sawicki, *Poetyka – interpretacja – sacrum*, Warszawa 1981, s. 191. (W przytoczeniu figuruje właściwie określenie „niekomunikatywna". Ponieważ jednak jako leksem ma ono wydźwięk pejoratywny, w tłumaczeniu – afirmatywnej – myśli wybitnego tomisty

Nie obawiajmy się myśli, że jest to miejsce niezwykle ważne; porównywalne z miejscem słynnych klasyków mistyki karmelitańskiej, a przy tym bardzo wyraziste w swej inności. Zapiskom Marchockiej nie sposób przecież przyznać wartości doktrynalne i estetyczne, jakie przyznaje się dziełom Teresy z Avila czy Jana od Krzyża; niemniej zapiski te posiadają pewien pierwszorzędny walor, którego nie posiadają (lub raczej z różnych przyczyn posiadać nie mogły) najwspanialsze teksty hiszpańskich reformatorów Karmelu. Poza Terezjańską *Księgą życia* zredagowane one zostały w preferowanej przez kulturę teologiczną i kościelną zwierzchność formie odindywidualizowanego, zhierarchizowanego traktatu i jako takie (pominąwszy nadmienioną *Księgę*...) pozbawione są wymiaru ściśle osobistego świadectwa złożonego *expressis verbis*; tymczasem to właśnie owa nadzwyczajna bezpośredniość wyróżnia redagowany tylko dla spowiednika tekst Teresy Warszawskiej. Współtworzące go a spisywane w widocznym pośpiechu sekwencje *autobiografii właściwej*, sprawozdań duchowych i zapewne listów składają się na wyjątkowo wierny dokument egzystencji religijnej – jedyny taki w poznanym przez nas dotąd piśmiennictwie staropolskim i godny uwzględnienia w powszechnej historii chrześcijaństwa.

Wydaje się bowiem, że to pełen językowych niedoskonałości, stosunkowo kolokwialny i niejako mówiony pamiętnik życia wewnętrznego Marianny miarodajniej odzwierciedlać może istotę tekstu mistycznego – i pośrednio samej mistyki (*sic*!) – aniżeli zachowujące procedurę wywodu i bogate w alegorie oraz symbole traktatowe konstrukcje znamienitych karmelitańskich autorów. W duchowym brudnopisie Marchockiej autentyzm wyznania graniczący nieraz z formalnym chaosem harmonizuje przecież z niskim współczynnikiem teologicznej konceptualizacji, a jedno i drugie wypływa przede wszystkim z doświadczenia transcendentności miłosnej relacji z Bogiem. W niniejszym kontekście „niedoteologiczne”[149] i nieopatrzone literackim sztafażem zapiski Marianny okazują się wartą szczególnej uwagi redukcją do esencji – ponieważ niewiele albo prawie brak w nich tego, co dla tekstu mistycznego koniec końców mało istotne; dużo zaś tego, co w nim rzeczywiście najważniejsze.

Kwestia konstytutywnych cech owego tekstu jawi się jako doniosła i fascynująca, choć zarazem nader złożona; zwłaszcza, że mianem „mistyczna” obdarowuje się dziś sporo różnych wypowiedzi, jakie *notabene* badają różne dyscypliny nauki, zgodnie ze swoimi metodologicznymi preferencjami eksponując w takich wypowiedziach różne aspekty. Wyzbyci tęsknoty za wyczerpującą definicją tekstu mistycznego – która wobec transcendentności mistyki zakrawa na

---

rodzi niezamierzony przez niego dysonans. Stąd formę „niekomunikatywna” zamieniono tu na „niekomunikowalna”).

[149] Zob. W. Grupiński, *„Autobiografia mistyczna” Marianny Marchockiej jako kłopot i dar*…, s. 193, 195, 201.

iluzję – postawmy tu jednak kilka myślowych akcentów w gąszczu narosłych wokół niego nieporozumień; akcentów o charakterze częściowo polemicznym i korygującym, ale też implikujących kardynalny postulat respektowania specyfiki tego tekstu. Nie przypadkiem rzeczone – uogólniające – akcenty postawić pozwala nam właśnie analiza językowych defektów i fraz apofatycznych odnalezionych w zapiskach Marianny Marchockiej.

Niekaligraficznością swojej kompozycji i stylu, a także myślową *asystemowością* i właściwymi jej pojęciowymi *pęknięciami* (które eksplikacji poddaliśmy wcześniej[150]) zapiski te w sposób oczywisty dowodzą, że tekstu mistycznego nie konstytuuje ani jakikolwiek element literackości, ani nawet teologiczność rozumiana jako teoretyczne ujęcie duchowych doświadczeń. Tekst ów posiadać więc może imponujący kształt teologiczny i literacki (jak wypowiedzi Teresy z Ávila czy Jana od Krzyża) lub zawierać zaledwie ślady teologicznych kategoryzacji i literackich konwencji (jak wypowiedź Marchockiej); ale to przecież nie taka bądź inna warstwa teoretyczno-estetyczna czyni wypowiedzi te mistycznymi. Mistycznymi czyni je zasadniczy – choć zapośredniczony przez język – związek z konkretnymi przeżyciami mistyka i to one, jako niewyrażalne, przejawiają się nie tyle w zapisanych słowach, ile jakby między nimi. Dlatego w perspektywie odbioru czytelnika funkcja owych słów polega nie na zatrzymywaniu jego uwagi na tekście, lecz na kierowaniu jej poza tekst, a ściślej ku czemuś, co od języka nieporównywalnie istotniejsze, chociaż przez język wskazywane.

Najbardziej adekwatnego kryterium wypowiedzi mistycznej wypada zatem upatrywać w stopniu jej werbalnego otwarcia na transcendentność mistycznego doświadczenia i w zdolności werbalnego otwierania na tę transcendentność człowieczeństwa odbiorców. Wydaje się, że jedno i drugie w stosunkowo wysokiej mierze zapewnia wbrew pozorom forma niedopełniona, fragmentaryczna czy, jak tu sygnalizowano, brudnopisowa i niejako porozsadzana przez treść; ponieważ radykalnie – poprzez atomizację swojej ekspresji – oddaje niemożność werbalizacji transcendentnego. W takiej mierze nie oddają jej, naszym zdaniem, wypowiedzi mocno zdominowane przez ciążące ku systemowości twierdzenia katafatyczne lub wypowiedzi wyraźnie naznaczone estetycznym uporządkowaniem języka. Co więcej, uproszczona lektura formułowanych tak przekazów (niezależnie od intencji kanonizowanych autorów) może nas przywieść do redukcjonistycznego przeświadczenia, że treści mistyczne jednak zwerbalizować się da, choć potrzeba do tego niezwykłego talentu teologicznego czy literackiego. W specyficznym kontekście zagadnień mistyki jest to wszakże pogląd najbardziej absurdalny z absurdalnych; wiedzą o tym najlepiej sami mistycy, którzy swoje przygody z Bogiem opisują często nie z woli własnej, a pod presją wywartą przez

[150] Tamże, s. 202-203.

duchowego kierownika albo przełożonego i w dojmującym poczuciu wykonywania czynności z gruntu niewykonalnej.

Skoro więc do istoty doznania miłości mistycznej przynależy apofatyczność, to nawet jeśli mistyk piszący nie konstatuje jej – jako oczywistości – dosłownie, apofatyczność ta wielorako i głęboko kształtuje redagowany przezeń tekst, bynajmniej nie werbalność ustanawiając jego aspektem głównym. Stąd tak ważka w refleksji katafatycznej poprawność intelektualnego wywodu[151] (między innymi precyzja i spójność pojęć) nie może, a raczej nie powinna być wymogiem, który ogranicza wyjątkowe funkcje wypowiedzi mistycznej. Jej mniej lub bardziej rozbudowana warstwa intelektualna to – tylko i aż – pojęciowa pochodna transcendentnego doświadczenia; to *myśl*, która *traci swą autonomię i uczestniczy w czymś większym niż ona, w czymś, co stara się wyrazić*[152]; myśl zatem, której język rządzi się innymi prawami, niż język takiej myśli teologicznej, w której zachowanie określonej procedury rozumowania stanowi *conditio sine qua non*. Podobnie do kwestii teologiczności tekstu mistycznego ma się kwestia jego warstwy estetycznej; może być ona stosunkowo bogata albo też uboga; albo – powiedzmy to wprost – wręcz żadna.

Język literatury wyraźnie zorientowany jest przecież na samego siebie, a ściślej na piękno swojego uporządkowania naddanego; tymczasem język wypowiedzi mistycznej pozostaje właściwie przeciwieństwem tak pojętej autoteliczności. Ukierunkowany na transcendentność i stąd nacechowany apofatycznie skłania się on ostatecznie ku owej wymownej nieokazałości *rys*[153] i *pęknięć*, i wreszcie ku „supraekspresji" milczenia; nie zaś ku szczególnej estetyzacji przekazu, która wcale nie odzwierciedliłaby lepiej tematu doznania mistycznego, tylko zdeprecjonowałaby niepowtarzalnie religijny status tekstu mistyka, czytelnikowi narzucając jego odbiór głównie estetyczny. Jeśli więc w werbalności tego tekstu uchwycić można pewne refleksy literatury, to ich kształt – wobec sensu uduchowionego pomiędzy i poza słowami – jest czymś nieporównywalnie mniej ważnym, a wspomniane refleksy nie składają się na dzieło w znaczeniu literackim – na autonomiczny twór, który swym językowym pięknem wywołuje w nas odruch estetycznej delektacji.

Powyższe rozważania o specyfice tekstu mistycznego rzucają zresztą światło na istotną w dziejach literatury grupę tekstów (zwłaszcza z obszaru liryki), jakie niekiedy określa się mistycznymi. Wymiernym wykładnikiem ich mistyczności miałyby być środki artystyczne o głębokiej proweniencji religijnej, zaczerpnięte w naszym kręgu kulturowym z biblijnych podwalin chrześcijaństwa i judaizmu

---

[151] Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A Gorzkowski, Kraków 2007, s. 409.

[152] P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 14.

[153] W. Grupiński, *„Autobiografia mistyczna" Marianny Marchockiej jako kłopot i dar…*, s. 200.

– w tym symbole spotykane również w pismach samych mistyków. Jak jednak mistyk redaguje czasem wypowiedź niepozbawioną (podrzędnych w gruncie rzeczy) elementów artystycznych, tak tekst literacki – za sprawą użytej w nim topiki i frazeologii – nie desygnuje mistyczności w przyjętym tutaj sensie. Nie oznacza to oczywiście, że autorom wybitnych wierszy religijnych odmawiamy duchowego doświadczenia; akcentujemy natomiast, że wiersze te mają swoisty ciężar gatunkowy, ponieważ ich miejsce w życiu poetów okazuje się zupełnie odmienne od miejsca tekstów mistycznych w życiu piszących je mistyków. Mówiąc sentencjonalnie: w przypadku pierwszych dzieła to całe ich życie, w przypadku zaś drugich całe ich życie to dzieło.

Motywem przewodnim egzystencji literata jest bowiem pogoń za werbalną ekspresją, podczas której powstają kolejne utwory; motywem przewodnim egzystencji mistyka – miłosna bliskość z Bogiem, wobec której taki lub inny tekst jest tylko rodzajem produktu ubocznego. Kontekstem w oparciu, o jaki przynajmniej częściowo zweryfikować można faktograficzną miarodajność tekstu mistyka, pozostaje zatem jego życie odzwierciedlone w świadectwach znających go osobiście ludzi; w odniesieniu do lirycznego monologu poety posługującego się chociażby symboliką nocy czy światła weryfikacja taka wydaje się w zasadzie bezcelowa. Naturalne kryterium prawdomówności ma się przecież nijak do tekstu, który niezależnie od (możliwej w nim) warstwy autobiograficznej powinien być oceniany przede wszystkim w kategoriach artystycznej kreacji; ma się nijak tym bardziej, że kreacją jest już samo – egocentryczne – życie artysty. Swoje znaczenie posiada tu też okoliczność, iż w polszczyźnie leksem „literatura" traktuje się synonimicznie do wyrażenia „literatura piękna" stanowiącego tłumaczenie francuskich *belles lettres*, jakie klasyfikowano w atmosferze umysłowej epoki oświecenia. Dlatego w refleksji nad tekstami mistycznymi w sensie właściwym o wiele lepiej używać terminu zbiorczego „piśmiennictwo mistyczne" niż „literatura mistyczna"; pozwala to uniknąć nieadekwatnych konotacji estetycznych, które z góry zniekształcałyby aestetyczną esencję wypowiedzi mistyka.

Aestetyczną, a jednak zachwycająco przebłyskującą spomiędzy słów czasem nader niebłyskotliwych – jak na przykład te z pospiesznie lakonicznej *Opowieści Pielgrzyma* Ignacego Loyoli; albo jak te z pozornie infantylnych w swej prostocie *Dziejów duszy* Teresy od Dzieciątka Jezus; albo jak te porażająco sprawozdawcze z *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej; albo jak te z analizowanych wyżej anakolutów Marianny Marchockiej, wielkiej polskiej mistyczki Kościoła katolickiego XVII wieku. Ich specyficzna spuścizna piśmiennicza przyciąga uwagę przedstawicieli rozmaitych dyscyplin, ale żaden historyk literatury, psycholog, religioznawca, lingwista ani nawet teolog nie może sobie rościć prawa do wyczerpania problematyki, która *ex definitione* wyrasta z transcendencji. Drogocenny fenomen tekstu mistycznego wymaga zatem od nas badań zintegrowanych a wykraczających poza granice szczegółowych specjalności, stanowiąc jeden

z tych przedmiotów nauki, jakie zdolne są wzniecać dyskusje o jej metodach lub wręcz o modelu racjonalności.

Co wszakże ważne, niezależnie od wszelkich różnic, każde z tych potencjalnych ujęć wypowiedzi mistyka powinno zawierać w sobie komponent zasadniczej postawy badawczej, którą – w harmonijnej analogii do owej wypowiedzi – wypada nazwać lekturą apofatyczną. To lektura inspirowana przekonaniem, że pełna analiza tekstu mistycznego jest niemożliwa; ponieważ jest to tekst, którego istotą pozostaje niekomunikowalne. Przekonanie takie otwiera przed badaczem perspektywę subtelnych problemów i metod, jaką zamyka przed nim redukcjonistyczne przeświadczenie, iż formalne granice wypowiedzi mistyka pokrywają się z granicami jego świata. Z drugiej strony ów komponent lektury apofatycznej w żadnej mierze nie pociąga za sobą niebezpieczeństwa łatwego irracjonalizmu; sam nie fabrykuje przecież tajemnic wypowiedzi mistycznej, lecz pyta o nie w trakcie wieloaspektowych dociekań nad tekstem, mocno wspartych o fundament mikroanalizy filologicznej. Postawa respektowania kategorii niewyrażalnego ma tu więc tę metodologiczną zaletę, że *a priori* nie lekceważy religijnych przypadków ekspresji niedoskonałej lub zdefektowanej, tylko weryfikuje, czy są one przypadkami przywoływanej przez nas wiele razy wymownej nieokazałości formy.

Najwyższa wartość lubi się wszak czasem najgłębiej ukryć, zaszyfrowując samą siebie w kształcie najbardziej niepozornym z niepozornych po to, aby swoją transcendentność zakomunikować w sposób paradoksalny, który wydaje się urągać kryteriom naszego poznania, aż w końcu nieraz przewartościowuje je w imię prawdy. Dlatego badacz takich tekstów mistycznych, jak zapiski Marianny Marchockiej powinien być w swej wrażliwości choć trochę podobny do owego Eliasza doświadczającego spotkania z Jahwe na pustynnej górze Horeb w *Pierwszej Księdze Królewskiej*. Prowadzony tam przez łaskę wiary prorok – przypomnijmy raz jeszcze – nie odczuwa obecności Boga w jej typowych, spektakularnych znakach katastrof natury; z hebrajską czcią i bojaźnią zasłania natomiast twarz, kiedy słyszy *szmer łagodnego powiewu*[154].

SUMMARY

Autobiografia mistyczna (*Mystical Autobiography*) by Marianna Marchocka (1603-1652), a discalced Carmelite, forms a heterogeneous corpus of notes hastily edited at the request of her confessor, who was to destroy them immediately after reading. Though Marchocka's text is not free from linguistic errors, it is free from any aesthetic ornamentation, providing a „brute" and reliable testimony of a mystical experience. Despite atomization of the composition and stylistic defects, it is a reflection of the transcendence and inexpressibility of the experience, conveyed in a manner characterized by a low degree of theological conceptualization and a large number

[154] 1 Krl 19,13.

of evidently apophatic phrases scattered throughout the text. It is a theologically asystemic, unaesthetic and apophatic statement, and as such emphatically exemplifies the essence of a mystical text – an account of personal experience of the love of God, which evades the laws of doctrinal generalizations and literary conventions. The inconspicuous idiom of Marchocka's spiritual rough notes combined with a richness of content calls for an analysis within the context of significant but presently downplayed domains of negative theology and the theology of silence.

Key words:

defective form, transcendent sense, atomization of composition, colloquialisms, grammatical mistakes, anacoluthons, unaestheticism, non-literariness, theological asystemicity, non-theologicity, specificity of religious language, apophatic (negative) theology, theology of silence, mystical experience, mystical love, mystical text, mystical autobiography, rough script of inner life, Carmelite mysticism, Marianna Marchocka

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

JOANNA KRENZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Rozmyślania sandomierskie Kaspra Drużbickiego na tle tradycji platońskiej i neoplatońskiej

Rozmyślania sandomierskie by Kasper Drużbicki against the Backdrop of Platonic and Neoplatonic Tradition

I. ŹRÓDŁA I KONTEKSTY *ROZMYŚLAŃ*

Powstały prawdopodobnie w 1624 roku tekst Kaspra Drużbickiego publikowany był dotychczas dwukrotnie, pod różnymi tytułami. Po raz pierwszy, w roku 1965, do druku podał go ks. Jan Maria Szymusiak, określając znaleziony w bibliotece klasztoru benedyktynek w Sandomierzu manuskrypt mianem *Rekolekcji sandomierskich*[1]. Tytuł ten jest odzwierciedleniem sytuacji komunikacyjnej, na użytek której sformułowane zostały niniejsze rozważania. Zachowany autograf stanowi bowiem streszczenie nauk wygłoszonych dla benedyktyńskich mniszek, spisane najpewniej na prośbę jednej z sióstr.

W roku 1992 znaczący fragment tekstu (czternaście z trzydziestu rozmyślań) wraz z obszernym studium Antoniego Czyża ukazał się w „Ogrodzie" jako *Rozmyślania sandomierskie*[2]. Jest to określenie zgodne z zasadą genologicznego tytułowania dzieł w rękopisach nieopatrzonych tytułami, ale i – jak się wydaje – z duchem tekstu, w którym dochodzi do niemal całkowitego zniesienia „rekolekcyjnego" dystansu między osobą kapłana a gronem słuchaczek. Ma to być nie tyle pouczenie, ile zachęta do indywidualnego duchowego i intelektualnego poszukiwania Boga poprzez medytację nad fragmentami Biblii, przede wszystkim zaś starotestamentowej *Pieśni nad Pieśniami*. W języku uderza płynność form gramatycznych – trzecioosobowe opisowe zdania oznajmujące przeplatają się

[1] Zob. K. Drużbicki, *Rekolekcje sandomierskie*, oprac. Jan Maria Szymusiak, w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – szkice – materiały historyczne*, Rzym 1965, t. 11, s. 615-660. Wszystkie cytaty z tekstu źródłowego za tym wydaniem. Numery rozmyślań oraz strony podane w nawiasach. R. – rozmyślanie.

[2] K. Drużbicki, *Rozmyślania sandomierskie*, „Ogród" 1992 nr 3/4, s. 7-25.

z pierwszoosobową narracją prowadzoną w rodzaju żeńskim, która nadaje *Rozmyślaniom* charakter osobistej, intymnej modlitwy, stanowiącej zwieńczenie kolejnych etapów rekolekcji.

Sam autor w ostatniej części mówi o nich jako o *ćwiczeniu duchownym*, wpisując je tym samym w nurt religijnej tradycji ignacjańskiej, której przemożny wpływ na dzieła ojca Kaspra, należącego zresztą do Towarzystwa Jezusowego, podkreślają niemal wszyscy badacze jego spuścizny[3]. W przypadku *Rozmyślań sandomierskich* jest to jednakże związek bardziej formalny i metodologiczny niż filozoficzny, treściowy. Od św. Ignacego Loyoli pochodzi idea kaznodziejskiego perfekcjonizmu i skrupulatności, poczucie wagi kierownictwa duchowego i konieczności jego indywidualizacji, bliskiego kontaktu, „czuwania" nad wiernymi. Cytował słowa Drużbickiego o. Daniel Pawłowski, jego biograf, w *Vita Gasperis Drużbicki*:

> *Nieużytecznym zgoła jest zwyczaj mówienia oderwany od praktyki życia i jakby tylko deklamatorski, gdy przeciwnie wielkie przynosi owoce, jeśli w kazaniu wchodzimy w szczegóły, osobiste potrzeby słuchacza, przemawiamy i gwarzymy z nim po przyjacielsku, zniżając się doń tak, żeby wiedział i czuł, że o nim i do niego i w jego właśnie sprawach mówisz i masz na uwadze*[4].

Założenia apostolskie są jednak od założeń Loyoli zgoła odmienne. To początek pierwszego rozmyślania Drużbickiego *Jako potrzeba, żeby dusza nabożna Oblubieńca swojego znała*:

> *Uznaj potrzebę poznania tego z nauki samego Oblubieńca niebieskiego, który tak mówi u Jana świętego: „Toć jest żywot wieczny, aby cię poznali Boga prawdziwego i któregoś posłał Jezusa Chrystusa" (J. 17,3). Jako by chciał rzec: Choć ci by, duszo nabożna, nie chciał Bóg dać inszego żywota wiecznego tylko, abyś Go poznała, stanęłobyć na żywot wieczny.* (R.1, 621)

Wyeksponowany zostaje tu przede wszystkim epistemologiczny aspekt rozważań. Powołując się na fragment Ewangelii Janowej, kaznodzieja uzasadnia konieczność nieustannego przekraczania siebie na drodze do doskonalszego poznania Boga. Zupełnie inaczej jest w *Ćwiczeniach duchownych* Loyoli, opatrzonych takim komentarzem:

> *Ćwiczenia duchowne mające na celu odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakiemukolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu*[5].

---

[3] Zob. np.: M. Bednarz, *Charakterystyczne cechy mistyki o. Kaspra Drużbickiego SJ*, „Ateneum Kapłańskie" 1963, z. 2 (325), s. 113-122; S. Piotrowski, *Zasady duszpasterzowania*, „Ateneum Kapłańskie" 1963, z. 2 (325), s. 146-152; S. Szymański, J. Misiurek, *Prekursor kultu Serca Jezusowego*, „Ateneum Kapłańskie" 1963, z. 2 (325), s. 137-146.

[4] Cyt. za: S. Piotrowski, *Zasady duszpasterzowania*, „Ateneum Kapłańskie" 1963, z. 2 (325), s. 147.

[5] I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. Jan Ożóg, Kraków 1996, s. 20.

Tu założenia są całkowicie immanentne, chodzi nade wszystko o drogę wewnętrzną, samopoznanie i stopniową przemianę. Różnica zarysowuje się już w samym języku: konkretnym, jednoznacznym u Loyoli – który skądinąd pisarzem najlepszym nie był – i ambiwalentnym, amorficznym, krążącym wokół pojęć abstrakcyjnych u Drużbickiego. A i dobór biblijnych źródeł poddawanych rozważaniom – jak się okaże w dalszej części tekstów – jest u obu autorów znamienny. Drużbicki ucieka się do zapisu intymnej rozmowy oblubienicy z Oblubieńcem, do Psalmów, do „tej czwartej", niesynoptycznej, najbardziej tajemniczej Ewangelii, Loyola każe się skupić na analizie opisów konkretnych scen chrystologicznych z Nowego Testamentu. Obaj odwołują się do wyobraźni, jednak pierwszy koncentruje się na jej zdolnościach do kreowania wizji, na wymiarze emocjonalnym, drugi – na poziomie „historycznym", sytuacyjnym, intelektualnym, na jej możliwości dochodzenia przyczyn i skutków.

W zacytowanym tu pierwszym akapicie *Rozmyślań* Drużbicki zdaje się wkraczać w inną część religijnej tradycji niż ta reprezentowana przez Ignacego. Jego refleksja na temat relacji między „widzeniem" i zbawieniem sytuowałaby go raczej w kręgu myślicieli linii poplatońskiej – neoplatońskiej, augustiańskiej, eckhartiańskiej… Zasygnalizowany w niej dualizm wiedzy i odkupienia zarysował się najpierw u Klemensa Aleksandryjskiego, głoszącego, iż gdyby zaszła taka konieczność, powinno się poświęcić własne zbawienie w imię zdobycia pełniejszej wiedzy o Bogu, potem u kontynuatora jego programu filozoficznego – Orygenesa, który również rozwiązywał tę sprzeczność na korzyść poznania:

> *Nigdy bowiem nie ma chwili, w której dusza zapalona iskrą wiedzy, może zaprzestać działania i odpoczywać*[6].

Podejmuje tę myśl w swoich dziełach wreszcie i św. Jan od Krzyża, u którego dualizm ten, jako jeden z elementów natury ludzkiej, musi zostać w ostatnim etapie duchowej drogi przezwyciężony. Dokonuje się wówczas przebóstwienie człowieka i wszystkich jego władz: rozumu, woli, pamięci, tak, że w istocie nie ma już różnicy pomiędzy aktywnością własną jednostki a działaniem Boga w niej. Absolutne zjednoczenie nie polega na „zlaniu" się duszy z Bóstwem, lecz na pełnym i bezpośrednim uczestnictwie w Tajemnicach Wcielenia i Odkupienia, w Tajemnicy Trójcy Świętej, a więc i przeżywaniem Boga jako „ja", udziałem w Boskiej Samoświadomości. Pisze Święty Jan w *Żywym płomieniu miłości*:

> *Tak więc, stosownie do tego, co już powiedzieliśmy, rozum tej duszy jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Bożą i jej rozkosz jest rozkoszą Bożą. Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z nim tak ściśle już tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo*

---

[6] Orygenes, *Duch i ogień*, przeł. Stanisław Kalinkowski, Kraków 1995, s. 30.

w Bogu. [...] W ten sposób dusza umarła dla wszystkiego, czym była sama w sobie i co było śmiercią dla niej, a żyje tym, czym jest Bóg sam w sobie[7].

Nie jest przypadkiem zapewne, że tak wiele analogii, które pozwalają się dostrzec już w tym początkowym fragmencie, prowadzi do pism mistyków. Drużbicki sam bowiem wiódł bogate życie wewnętrzne i nieobce mu było doświadczenie mistycznego poznania. Jeszcze podczas studiów teologicznych trzydziestoletni wówczas Kasper otrzymał od Boga zadatek mistycznej kontemplacji. Trzy lata później udzielony mu został dar utwierdzenia w łasce. Zdarzenie to opisuje ks. Józef Krzyszkowski:

Oto, kiedy 18 stycznia 1623 r. nie tyle z własnego popędu, jak raczej z natchnienia Bożego, modlił się o utwierdzenie w łasce, szepcąc na Koronce do Ran Chrystusowych: „Przez wszelką dobroć Twego Serca, Panie Boże mój, utwierdź mnie w swej łasce" – kiedy o tę samą łaskę prosił również Najśw. Maryę Pannę, rozrzewnił się wreszcie i rozpłakał. Wówczas to otrzymał jakieś wewnętrzne upewnienie jakby od Przenajdroższej Rodzicielki idące: „Dam ci ten owoc, dam, ale musisz poczekać na dzień mego Oczyszczenia". Istotnie w uroczystość MB Gromnicznej, podczas Mszy św. przez niego odprawianej dwukrotnie usłyszał głos idący z Przen. Sakramentu: „Utwierdzam cię w mojej łasce" [8].

1 stycznia 1624 roku ojciec Drużbicki zawarł mistyczne zaślubiny z Odwieczną Mądrością.

Niewykluczone, że to właśnie duchowe doświadczenia kapłana są przyczyną, dla której tak silnie zaakcentowana zostaje w wygłoszonych przezeń rekolekcjach potrzeba poznawczej aktywności duszy ludzkiej. Być może spisane potem jego ręką *Rozmyślania* są jakąś – nawet mimowolną – próbą uniwersalizacji osobistych przeżyć, wyprowadzenia z nich, oczywiście po uprzednim „oszlifowaniu", dostosowaniu do możliwości i temperamentów słuchaczek, bardziej ogólnej drogi duchowego rozwoju, niekoniecznie prowadzącej do nadprzyrodzonych doznań, które nigdy nie są u Drużbickiego celem samym w sobie, ale budującej poczucie niezwykłej, niemal fizycznej, jak w *Pieśni nad Pieśniami*, bliskości Boga. Można odnaleźć w *Rozmyślaniach* echa mistycyzmu, choć nie tego absolutyzującego, radykalnego, który równolegle z działalnością Drużbickiego dzielił lub wręcz rozbijał Kościoły w Anglii, Francji, Holandii, reprezentowanego przez Coornherta czy Molinosa[9], lecz takiego mieszczącego się w katolickim magisterium, mimo zdecydowanego filozoficznego ciążenia ku proplatońskim interpretacjom, utrzymywanego w ryzach dogmatów. Jeśli prowadzi on do ja-

---

[7] Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tegoż, *Dzieła*, Kraków 2010, s. 921.

[8] J. Krzyszkowski, *O. Kasper Drużbicki TJ (W trzechsetną rocznicę zgonu)*, w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – szkice – materiały historyczne*, Rzym 1965, t. 9, s. 573-613.

[9] Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, wyd. 2, Warszawa 1997, *passim*.

kichś rozszczelnień w doktrynie, to są to głównie szczeliny „optyczne", pozorne, wynikające z różnic w przyjmowanych przez Drużbickiego zakresach semantycznych niektórych słów i na zastosowaniu zupełnie nieintuicyjnego i pozaliterackiego spoiwa dla elementów łączonych w literackie konstrukcje zdaniowe, metaforyczne, symboliczne. Drużbicki napięć tych się nie obawia. Przeciwnie, piętrzy je, jakby dopatrując się w nich szczególnego potencjału, mówiąc słowami Simone Weil – swoistej *dźwigni Transcendencji*, jakiejś metafizycznej dialektyki, po której można dojść do ostatecznego poznania.

Warunkiem koniecznym zresztą do podjęcia jakiejkolwiek aktywności lingwistycznej przez mistyka – który jak nikt inny czuje wszak niewystarczalność wszelkich ludzkich form wyrażania – jest bezgraniczne zaufanie Bogu, wiara w to, że nawet wbrew „wrodzonej" strukturze słów, wbrew ich zwykłemu biegowi i przekraczając ich semantyczną pojemność, Bóg – Najwyższy Logos – doprowadzi je przynajmniej do przedsionka sensu, sobie tylko znanymi drogami. Sformułował podstawy tego ufnego przeświadczenia niegdyś ks. Tomasz Węcławski:

> *1. Dziełem Ducha jest przywrócenie prawdy. Związek tego dzieła z ratowaniem słów od nieprawdy wydaje się zupełnie oczywisty. Związek ten, zauważamy, widziany jest jako fundamentalny także i przede wszystkim teologicznie. Duch jest Tym, który „mówił/mówi przez proroków" i który „doprowadza do prawdy" (J 16, 13). Inaczej mówiąc, nie tylko słowa Ducha są słowami prawdy, [...] ale też słowa prawdy są słowami Ducha.*
>
> *2. Dzieło Ojca jest milczącym pociągnięciem i w ten sposób źródłem każdego ruchu i każdego istnienia. W jaki sposób wiąże się to z ratunkiem przed pustką i upadkiem ludzkich słów? Zwróćmy uwagę, że Ojciec wypowiada w istocie tylko jedno Słowo – Syna, i że jest to Słowo wszystkich słów, przez które wszystko się stało [...].*
>
> *3. Jest wreszcie dzieło Syna, które przywraca wartość ludzkim słowom, kiedy przemawia jako Dobra Nowina. [...] To znaczy mianowicie, że Bóg w Jezusie kocha ludzkie słowa. Kiedy je Bóg kocha, to po tych słowach widać, że są kochane. [...] Dlatego są nam od razu tak bliskie i tak dobrze przylegają do nas i do naszych spraw*[10].

II. SYMBOLE WYDRĄŻONE

Rozmyślania sandomierskie – podobnie, jak o kilka wieków wcześniejsze *Rozmyślanie przemyskie* – w znacznej części osnute zostały wokół opisów poszczególnych członków doskonałego Ciała oraz fizycznych cech Chrystusa. Taka forma mówienia o Bogu każe tekst wiązać ze starotestamentową *Pieśnią nad Pieśniami,* w której szczegółowe opisy ciała – jak przekonuje Othmar Keel we wnikliwej analizie Księgi – są przede wszystkim wyrazem tęsknoty, pragnieniem

[10] T. Węcławski, *Możliwe przesunięcia pojęciowe w języku teologii systematycznej. Powody i skutki*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2005, s. 30.

przybliżenia poprzez wytworzony obraz Osoby Ukochanego. Jednocześnie badacz wskazuje na starożytną kulturę egipską jako na źródło formalnych rozwiązań hymnu, pokazując, że jest to mechanizm uniwersalny, wspólny świadomości mitycznej i religijnej wielu ludów[11], wynikający z intuicyjnej kosmologizacji ciała, otwarcia się na doświadczenie pełni. Zgodne to jest z tym, co zauważał Mircea Eliade:

> *Gdy więc człowiek świadomie wtapia się w egzemplaryczną sytuację, do której jest poniekąd predystynowany, „kosmizuje się", tzn. odtwarza na ludzką miarę system wzajemnych uwarunkowań i rytmów charakterystyczny i konstytutywny dla świata, a ostatecznie definiujący każde uniwersum*[12].

Symbolika ciała pełni więc funkcję dwojaką – prowadzi do intensyfikacji lub też „prowokacji" przeżycia, zwłaszcza przeżycia obecności, a zarazem poszerza pole widzenia oraz świadomość podmiotu. Obraz, jaki wyłania się z opisów konstruowanych przez Drużbickiego, jest nadrealny i tajemniczy. Czyż, który zajął się dokładniej jego analizą, szkicuje go następująco:

> *[Jest to] Ciało Chrystusa, piękne i ogromne, nadludzkie, rozrośnięte, nieogarnione, męsko-żeńskie, pulsujące krwią i światłem, ziemią i Duchem, Sercem i Mądrością, pełne ognia, miłujące. […] Chrystus łączy obie natury, lecz jest widziany poprzez Ciało, wielkie Ciało (i rosnące znaczeniami), między człowiekiem a Bogiem, przepojony bóstwem, lecz i arcyludzki, Adam-Zbawiciel, Chrystus-Androgyne*[13].

Siła tej wizji tkwi w jej przepojeniu symbolem, który ma moc zagęszczania metafizycznej rzeczywistości, tak, że staje się ona niemal dotykalna. Przekonuje badacz:

> *Mowa o tym [miłości do Boga i ożywieniu przez Niego] także ocala, jest lekcją języka-działania, słowa-czynu, a zwłaszcza – olśniewającym i wybawiającym przejęciem symbolu, utrwaleniem i budowaniem przestrzeni symbolicznej, mowy znaków, które zakorzeniają. […] [Symbole] sięgają do tradycji mowy-pewności, przywołują znaki i mnożą znaczenia, kształtują – powtórzę za Durandem – „hermeneutykę ustanawiającą"* [14].

Dając się porwać ogromowi i zasięgowi tej wizji, nie można jednak nie dostrzec, że to, co tkwi u jej podstaw, właśnie ten gloryfikowany przez Czyża symbol, ma w dziele Drużbickiego dość specyficzny – w pierwszej chwili może się wydać, że nawet wątpliwy – status tekstowy, zarówno pod względem literackim, jak i logicznym.

---

[11] O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 1997, s. 29-49.

[12] M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 185.

[13] A. Czyż, *Namilszy ognisty*, „Ogród" 1992, nr 3/4, s. 126.

[14] Tamże, s. 128-129.

„Wielkie symbole", które stanowią zarazem tytuły kolejnych rozmyślań i które Drużbicki otwiera, rozwiązuje w poszczególnych fragmentach (białość, rumianość, złoto, głowa, oczy…), są w istocie metaznakami, zbudowanymi z drobniejszych struktur symbolicznych bądź z, będących zalążkami takich struktur, metafor i porównań. I tak na przykład rozważana jako pierwsza *białość*, znacząca w pojęciu kaznodziei przede wszystkim niewinność, jest symbolem skonstruowanym z trzech innych: łzy, czerni i krwi, na zasadzie zaznaczonej w tekście antynomii, a więc zdefiniowanym negatywnie, poprzez kontrast, wyraźnie podkreślony przez autora, odzwierciedlający się choćby w budowie zdań złożonych przeciwstawnych, jak w końcówce *Rozmyślania 2.*:

> *Ukochany mój bielusieńkim będąc tak dalece, iż grzechu żadnego nie uznał, przecie się jednak krwią swoją własną sfarbował. […] A ty co, grzesznico, białości nie masz, boś ją grzechami zczerniła.* (R. 2, 622)

Cel takich zabiegów jest czytelny – chodzi o uwydatnienie niedoskonałości ludzkiej, ale i o ukazanie przełomowej roli Chrystusa, który znaki śmierci odwraca w znaki życia (przykładem krzyż), a co za tym idzie – o ustalenie stosunku Boga do zła, rozwiązanie chrześcijańskiej teodycei. Koncepcja Drużbickiego jest koncepcją teleologiczną o źródłach platońskich, skupiającą się na przyczynach celowych, nie sprawczych, podjętą niegdyś przez Augustyna i zradykalizowaną przez Eckharta:

> *Gdyby człowiek miał tutaj możność wyboru, nie powinien pragnąć uwolnienia się od skłonności do grzechu, bez niej bowiem nie posiadłby ani pewności, ani spokoju w żadnej sprawie czy uczynku, zostałby też pozbawiony chlubnej walki, zwycięstwa i nagrody. […] Jeśli dąży tylko do Boga i nic poza Nim mu nie smakuje, ujmuje Go w każdej goryczy, tak samo jak w największej słodyczy. […] Bo jak mówi św. Paweł: „dobremu wszystko się obraca na dobre" (Rz 8,28), a św. Augustyn dodaje: „owszem, nawet grzechy"* [15].

Radykalizm ten obcy jest Drużbickiemu – choć czerpie on z myśli nadreńskiego mistyka, to uzupełnia ją o element przynajmniej równie dla niego istotny, co walka i zasługa, o łaskę, pojmowaną jako niezasłużony dar, nieograniczający ponadto w żaden sposób wolności człowieka. Tym samym unika tego, co nazywane jest przez katolickich teologów *błędem platonizmu*, a co o. Paweł Placyd Ogórek opisywał następująco:

> *Neoplatonizm stanowił dla chrześcijaństwa niebezpieczeństwo, przed którym obroniło się ono „z największym trudem i które w znacznym stopniu utrudniło mu teologiczną refleksję nad swoją własną istotą".* Analogia non est genealogia – *podobieństwo nie jest tożsamością genezy. W chrześcijańskim życiu religijnym, jak również*

---

[15] Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 30.

w refleksji teologicznej nad tym życiem, a w szczególności nad życiem i doświadczeniem mistycznym, Bóg pozostaje zawsze jako Ens a se*, Byt absolutnie samoistny w swym istnieniu i działaniu, absolutnie i wiecznie transcendentny. Natomiast człowiek jako byt skończony może jedynie uczestniczyć w Boskiej naturze przez dar łaski. Dlatego zjednoczenie z Bóstwem dokonuje się nie przez wyłącznie ludzki wysiłek ascetyczny, lecz przede wszystkim dzięki łasce Bożej oraz współpracy człowieka z uprzednio udzielonym mu darem Boga*[16].

Mimo że „negatywy" nie są jedynym – i pewnie nawet nie najważniejszym – sposobem przedstawiania rzeczywistości przez Drużbickiego, to występują w jego symbolicznych konstrukcjach bardzo często. Przy tym nie zawsze są tak wyraźnie wyeksponowane, jak w przypadku *białości*, w której ich związek z metasymbolem był jasny, dookreślony na zasadzie logicznego zaprzeczenia. W wielu przypadkach brak takiej rozumowo, czy choćby językowo, usankcjonowanej łączności. Części składowe sprawiają wrażenie zupełnie rozbieżnych, zawieszonych w semantycznej próżni. Symbol nie posiada żadnego „środka". Jak w rozmyślaniu nad rumianością Oblubieńca:

Rumiany Namilszy twój w purpurze błazeńskiej (Mt. 27,28). […] Tę purpurę obłócząc musiał zwlec szatkę swoję. Dla ciebie, duszo, zewlekł się z wszytkiego zdrowia, żywota ućciwego. Pojrzy na Niego, słuchaj, co Piłat mówi: „Oto człowiek" (J. 19,5). O, czy to człowiek! […] Musiałeś, Namilszy mój, zdjąć sukienkę, gdy na cię kładziono purpurę. Zewlec i mnie z sukienki miłości własnej, pychy, niecierpliwości. Dopiero oblokę szkarłat Twój, choć u świata błazeński. (R. 4, 624-625)

Biała szata jest początkowo – w odniesieniu do Chrystusa – wartościowana dodatnio, utożsamiana z *żywotem ućciwym* i *wszytkim zdrowiem*, z którego Jezus dla człowieka *się zewlekł.* Zaledwie kilka wierszy dalej ten sam symbol, naświetlony innym kontekstem, staje się znakiem negatywnym – miłości własnej, pychy i niecierpliwości. W obrębie jednego tekstu, nawet jednego akapitu, dokonuje się przemiana nacechowania aksjologicznego znaku, w dodatku nie jest to ewolucja, lecz „przeskok", jaki w rzeczywistości spotyka się przeważnie na granicach odmiennych kultur. Na poziomie tekstu uzasadnienia ani konstrukcji analogii, która do tej zmiany by prowadziła, próżno szukać. Środek tego symbolu w samym symbolu się nie zawiera, jeśli istnieje, to jest wobec niego transcendentny, przynależy do zewnętrznego, wyższego kontekstu, w tym przypadku do kulturowego wytworu hierarchii bytów, pojmowanej intuicyjnie i przyznającej Bogu pozycję wyższą niż człowiekowi. Wartość w rozumieniu Drużbickiego ma zakorzenienie ontyczne, jak podkreślał niegdyś Orygenes:

---

[16] P.P. Ogórek, *Neoplatonizm w mistyce i kontemplacji*, w: *Duchowość chrześcijanina*, pod red. Włodzimierza Gałązki, Warszawa 2009, s. 130-131.

A zatem to nie z uczynków wyrasta korzeń sprawiedliwości, lecz z korzenia sprawiedliwości wyrasta owoc uczynków[17].

Podobnie pisał Eckhart:

Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki[18].

Ilustracją tej myśli może być w *Rozmyślaniach* obraz cnót, co jak leszeczki wyrastają na obliczu Oblubieńca.

Co więcej, nietrudno dostrzec, że struktura symbolu jako znaku „wydrążonego", posiadającego jedynie logikę nadaną z zewnątrz, charakterystyczna jest również dla rozważań Orygenesa, zawartych w *Komentarzu do „Pieśni nad Pieśniami"*. Wyjaśniając na przykład symbolikę słońca, autor zwraca uwagę na tę rozłączność znaczeń:

Widzisz zatem, że słońce nie rani świętych, w których nie ma grzechu. Albowiem, jak stwierdziliśmy, słońce spełnia dwojaką funkcję – oświeca sprawiedliwych, grzeszników zaś poraża, a nie oświeca[19].

Mimo że u Orygenesa, w przeciwieństwie do Drużbickiego, już na poziomie tekstu odnajdujemy wykładnię więzi zachodzącej między „biegunami" symbolu, to jednak więź sama w sobie ma charakter pozatekstowy, centrum symbolu stanowi człowiek, przez niego przebiegają linie znaczeń. Charakter wewnątrztekstowy miałaby, gdyby w sferę tekstu włączona została sama osoba, przez którą ta „linia łącząca" przechodzi, czyli zwłaszcza w liryce, z reguły bardziej personalnej, w której semantykę w znacznej mierze warunkuje autor wewnętrzny. Dzieje się tak choćby w pochodzącym z tej samej epoki wierszu Stanisława Grochowskiego, gdzie miłość przyrównana jest do ognia, którego symbolika też w toku wiersza zmienia swoje nacechowanie:

Jest jako żywa pochodnia, / Która przez noc gore do dnia. / Jest równa płomienistemu / Ogniowi nieugaszonemu, / Albo pożarowi, który / Pali lasy, pali bory[20].

Prawzoru zdecentralizowanego symbolu można by szukać w Platońskim modelu jaskini. Obok ograniczoności ludzkiego poznania metafora ta uświadamia nam bowiem jeden jeszcze fakt – że każdy obraz nie tylko aktualizuje się, ale całkowicie urzeczywistnia, w bycie. Dla Platona to, że pojawiające się na ścianie cienie według niektórych stanowią jedyną istniejącą sferę, a dla innych

---

[17] Orygenes, dz. cyt., s. 57.

[18] Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 15.

[19] Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami"*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 79.

[20] Cyt. za: A. Blusiewicz, *Ogień miłości. Z przemyśleń nad recepcją „Pieśni nad Pieśniami" w polskiej poezji barokowej*, „Przegląd Powszechny" 1985, nr 7-8, s. 131.

są wyłącznie refleksem realności, nie jest argumentem za relatywizmem postrzeżeń. Obnaża to raczej mechanizmy budowania świata psychicznego na podstawie dostępnych danych zewnętrznych, przy czym rola tego psychicznego świata wcale nie zostaje zdeprecjonowana. W tym znaku (czy też oznace), jakim jest cień, kryje się niezmierzony potencjał istnienia, które może zostać zmaterializowane, a proces ten dokonuje się za pomocą jakiejś zewnętrznej świadomości, zdolnej zsyntetyzować i zracjonalizować „widzenie". Tę niedookreśloność, szczelinę w spójnym Platońskim systemie, religia chrześcijańska wypełniła właśnie ową „nadzieją Logosu", zaufaniem, które sprawia, że każde słowo staje się mikromodlitwą, modlitwą o swój własny sens, wpisana jest w nie immanentna dialogowość.

Prawdą jest, co pisał Eliade, analizując religijny symbolizm:

> *Obrazy ze względu na samą swą strukturę są wielowartościowe. Jeśli umysł, aby dotrzeć do ostatecznej rzeczywistości świata, posługuje się Obrazami, to właśnie dlatego, że rzeczywistość ta przejawia się w sposób pełen sprzeczności, a zatem nie jest możliwe wyrażenie jej w języku dyskursywnym. […] Zatem to sam obraz, będący wiązką znaczeń, jest prawdziwy, a nie takie czy inne znaczenie bądź plan odniesienia*[21].

Z drugiej jednak strony – nie można zlekceważyć faktu, iż każdy symbol, obok roli odsyłającej, wskazującej, ułatwiającej intelektualną kolonizację sfer niedostępnych zmysłowo, ma też wymiar historyczny, w znaczeniu psychologicznej genezy. Owa „prawdziwość" jest w nim bezwzględnie zakodowana, ale „rozwiązana" zostaje dopiero w interakcji z umysłem i słowem. Spojrzenie Platońskie, choć dalekie od antropocentryzmu, jest w gruncie rzeczy głęboko humanistyczne. Władze poznawcze człowieka nie stanowią jedynie wypadkowej dostępnych sygnałów, bodźców, znaków, symboli, ich aktywna funkcja w procesie kształtowania wewnętrznej – ale przy tym na wskroś obiektywnej – rzeczywistości jest niezaprzeczalna. Carl Gustav Jung, powołując się na *De testimonio animae* antyplatonika Tertuliana, stwierdzał, że fakty psychiczne można jedynie pominąć, ale nie można wykazać, że nie istnieją[22]. Platon tę ludzką wewnętrzność uznał nie tylko za niezaprzeczalną, ale i za absolutnie niepomijalną, za najpewniejszy – i jedyny realny – punkt odniesienia, co znalazło wyraz w jego logice, której pierwszą przesłanką miało być zawsze to, co intuicyjnie uznajemy za najbardziej oczywiste i która wiele wieków później miała stać się podstawą nowożytnej Kartezjuszowej epistemologii.

Można jednak u Drużbickiego, w strukturze przedstawianych przezeń symboli, dostrzec cechę, która do czystego platonizmu nie przystaje, a która wyłania

---

[21] M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 18.

[22] C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 26.

się w dalszych fragmentach *Rozmyślań* – niemal bezwiedne odwracanie symbolicznych konstrukcji, zmiana pozycji i, co za tym idzie, relacji między elementem oznaczającym i oznaczanym. W *Rozmyślaniu 18. O pocałowaniu Oblubieńcowym* mówi tak:

> *Jako siedm jest osobliwie darów Bożych nam udzielonych, tak też siedmiorakie jest pocałowanie Jego, którym całuje oblubienice swoje.* (R. 18, 643)

Aktem symbolicznym jest opisywany w *Pieśni nad Pieśniami* pocałunek. To on pełni rolę tej bardziej konkretnej, zmysłowo ujmowanej strony przedstawionego tu porównania. A zatem, zgodnie z dotychczasową taktyką Drużbickiego, stanowić powinien raczej odnośnik porównania, być elementem, do którego sprowadzona zostaje refleksja nad częścią bardziej abstrakcyjną, w tym przypadku darami Ducha Świętego. Tak, jak ma to miejsce w wielu wcześniejszych przykładach:

> *Też włosy Oblubieńca twego znaczą własności Jego, doskonałości i dobrodziejstwa, które na nas spływają.* (R. 6, 627)
> *Uważ, że dwie oczy Chrystusowe znaczą dwojaką Jego mądrość.* (R. 7, 628)
> *Wonne leszeczki Twoje jako zioła w ogrodzie.* (R. 8, 630)

Tymczasem w *Rozmyślaniu 18.* tendencja do konkretyzacji, do zawężania pola widzenia, do egzemplifikacji ustępuje miejsca metaforze „wstępującej", otwartej, jakby rozmywającej znaczenie, metaforze, dla której obraz jest punktem wyjścia, nie dojścia.

Do pewnego momentu można ten zwrot uzasadniać argumentami platonizmu, które świat abstrakcyjnych idei przedstawiają jako bardziej stabilny, pewny i bezpośrednio przez duszę doświadczany, jednak ten dynamizm, to niemal automatyczne, oczywiste dla autora wymienianie stojących w funkcjonalnej opozycji *signifiant* i *signifié* z Platonem pogodzić byłoby niezwykle trudno. Zwłaszcza w miejscach, w których symbol balansuje na granicy definicji, gdzie mowa o samym bycie, gdzie dotyka się niemal jego istoty, gdzie zestawione zostają ze sobą bezpośrednio, już nie na zasadzie porównania czy analogii, dwa obiektywnie nierównorzędne elementy, którym nie intuicyjna hierarchia, lecz w zasadzie gramatyczny niuans, nadaje mniejszą lub większą ważność. Podstawa takiej konstrukcji kształtuje się zupełnie inaczej w zdaniu: *Goleniami Oblubieńca twego byli Apostołowie* (R. 13, 636) niż choćby w stwierdzeniu: *Mnie się to najbardziej podoba, żeś jest olejem łaski poświęcającej wylanym* (R. 21, 647). Pierwsze z nich to po prostu rozszyfrowanie wizji, rozwiązanie alegorii, w centrum stoi obraz, nadrzędny wobec faktu, który stanowi jego konkretyzację, dookreślenie. W drugim przypadku wyeksponowana zostaje postać (Chrystus), która udziela obrazowi cząstki swojego istnienia, „ożywia" nieruchomą tkankę znaku. Pozostaje to w zgodności z tym, co Drużbicki opisuje kilka akapitów wcześniej: *Uważ, iż Oblubieniec twój dwojako się wylewa na rzeczy stworzone* (R. 21, 647).

Taka swoboda w przenicowywaniu logicznych, przyczynowych, czy nawet czasowych, stosunków między zjawiskami ma swoje źródła w żywionym przez kaznodzieję-mistyka silnym przekonaniu o nie tylko tomistycznie pojmowanym sprawczym i moralnym, ale i substancjalnym, udziale Boga w świecie. Koncepcja *wylewania się bóstwa* jest – nie tak dalekim zresztą – echem neoplatońskich hipostaz. Mimo że Drużbicki nadaje jej cechy religijne i stawia granice chrześcijańskich dogmatów, jej genezy należałoby się dopatrywać w emanacyjnej teorii Plotyna, chrystianizowanej początkowo przez Jana Szkota Eriugenę, potem w nieco zracjonalizowanej formie przejmowanej przez renesansowych filozofów, tak, że stopniowo zakorzeniała się w kulturze i odciskała swoje piętno na wielu, niekoniecznie nawet świadomych tej więzi, systemach. Trudno zakładać, by Drużbicki czerpał inspiracje bezpośrednio z Plotyna, w swoich prywatnych zapiskach nie wspomina o żadnych przejętych odeń ideach, jednak mimo całej kulturowej drogi, jaką myśl neoplatońska przebyła od III w. p.n.e. do czasów baroku, podobieństwa wciąż pozostają wyraźne, niezatarte.

Warto przyjrzeć się bliżej większej części drugiego i trzeciego punktu rozmyślania *O Imieniu Oblubieńca twego*:

> *Punkt 2. Uważ, że Oblubieniec twój dwojako się wylewa na rzeczy stworzone. Naprzód, gdy je z niczego stwarza. Od wieków, nim był ten świat stanął, był Dobrocią, która się wylewać mogła, jednak się skutkiem samym nie wylała, aż gdy stanęło niebo i ziemia ze wszystkimi ozdobami swymi. Na ten czas się Bóg „wylał" i jako wiele aniołów, gwiazd, drzew, zwierząt, ludzi i innych rzeczy stanęło, tak wiele się olejków wonnych wylało, albowiem „widział Bóg wszystko, co stworzył i było bardzo dobre" (Gen. 1, 31). Tak, iż przez te rzeczy stworzone i wonność ich wonności nieskończonej dobroci jego dochodzić możemy. To dziwne w tym wylaniu, iż inne rzeczy wonne wydawają z siebie wdzięczny zapach, ale same z zapachem swoim nie wychodzą. Ale Bóg, wylewając się na stworzenia, jest zawsze przy nich obecny i gdziekolwiek jest zapach Boski, tam też i On sam jest; gdyż „w Nim żyjemy, ruchamy się i jesteśmy" (Dz. Ap. 17, 28). [...]*
>
> *Punkt 3. Wtóry sposób, którym się Oblubieniec twój wylewa na stworzenie rozumne – jest przez łaskę. A to wylanie Jego jest zacniejsze i dla Niego ludzie sprawiedliwi są jakimiś wonnościami przez przemieszkiwającego w nich Ducha Świętego, który przez nie wydawa wdzięczne zapachy myśli świętych i afektów, także spraw bogobojnych.* (R. 21, 647)

Neoplatońska jest przede wszystkim idea „ruchu w dół", który jest elementem każdego procesu kreacji, swoista *abdykacja Stwórcy*, by raz jeszcze posłużyć się słowami Weil, *wyciąganie* – jak mówi sam Drużbicki – Boga, w obu przypadkach utożsamianego z Dobrem, w celu pozytywnej ingerencji w sfery niższe. Tyle że według Plotyna to *wylanie* nastąpiło raz, a świat materii stał się odtąd granicą Absolutu, nigdy więcej nieosiągniętą i nieprzekraczalną, podczas gdy Drużbicki podkreśla ciągłą realną obecność Najwyższego w świecie. Bliższy jest mu pod tym względem Eriugena, jego łańcuch natur z Bogiem jako pierwszym

i ostatnim ogniwem oraz mocno podkreślaną rolą Logosu, Drugiej Osoby Trójcy, wokół której koncentrują się *Rozmyślania*[23]. Ów chrystocentryzm – spostrzegał ojciec Ogórek – faktycznie decyduje o autentyczności życia chrześcijańskiego, modlitwy, medytacji i kontemplacji. Tajemnica Wcielenia zaś stanowi pewny i stały punkt odniesienia, fundament wszelkich doświadczeń i najważniejszy kontekst dla ich interpretacji[24]. Pisał, komentując duchową drogę św. Teresy z Ávila, cytowany przez Ogórka Antonio Sicari:

> *Jesteśmy „ciałem" Chrystusa i Chrystus też zszedł na ziemię w ciele. Tylko przez pychę i szaleństwo moglibyśmy zapomnieć o darze, którym Bóg Ojciec nas obdarzył w swym umiłowanym Synu*[25].

Tkwią natomiast – mimo wielkiej ortodoksji Drużbickiego – w jego tekście zalążki myślenia koniecznościowego właściwego Plotynowi, wątek, który jezuita co prawda dość szybko urywa i porzuca, ale który bardzo znamienny jest dla jego rozważań. W pewnym momencie dochodzi bowiem do wpisania – w cytowanym wyżej fragmencie pełniącej rolę wyłącznie jednego z atrybutów – skłonności Boga do ingerencji w sferę ludzką w samą Jego naturę. Drużbicki buduje osobliwe definicje:

> *Masz wiele przezwisk, Kochany mój, aleć mnie to się najbarziej podoba, żeś jest olejem łaski poświęcającej wylanym. [...] Jesteś Mądrością, ale Mądrością wylaną. Jesteś Miłosierdziem, ale Miłosierdziem wylanym.* (R. 21, 647)

Słowo *wylana/-e* nie jest li tylko plastycznym epitetem. Uwikłanie w składniowe antytezy świadczy o tym, iż w istocie w jakiś sposób uściśla, ale i dodatkowo przekształca ono i determinuje znaczenie użytych rzeczowników, wnika do ich semantycznego jądra, stanowi esencję powyższych stwierdzeń. Nie jest elementem opisującym, lecz definiującym. Od tego punktu – od stwierdzenia, że dana cecha przynależy do natury bytu – niedaleko już do uznania jej za przejaw konieczny, niezależny od woli podmiotu, w tym przypadku samego Boga. To właśnie u Plotyna było przesłanką do sformułowania teorii o nieuniknioności aktu stworzenia. Pisał:

> *A stał się nasz świat nie na mocy rozumowania, że stać się powinien, lecz dlatego, że musiała być jeszcze druga natura, albowiem nie taki był byt tamten, by mógł być wśród bytów ostatni. Był przecież pierwszy i posiadał moc wieloraką i wszelką, a więc i tę, żeby sprawiać rzecz inną bez troszczenia się, żeby sprawić, bo już by nie posiadał jej rdzennie, gdyby się troszczył, i nie wynikałoby to wprost z jego substancji, lecz byłby podobny do rzemieślnika, który posiada „sprawianie" nie z siebie, lecz nabyte, bo nabył je z nauki*[26].

---

[23] Zob. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga I*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2009, *passim*.
[24] P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 136.
[25] Tamże, s. 142.
[26] Plotyn, *Enneada III*, w: *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 254.

Nie jest głównym celem Drużbickiego roztrząsanie teologicznych zawiłości. Jego rola to rola apostoła i świadka, opiewającego piękno Spotkania. Słowa, którymi się posługuje, trochę mimowolnie wychylają się ku sensom uniwersalnym, filozoficznym, a autor daleki jest od ich „domykania". Dlatego nie sposób doszukiwać się u niego jednolitej, ustalonej teorii, a raczej tekstu wiecznie niegotowego, pełnego kontekstów, skojarzeń, szczelin, przez które napływa z zewnątrz nowa treść. Wyrazy zbierają w siebie sensy, nie emanują prawdą – bardziej ją przyciągają, prowokują napływ kolejnych fal poznania. Ta nieograniczona niemal chłonność i otwartość sprawia, że ewoluują ich kształty, przesuwają się środki ciężkości, treść rozkłada się nierównomiernie w ich polach znaczeniowych.

III. ASYMETRIA SŁÓW

Epistemologiczne aspiracje Drużbickiego prowadzą do uwydatnienia kognitywnych aspektów języka, korespondujących z jego funkcją kreacyjną, magiczną. Stwórczą aktywność przejawia jednak wyłącznie ta część struktury znaku językowego, która skierowana jest do wewnątrz, oddziałuje bezpośrednio na jednostkę, uczestniczy w procesie percepcji. Proces recepcji jest natomiast ze strony podmiotu poznającego całkowicie bierny. Bierność ta nie jest jednak cechą naturalną umysłu, stanowi – podobnie, jak *odosobnienie* u Eckharta – ostatni etap ćwiczenia. Kiedy we wprowadzającym w tematykę rekolekcji *Rozmyślaniu 1.* Drużbicki zarysowuje drogę do osiągnięcia większej wiedzy o Bogu, mówi najpierw o konieczności uświadomienia sobie wagi i doniosłości tej wiedzy, potem opisuje czas ogromnej, gorączkowej aktywności ducha:

> *Przebież wszystkie chóry anielskie i wszystko stworzenie, a pytaj się: „Jaki jest Namilszy mój nad namilszemi, powiedźcie mi (Pieśń 5,9), bom ci go do tego czasu nie poznała, chociam mu się przy chrzcie świętym oddała i przez śluby zakonne poświęciła."* (R. 1, 621)

Dopiero na końcu dodaje:

> *Uważ, że poznać Oblubieńca niebieskiego nie możesz, jeśli-ć sam oczu nie otworzy, onych nie oświeci, i zasłony nie odchyli.* (R. 1, 621)

Słowo, będące tu jednym z narzędzi poznania, podlega analogicznym mechanizmom. Ponieważ Bóg sam w sobie nie jest dla słowa osiągalny, dlatego w miejscach, w których dochodzi do konieczności ujęcia Jego pierwotnych epifanii, indywidualny styl gaśnie, zostaje możliwie zredukowany na rzecz języka zamkniętego, szczelnego, odizolowanego zarówno od wpływu podmiotu, jak i przedmiotu poznania, zwykle jest to po prostu konfiguracja cytatów biblijnych lub język historycznej relacji. Tak też dzieje się na przykład u Orygenesa. Komentując poszczególne wersy *Pieśni nad Pieśniami*, zawsze w pierwszym punk-

cie dokonuje on, stylem niemal bezbarwnym, przezroczystym dla biblijnych faktów, historycznego przedstawienia sceny. Dopiero później, kiedy ukazują się te Objawienia na horyzoncie *pola fenomenalnego* i kiedy ma się dokonać ich przeniesienie w granice *pola transcendentalnego*, rozpoczyna się działalność słowa ludzkiego jako natury pośredniczącej, jako odpowiednika Logosu w strukturze intelektualnego i duchowego mikrokosmosu. Terminologia *pól* – choć oczywiście znacznie późniejsza, od Kanta przejęta przez Husserla, tu zaś stosowana w sensie nadanym jej ostatecznie przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego[27] – dość czytelnie i precyzyjnie wyznacza jednak i dookreśla te obszary i punkty, w których dokonują się zwroty i przemiany w przebiegu procesu percepcji.

W dyskursie dotyczącym *Rozmyślań sandomierskich* szczególnie istotny byłby obszar *pola fenomenalnego*, gdyż to w tym obszarze dochodzi do zmiany kierunku przepływu znaczeń w obrębie konstrukcji metaforycznych – jak miało to miejsce w przedstawionych przykładach metafor „zstępujących" i „wstępujących" – ale i w strukturach pojedynczych wyrazów, które stają się nośnikami dwóch przeciwstawnych, choć niesprzecznych, sensów, z których jeden jest samoistny i nieusuwalny, drugi zaś współkonstytuowany jest przez samego człowieka.

Taki punkt zwrotny wyraźnie zaobserwować można na przykład w *Rozmyślaniu 6. Włosy Oblubieńca twego*, gdzie już w pierwszych zdaniach czytamy:

> *Włosy kochanka twego jako listeczki palmowe na wierzchu palmy rozkwitnione (Pieśń 5,11), a ku ziemi nachylone znaczą myśli Namilszego twego. Palmowe Jego myśli były, to jest zwycięskie, bo palma zwycięstwo znaczy. Każdą myślą Oblubieniec twój świat zwyciężył. [...] Wysokie myśli Oblubieńca twego, „bo jako wywyższone jest niebo nad ziemie, tak myśli jego od myśli ludzkich" (Iz. 55,9).* (R. 6, 626-627)

Natężenie abstrakcyjnych i metafizycznych sensów słowa *myśl* początkowo wyraźnie maleje. Myśli, będące własnością Istoty Boskiej, zostają – jak mówi sam Drużbicki – *nachylone*, za pomocą dwóch symboli (włosów Oblubieńcowych oraz liści palmowych) wprowadzone w horyzont ludzkich doznań zmysłowych i intelektualnych, zyskując niemal materialny punkt odbicia. Odtąd refleksja znów biegnie ku rejonom wyższym, nie jest już jednak mechanicznym, nieuniknionym procesem, lecz efektem poznawczego wysiłku duszy. Ta dwutorowość i nieskończona równoległość strumieni sensu, przepływających przez słowo, pozwala się uzasadnić jako językowy odpowiednik, jako transpozycja stosunków panujących w świecie pozajęzykowym. Tak, jak Bóg *wyciągany* jest przez modlitwę ku sprawom stworzenia (zob. R. 5, 625), tak i dusza przez Niego pociągana jest ku doskonałości. W *Rozmyślaniu 23. Oblubieniec skuteczny w ciągnieniu do siebie serc ludzkich* odnajdujemy następującą myśl:

---

[27] Dokładne wyjaśnienie terminów – zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 79-81.

Sama jedność i majestat Bóstwa zakrytego na twarz jego ludzką wynikające, za pierwszym wejrzeniem „nie inaczej do siebie ciągnęły, tylko jako magnes do siebie ciągnie żelazo", mówi Hieronim św.

Dobra nasza, duszo, żeś nalazła tak mocnego w ciągnieniu Oblubieńca. O, Boski magnesie, ciągni-że do siebie żelazne serce moje, aby będąc przy tobie bieżało za wonnością olejków twoich (Pieśń 1,3). (R. 23, 649)

To jedno z ostatnich rozmyślań. Można w nim już dojrzeć zdecydowaną zachętę do pełnego uzgodnienia woli własnej z Wolą Boga i ufnego oczekiwania na Jego działanie, o czym mówił Drużbicki w końcówce pierwszego rozważania. Zanim jednak to się dokona, dusza sama podejmuje szereg wysiłków na polu epistemologicznym i estetycznym, próbując pokonać tę nieskończoną odległość ontyczną, jaka rozpościera się między nią a Bytem Doskonałym. Takie myślenie jest bardzo mocno ugruntowane w tradycji neoplatońskiej, z jej ideą eudajmonistycznego monizmu, zgodnie z którą dusza osiąga szczęście poprzez aktywną, twórczą, heroiczną Miłość (platońskiego Erosa), która prowadzi ją do uczestnictwa w wyższych hipostazach, a w rezultacie do ekstazy i zjednoczenia z Absolutem[28]. Związaną z tym refleksję podsumowuje Plotyn w traktacie *O szczęściu* z *Enneady I*:

A to poszukiwanie i pragnienie wcale nie znaczy, jakoby dusza nie była u celu, bo owe rzeczy nie przysługują jej z natury, lecz tylko rozumowanie unika ich [rzeczy dobrych i koniecznych – J.K.] *obecności, ilekroć je przybiera. Właściwe dążenie duszy dotyczy tego, co lepsze od niej, co ją wypełnia po wnijściu oraz darzy doskonałą stałością, i to jest żywot upragniony*[29].

Chrześcijaństwo – zwłaszcza jego nurty mistyczne – o krok dalej posunęło tę, i tak bardzo już abstrakcyjną, koncepcję, czyniąc ją jedynie etapem w drodze do ostatecznej jedności. Szczególnie rola aktywności rozumu została silnie zredukowana, a proces epistemologiczny uległ fragmentaryzacji i nabrał charakteru dyskursu pomiędzy – niemal autonomicznie wyodrębnionymi – władzami poznawczymi człowieka. *Rozmyślanie 23.* jest przy tym jednym z niewielu momentów, w których Drużbicki daje wyraźny pozabiblijny sygnał intertekstualny. Kiedy cytuje świętego Hieronima, można z dużym prawdopodobieństwem przypuścić, że ma na myśli Hieronima ze Styrdomu, tłumacza Biblii, który mocno zaangażowany był w polemiki wokół postaci Orygenesa, początkowo będąc nawet jego zagorzałym zwolennikiem i przesiąkając jego filozoficznymi ideami, czego wyrazem może być metafora *ciągnienia* wzajemnego Boga i duszy. Już u Orygenesa daje się także uchwycić ów poznawczy pluralizm, uszczegółowienie postrzeżeń – kiedy rozpisuje *Pieśń nad Pieśniami* na wzór dramatu, wielo-

---

[28] Zob. A. Krokiewicz, *Nauka Plotyna*, w: Plotyn, dz. cyt., s. 23.
[29] Plotyn, *Enneada I*, w: dz. cyt., s. 117.

wątkowego i posiadającego licznych bohaterów, obdarzonych dość wyraziście zarysowanymi psychologicznymi profilami, dokonuje brzemiennej w skutki decentralizacji obrazu (przy jednoczesnym zachowaniu hierarchii osób), rozproszenia zawartych w nim sensów. *Pole fenomenalne* zostaje rozerwane, zdekonstruowane, traci pierwotną jedność, znaczoną co prawda odwiecznym dualizmem intelektu i ducha, ale skoncentrowaną wokół wspólnej osi, wokół Prawdy pojmowanej jako konkretny, choć nieskończenie odległy, punkt. W chrześcijaństwie Prawda, utożsamiona z Bogiem, widziana jest jako nieograniczone *universum*, niejednorodne w swej strukturze, na podobieństwo Augustynowego Boskiego Koła, którego środek jest wszędzie, a okrąg – nigdzie[30]. Jeszcze w filozofii Plotyna droga od fenomenu do transcendentalium była stosunkowo prosta, wytyczona przezeń za pomocą narzędzi logicznych lub intuicyjnie oczywistych. Dla myśli chrześcijańskiej dookreślenie takiej ścieżki stało się niemożliwe. O ile wczesny neoplatonizm dostrzegał pewne rozdwojenie pojęć, owe dwa strumienie sensu, drążące każde z nich, ze względu na to, iż każdemu z tych słów przyznawał dwojaki podmiot – Boski i ludzki, o tyle neoplatonizm schrystianizowany posługuje się często również i słowem zapodmiotowanym w jednym tylko bycie, a mimo to zachowującym swoją dwukierunkowość.

Takie właśnie zjawisko w wielu miejscach obserwowalne jest u Drużbickiego. Szczególnie wyraźnie widoczne jest tam, gdzie w charakterystyce Oblubieńca dochodzi do złamania oczywistej, fizycznej symetrii pojęć, na przykład w *Rozmyślaniu 7. Oczy Oblubieńca niebieskiego* i dalej w części 10. *Ręce Oblubieńca twojego* oraz 13. *Nogi Oblubieńcowe* i 19. *O piersiach Oblubieńcowych.* W pierwszym z wymienionych fragmentów czytamy:

> *Uważ, iż dwie oczy Chrystusowe znaczą dwojaką Jego mądrość, jedną niestworzoną, która mu służy, ile Bogiem jest, drugą stworzoną, którą ma, ile jest człowiekiem [...] mądrością znając wszystkie doskonałości i własności swoje i sposoby niepojęte, którymi się rzeczom stworzonym może udzielać, a umiejętnością zaś wszystkie stworzone rzeczy przeszłe, przyszłe i niniejsze.* (R. 7, 628)

Mimo zasugerowanej za pomocą symbolu dwojga oczu równoważności dwóch aspektów Boskiej mądrości, istnieje wyraźna dysproporcja między postaciami tego pojęcia. Za mądrością służącą samemu Bogu rozpościera się nieskończona, nieogarniona i niedefiniowalna przestrzeń, wymykająca się teologiom i filozofiom, kojarzona wszakże z doskonałą harmonią, przejrzystością i – jak u Plotyna – jednością. *Sophia* nakłoniona ku ludziom, mająca udział w świecie zmysłowym, wydaje się z kolei gęsta od znaczeń, niejednorodna, charakteryzowana jest za pomocą antynomicznych odniesień do ludzkiej duszy. Ciężar właściwy tego pojęcia jest na tyle duży, że to słowo przeważa, zaczyna przekształcać

---

[30] Zob. św. Augustyn, *Myśli*, przeł. M. Złotowska, Częstochowa 1997, s. 15.

symbol, modyfikować obraz, który traci na moment swoją nadrzędną wobec intelektualnych i językowych procesów rolę. Ulega rozszczepieniu, jedynie wtórnie uzasadnionemu biblijną asocjacją:

> *Oczy Oblubieńca twego wszystko widzące zarazem też są wszystko rządzące i opatrujące, albowiem o wszystkich rzeczach ma staranie, „przenikając wszystko od końca do końca potężnie, a rozrządzając wszystko miluchno pod wagą, liczbą i miarą", wedle nauki Mędrca (Mądr. 11,21). Na wyrażenie tej opatrzności Oblubieńca twego Pismo św. u Zachariasza proroka nie dwie mu oczy przyznawa, ale siedm (Zach. 4,10; Apok. 5,6). Przez co się wyrażają siedm darów, którymi opatruje wybrane swoje, a tudzież wszystkim je zgoła ludziom ofiaruje ku zbawieniu.* (R. 7, 628)

Siedem darów, o których pisze Drużbicki, to: pomoc ciału, odrodzenie i poświęcenie duszy przez łaskę, zachowanie w łasce i prowadzenie do duchowego wzrostu, zbawcza pokuta, sprawiedliwa kara, zachęta dana w Bożych obietnicach, wytrwanie w dobrym prowadzące do wiecznej chwały i zapewniające miejsce w niebie.

Cztery wspomniane tu rozmyślania są momentami, w których dochodzi do największego uwewnętrznienia podejmowanej refleksji. Nad obrazem dominuje słowo, które uniezależnia się od „widzenia" i poniekąd zaczyna je determinować. Centrum pól semantycznych przemieszcza się ku abstrakcyjnym desygnatom, będącym wytworami ludzkiego intelektu, oddalając się tym samym od obrazów, uznawanych konsekwentnie przez Drużbickiego za bardziej pierwotne, bliższe doświadczeniu bezpośredniego obcowania z Bogiem. Jest to o tyle istotne, że po pierwsze „widzenie" jako akt ma ograniczone własności intersubiektywne, gdyż każda jednostka z pierwotnej „wiązki znaczeń" obrazu automatycznie włącza w swój horyzont poznawczy tylko niektóre, więc uniwersalizacja byłaby trudniejsza niż ta dokonująca się przez słowo, a po drugie dlatego, że sam człowiek nie jest wewnętrznie spójny na tyle, by jednolitą wizję zachować w sobie od momentu recepcji aż do ostatecznego zrozumienia. Podczas przemiany w słowo obraz ulega więc pewnej generalizacji, uwspólnieniu, które dokonuje się nie tyle kosztem redukcji zawartego w nim sensu, ile raczej kosztem jego rozdrobnienia i sklasyfikowania w system pojęć. Konsekwencją takiego pojęciowego myślenia jest mimowolne wprowadzenie pluralizmu do sfery utożsamianej dotąd z przestrzenią najwyższej harmonii, Imiona Boże – wywodzące się od poszczególnych przypisywanych Bogu atrybutów, takich jak Dobro, Miłosierdzie, Prawda – są elementem różnicującym i destabilizującym wyobrażenie Najwyższej Istoty. Pisał w traktacie o tychże Imionach Pseudo-Dionizy Areopagita:

> *Imion Boskich z rozróżnieniem używa się nie tylko wtedy, kiedy chodzi o wyrażenie, jak to wyżej powiedziałem, tego, że najczcigodniejsze Osoby w swej doskonałej jedności zachowują swoje właściwe bytowanie, ale też i wtedy, kiedy trzeba zaznaczyć, że w wiecznym rodzeniu nie wszystko jest koniecznie wzajemne. Tak Ojciec jest jedy-*

nym źródłem substancjonalnym Boskości; a Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem; i język święty niezmiennie przypisuje każdej z Osób jej odnośne właściwości. [...] Ale trzeba też nazwać różnicą w Bogu dzieła, które On czyni w swojej płodnej dobroci, bo, chociaż jedność pozostaje nienaruszona, ukrywa się wszakże pod rozlicznymi postaciami[31].

U początków swego dzieła mistyk podkreśla więc, że motywująca powstanie traktatu obserwacja *różnicy w Bogu* jest w swej istocie konstrukcją *stricte* intelektualną, językową, posłużenie się tą kategorią ma charakter praktyczny, winna ona unaocznić działanie ukrytych mechanizmów poznania. Zastrzega, że destabilizacja, którą do dyskursu wprowadza pojęcie różnicy, jest tylko tymczasowa i służy jako podstawa do wyabstrahowania idei harmonii wyższej, stojącej ponad relacjami komplementarności i interakcji, a asynchroniczność zostanie wyeliminowana, kiedy dokona się przekroczenie ograniczeń narzucanych rozumowi przez czas i refleksja skupi się wokół esencjonalności, co istotnie dokonuje się pod koniec traktatu:

Jeśliby ktoś chciał nazwać równością to, co Pismo nazywa tożsamością i sprawiedliwością, to należałoby powiedzieć, że istnieje w Bogu równość nie tylko dlatego, że jest pojedynczy i nieruchomy, ale też dlatego, że się skłania do wszystkich rzeczy i jednakowo je przenika; a ponieważ jest najwyższym sprawcą esencjonalnej równości, sprawia, że wszystkie jestestwa wpływają jedno na drugie w stałej harmonii i uczestniczą w Nim stosownie do przyrodzonej swej zdolności i otrzymują dary Boże według swej odnośnej zasługi[32].

W podobnym duchu prowadzi rozważania ojciec Drużbicki. Kiedy jednak dokonać się ma i u niego ostateczne przekroczenie granicy słowa, proces staje się dużo bardziej skomplikowany. U Dionizego słowo jest czystym pojęciem i tylko pojęciem, na usługach filozoficznego dyskursu, bez ontologicznych konsekwencji. Otarcie się o byt stanowi etap ostatni. Dla Drużbickiego emocjonalne i temporalne uwikłanie języka okazuje się dużo silniejsze, słowo ma status samodzielnego bytu, żywej tkanki dwutorowo przewodzącej sensy, bo jedynie realne istnienie, esencja, może stanowić przekaźnik znaczeń, które w nim ewoluują, ulegają – jak omawiana *mądrość* – „przestrzennym" poszerzeniom i jednoczesnym zagęszczeniom, fragmentaryzacjom, rozpadom. Refleksja więc cały czas drąży samo *esse*, implikuje bezpośrednio jego przemiany i w końcu – przekroczenie.

W niektórych momentach dostrzec można dość wyraźne zakłócenia, jakie w komunikacyjnej funkcji języka wywołuje realizacja dominujących często w tym tekście funkcji poznawczych. Słowo chłonie znaczenia, przekształca je, wchodzi w bezpośrednie relacje z obrazem, lecz – jako odrębny byt o ostrych

---

[31] Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, przeł. E. Bułhak, Lublin 1995, s. 14-15.
[32] Tamże, s. 75.

granicach – jest przy tym bardzo szczelne, przez co główną trudność stanowi uwolnienie wzbierających w nim sensów. Jest to problem zasadniczy, zważywszy szczególnie na cel, w którym rozważania sformułowano. Rola duchowego przewodnika wymaga wszak skupienia komunikacyjnych starań na osobie odbiorcy, maksymalnego wykorzystania tego, co zarówno w doświadczeniu, jak i języku, wspólne jest obu stronom. Tymczasem jest w słowie jakiś próg, o który refleksja się potyka, ilekroć pojęcie ze sfery ducha przejęte i przekształcone już, uformowane przez słowo, trafić ma z powrotem, w kształcie przez rozum nadanym, w obszar „wspólny", w rzeczywistość intersubiektywną, szczególnie zaś w horyzont *praxis*. Z największym trudem dokonuje się niemal zawsze to przejście, kosztem często niezgrabnych dość uproszczeń, intelektualnie nieprzystających do reszty tekstu. Charakterystyczny jest fakt, że to zwykle ostatnie akapity – pełniące rolę przeważnie konkretnych pouczeń – nie unoszą gatunkowego ciężaru rozmyślań. Konstruowane są na zasadzie dość powierzchownych analogii do obrazów z akapitu poprzedniego lub niewyszukanych antytez.

Zauważyć to można choćby w *Rozmyślaniu 8.* na granicy dwóch części ostatniego, trzeciego, punktu:

> *Ciała świętych niektórych po śmierci wonne były i lilie z nich wyrastały. Namilszego twego Ciało napełnia wszystko niebo wonnością niewypowiedzianą.*
>
> *O by żeś poczuła co pachnie w niebie, wszystko-ć by śmierdziało na ziemi.* (R. 8, 630)

Podobnie i w *Rozmyślaniu 22. O imieniu Oblubieńcowym* zarysowuje się różnica rejestrów stylistycznych oraz pewna trywializacja treści, przejście od głębokiej myśli chrystologicznej do niezbyt wyrafinowanej jednozdaniowej deklaracji:

> *Twój Oblubieniec tak dalece się w tym imieniu kochał, iż też pod nim chciał umrzeć na krzyżu, i lubo to Żydzi czytając on napis krzyżowy: „Jezus Nazareński Król Żydowski", chcieli go znieść koniecznie, brzydząc się Jezusem, atoli tak Bóg sercu Piłatowe sprawił, iż im odpowiedział: „Com napisał, tom napisał" (J. 19,22).*
>
> *I ja-ć też nie chcę ani żyć, ani umierać, tylko pod tym imieniem…* (R. 22, 648)

Z rzadka ma również miejsce i taka sytuacja, w której autor w ogóle unika „otwarcia" słowa na świat – przeciwnie, w sferę czy to symbolu-obrazu, czy symbolu językowego, wciągnięty zostaje sam podmiot wypowiedzi. Tak dzieje się między innymi w *Rozmyślaniu 11. Ręce Oblubieńca złote, pełne hijacyntów*, zakończonym następującą myślą:

> *A ja niech też będę w ręce Twojej, tak upojnym hijacyntem, abym nie wypadła. Chcę się trzymać rozumem i afektem ręki Twojej. Nie dam się grzechowi powszechnemu ruszyć, daleko mniej wyrwać śmiertelnemu. Tylko dodawaj łaski, Namilszy mój, a bądź twierdzą i fundamentem moim w świętej łasce Twojej*. (R. 11, 634)

Przyczyną bezpośrednią tych dysproporcji może być dość szczególne w tekście i wizji Drużbickiego rozmieszczenie obszarów estetyki i anestetyki. W ostatnich dekadach te pojęcia chętnie używane są w humanistyce do charakterystyki ogólnej myśli i literatury chrześcijańskiej, zwłaszcza bliskiej nurtom mistycznym, jako terminy poręczne szczególnie w ukazywaniu kulturowych i mentalnościowych różnic między epokami dawnymi a współczesnością[33]. W *Rozmyślaniach sandomierskich* warto bardziej precyzyjnie przeanalizować wzajemny stosunek tej pary, niekoniecznie opozycyjnych wobec siebie, kategorii.

Estetyka to wszystko, co w rzeczywistości tekstowej i pozatekstowej wiąże się ze zmysłowością, z doznawaniem, emocjonalnością, wrażliwością, jest ona ogromnym obszarem kulturowym, wchłaniającym częściowo także etykę. Anestetyka to zaś brak doznań motywowany czy to niedorastaniem, niezdolnością do okazania emocji, czy to świadomym, wypracowanym ich przekroczeniem, czy w końcu swego rodzaju obojętnością, koncentracją duchowych sił na innych aspektach świata. Stanowi wewnętrzną i zewnętrzną granicę estetyki[34].

U Drużbickiego domeną estetyki jest słowo. Przestrzeń językowa przekształca się z właściwą sobie dynamiką. To ona skupia wysiłki poznawcze człowieka, jest bardziej plastyczna, podatna na zmiany spowodowane wahaniami w sferze myśli czy sumienia. W niej odzwierciedla się aktywność intelektu, poznawczy niepokój, ale i całe spektrum doświadczeń zmysłowych, odsuwanych z przestrzeni życia praktycznego, ze sfery czynu. *Praxis* natomiast, paradoksalnie, odznacza się stałością, jądrem wszelkich działań jest bezruch, niewzruszona jedność. Stąd też, ilekroć autor poszukuje przełożenia dla swych rozważań w życiowej praktyce, tylekroć uderza w ton kategoryczny, niejednokrotnie wręcz ociera się o schemat, mocno ugruntowany w chrześcijańskiej świadomości.

Taka „podwójna" struktura myślenia o świecie powtarza się regularnie w pismach chrześcijańskich filozofów, szczególnie zaś tych, którym bliska była mistyka. Najdobitniejszym przykładem jest Eckhart, w którego rozważaniach pojawia się wspomniane tu już *odosobnienie*, będące bodaj apogeum anestezy. W najdoskonalszej swej postaci jest ono własnością samego Boga:

> *Wiedzieć też powinieneś, że w tym nieporuszonym odosobnieniu Bóg trwał od wieków i trwa nadal. A kiedy stwarzał niebo i ziemię, Jego nieporuszone odosobnienie dotknęło to tak mało, jakby się nigdy nie pojawiło żadne stworzenie. Powiem więcej: wszystkie modlitwy i dobre uczynki, które by człowiek popełnił w doczesności, tak mało poruszają Boże odosobnienie, jakby ani jedno z nich nie zaistniało w czasie.*

---

[33] Zob. np. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 520-546. Pisali o tym również m.in. Odo Marquad (*Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989) oraz Jean-François Lyotard (*Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986).

[34] Por. W. Welsch, dz. cyt., *passim*.

Boga nigdy nie czynią one łaskawszym lub przychylniejszym dla człowieka i jest tak, jakby on nie odmówił ani jednej modlitwy i nie spełnił ani jednego uczynku. Powiem dalej: kiedy Syn w Bóstwie miał się stać człowiekiem i stał się nim, a następnie wycierpiał mękę, wszystko to tak mało dotknęło nieporuszone odosobnienie Boga, jakby się nigdy nie stał człowiekiem[35].

Próby osiągnięcia takiego *odosobnienia* upodabniają człowieka do Boga, warunkiem jest jednak wyrzeczenie się wszelkich doznań i działań, nawet tak nabożnych, jak modlitwa:

Zapytam z kolei: jaka jest modlitwa serca odosobnionego? I dam na to następującą odpowiedź: Czystość odosobniona modlić się nie może, bo kto się modli, ten czegoś od Boga pragnie – żeby mu coś dał, albo go czegoś pozbawił. A serce odosobnione niczego nie pragnie, niczego też nie ma, co chciałoby stracić. Dlatego też nie wydobywa się zeń żadna modlitwa[36].

Jak ogromną siłę i zasięg ma w chrześcijaństwie takie skrajnie spolaryzowane myślenie, dowodzi fakt, że przetrwało ono niemal w czystej i przede wszystkim żywej formie do dziś. W 1942 roku w *Liście do pewnego zakonnika* Weil zanotowała:

Ze słów: „Bądźcie i wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski", które następują zaraz po słowach: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych", wynika inna nauka, która nigdzie, o ile wiem, nie została rozwinięta. Chrystus wymienia bowiem jako najważniejszą cechę sprawiedliwości Boga to, na co wskazuje się zawsze (na przykład Hiob), oskarżając Go o niesprawiedliwość, czyli to, że sprzyja On bez różnicy dobrym i złym.

W nauczaniu Chrystusa musiało występować pojęcie pewnej cnoty obojętności, podobnej do tego, co można znaleźć w greckim stoicyzmie i myśli hinduskiej[37].

Podobnie, jak zło – pisze dalej – tak i dobro, w postaci łaski, wylewa Bóg na wszystkich jednakowo, nie *jak kapryśny władca*, na kilku wybranych, a od człowieka tylko zależy, czy i ile z tego przyjmie. U Weil odnajdujemy też jedną z trafniejszych wykładni – choć ze wschodnich analogii wywiedzioną – chrześcijańskiej dążności do anestetyki:

Ja jestem Drogą.
Tao, niedziałające działanie – to równoznaczna postać. […] Opróżnić siebie ze swojej fałszywej boskości, bezwarunkowo ulec ludzkiej nędzy. Uległość, akceptacja i nieredukowalna gorycz[38].

---

[35] Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 155.
[36] Tamże, s. 160.
[37] S. Weil, *List do pewnego pasterza*, w: *Dzieła*, Poznań 2004, s. 912.
[38] *Eadem*, *Zeszyt VI*, w: *Dzieła*, s. 816-817.

Z drugiej strony w przeważającej części ci sami myśliciele, którzy próbowali wznieść się ponad czucie, zanurzeni byli w doznaniach estetycznych, rozumianych jako działania emocjonalne, zmysłowe. Asceza – wbrew pewnym, być może nawet „wizualnym", skojarzeniom – nie wiąże się bynajmniej z anestezą, lecz sens jej leży w uruchomieniu doznań cielesnych, poprzez świadomy gwałt na własnej fizyczności, poprzez wywieranie bólu czy prowokowanie jakiegoś niekoniecznego braku i łączenie się przez tak wytworzoną emocję z Bogiem cierpiącym. Kiedy dochodzi się do etapu zobojętnienia na ból albo przyzwyczajenia do braku, wtedy wkracza się w rejony anestezy, w których asceza traci jakąkolwiek rację bytu.

Ascetą był też Drużbicki, mimo że nie wymagały tego odeń jezuickie statuty zakonne, praktykował wiele wewnętrznych i zewnętrznych umartwień. Ciekawą uwagę na ten temat odnotowuje Krzyszkowski:

> *Drużbicki zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne umartwienia praktykował w stopniu heroicznym. Dopiero po jego śmierci odnaleziono kalendarzyk jego bardzo bolesnych «obumierań» codziennych, cotygodniowych i «odświętnych» oraz jego narzędzia pokutnicze. Karol Estreicher, wielce zasłużony twórca „Bibliografii Polskiej", po przeczytaniu rejestru umartwień O. Drużbickiego, zamieszczonego w „Wiernej życia W. X. Kaspra Dr. Relacji" tak dosłownie sformułował swój pogląd: «Jeżeli to istotnie czynił (O. Drużbicki), świadczyłoby to tylko o obłędzie fanatyzmu religijnego, a wcale nie – o świętości... jak to wyobrażał sobie autor»*[39].

Ślady tej ascezy w tekście *Rozmyślań* są obecne. Zaznaczyć jednak trzeba najpierw, że, szczególnie w tym typie literackiej wypowiedzi, poetyka ascezy z tak zwaną poetyką ascetyczną niewiele ma wspólnego, nie wyróżnia się bynajmniej oszczędnością i umiarem, lecz właśnie gorączkowością, nierównością i emocjonalnością stylu. Wymiar ascetyczny jest w tym przypadku tożsamy z wymiarem estetycznym, emocjonalnym, zmysłowym, z obecnością obrazów, grą wyobraźni, gęstością, nieregularnością metafor, asymetriami słów. Tam, gdzie energia wyrazów słabnie, gdzie ustaje w nich ten wewnętrzny ruch, funkcja rozprowadzania wielokierunkowych sensów analogiczna do fizycznej własności przewodzenia poprzez przyjemność i ból emocji przez z religijnego punktu widzenia obserwowane ciało, w którym skupiają się próby oddziaływania człowieka na Boga i Boga na człowieka, będące nośnikiem emocjonalnego dialogu, w tym właśnie miejscu zagaśnięcia wymiany sensów zaczyna się sfera *anaisthesis*.

W taki sposób pisali i Weil, i Eckhart, i służący Eckhartowi za wielki autorytet w wielu kwestiach Pseudo-Dionizy, i Orygenes, i św. Augustyn, podążający za osiągnięciami Platona. To Platon był w kulturze europejskiej pierwszym myślicielem, który dał pozareligijną, filozoficznie umotywowaną i przynajmniej

---

[39] Ks. J. Krzyszkowski, dz. cyt., s. 584.

w dużej części świadomą i zamierzoną podwójną estetyczno-anestetyczną konstrukcję. Kluczem do tego była oczywiście jego dualistyczna koncepcja stworzenia, złożonego z czystych, niezmiennych idei i niedoskonałej rzeczywistości zmysłowej. Jednak już wzajemny układ tych światów stanowi kwestię znacznie bardziej złożoną, linia graniczna, choć wyraźna i ostra, jest kręta i w różnych przestrzeniach różnie przebiega, nie będąc bynajmniej prostą poziomą kreską, jak horyzont odcinającą niebo od ziemi. Szczególnie uwidacznia się to w *Dialogach*, nie tyle może nawet w treściowych detalach, które trudno podzielić na pochodzące od samego Platona oraz będące rzeczywistymi elementami biografii i myśli Sokratesa, ile w ogólnym sposobie ich budowy, który jest bez wątpienia pomysłem piszącego. Aspektem najistotniejszym jest tu charakterystyczne dla tego cyklu tekstów eksponowanie konkretnego celu każdej z dyskusji i narracyjna obudowa wokół tego celu tworzona, uwydatniająca odrębność i doskonałość substancji dyskutowanego pojęcia, ku którego rozszyfrowaniu zmierzają uczestnicy sporu. Cel ten zajmuje w tekście „miejsce bezpieczne", poza kształtowanymi indywidualnymi przemyśleniami i emocjami poglądami uczestników dysput, pozostaje niepodważony, waga jego nie bywa kwestionowana. Jego znaczenie podkreślone zostaje wyjątkowo mocno w *Fajdrosie*:

> *Jeśli mu [piszącemu lub przemawiającemu] w tej robocie przyświeca znajomość prawdy i jeśli potrafi w danym razie istotnie bronić tego, co napisał, i nieraz w tej obronie pokazać, że nic niewarte to, co napisał, ten nie zasługuje na nazwę wziętą od lichej roboty, ale od tego, co mu jako cel w robocie świeciło*[40].

Związując trwale anestetykę z kategorią celu, Platon jako pierwszy wprowadził ją do centrum istniejącej kultury. Podkreślał wprawdzie transcendencję celu względem aktu, jednak wiązał je dość sztywną zależnością przyczynowo-skutkową, w której cel jest czymś pierwotnym, a akt niedoskonałą odpowiedzią nań. Niektóre akty i refleksje, te najbardziej zbliżone do doskonałości, mogą wszelako zostać poczytane za przejawy idei-celu w świecie stworzonym. Uznanie istnienia takich rozsianych w kulturowym organizmie punktów jest akceptacją obecnych w niej miejsc „niewrażliwych", rejonów emocjonalnie pustych, a przez to pozbawionych wszelkiego ruchu. Osobą, która w *Dialogach* takie miejsca odsłania, jest, rzecz jasna, Sokrates. Obdarzony najwyższą świadomością, charakteryzujący się niewątpliwą cnotą i wyposażony w logiczne narzędzia majeutyki i elenktyki filozof jako jedyny po burzliwej intelektualnej drodze potrafi uspokoić słowa, zawrzeć w nich także bezruch i stałość. On jeden może odsłonić materię celu, wokół którego inni nabożnie, z namaszczeniem, acz zupełnie bezowocnie, krążą. Oni wszyscy błądzą po bezdrożach estetyki – co dodatkowo Pla-

---

[40] Platon, *Fajdros*, w: *Dialogi*, Gdańsk, cop. 2000, s. 36, wersja on-line: http://www.scribd.com /doc/2061138/Platon-Dialogi [dostęp: 19.04.2010].

ton podkreśla, przydając kwiecistości stylowi ich mów – on surową, konkretną, krystalicznie przejrzystą ironią wdziera się do rdzenia anestetyki.

IV. CZASY NADWRAŻLIWE

Ta gra, ciągłe przenikanie się obszarów wrażliwości z obszarami emocjonalnie pustymi, ściśle wiąże się z jedną jeszcze kwestią – tylko na pozór czysto gramatyczną – z kategorią czasu, czy może lepiej: czasów, którymi posługuje się w swych rozważaniach Drużbicki. Charakterystyczne dla tego tekstu jest zupełne, prawie bezwiedne, naturalne dla autora, zgodne z rytmem jego myślenia przemieszanie perspektyw czasowych. Nieraz w jednym punkcie kaznodzieja potrafi kilkakrotnie zmienić kąt widzenia – formy teraźniejsze, przyszłe i przeszłe, a ponadto odmieniane przez różne tryby i aspekty, stosowane są tu niemal zamiennie, synonimicznie. Przykładem część druga *Rozmyślania 22.*, w której podstawienia te dokonują się ze szczególną intensywnością i są też bardziej niż gdzie indziej istotne dla wymowy tekstu:

> *Punkt 2. Uważ, że to Imię biorąc, Oblubieniec twój ranę srogą na ciele swoim niewinnym podjął, co uważając prorok Izajasz mówił: „Nazową Cię imieniem nowym, które usta Pana mianowały" (Iz. 62,2). A drudzy czytają: „Które usta Pańskie przedziurkowały".*
>
> *Piękną ku masz naukę, oblubienico, abyś wiedziała, że Zbawienia, którego się spodziewasz od Jezusa, nie otrzymasz bez boleści i utrapienia, tak dalece, iż natenczas dopiero masz ruszyć sobie dobrze, gdyć piętna i cechy krzyżowe poczną smakować i gdy blizny Jezusowe z Pawłem św. na ciele swoim nosić poczniesz (por. Gal. 6,17), którymi byś wyznawała, żeś już więcej nie jest twoją, ale Chrystusa Jezusa, który cię zbawił i krwią swoją odkupił, abyś Mu była wieczną służebnicą.*
>
> *Ponieważ tego po mnie wyciągasz, Ukochany mój, a też już odkąd chcę doskonalej umartwienie Twoje na ciele moim nosić (por. 2 Kor. 4,10) „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal 2,20).* (R. 22, 648)

Pokrótce sytuację temporalną w tej wypowiedzi można by zrekonstruować w ten sposób: Najpierw mowa o przeszłości, o fakcie z Historii Zbawienia. Uzasadnia się fakt ów w dwuwarstwowej konstrukcji przytoczonego w czasie przeszłym (*mówił*) proroctwa Izajasza, które samo w sobie jest już złączeniem dwóch perspektyw: przyszłej (*nazową*) i zaprzeszłej (z punktu widzenia współczesnego Drużbickiemu odbiorcy; dla Proroka po prostu przeszłej). Dalej znów teraźniejszość – tym razem nieuwikłana już w podsystemy mowy zależnej i niezależnej, ale z kolei złączona spójnikiem celu z przyszłością. Na koniec odwrócenie perspektywy: implikowana trybem przypuszczającym przyszłość (*byś wyznawała*) przechodzi w „teraz" – nieoznaczające jednej chwili, lecz odwołujące się do permanentnego stanu, do określenia istoty rzeczy (*żeś już więcej nie jest twoją, ale Chrystusa Jezusa*).

Jeśli weźmie się pod uwagę dzieje i kształt naszej kultury oraz charakter religijnego myślenia, nie powinno się to wydać szczególnie niezwykłe. Wszak pisał Eliade bardzo wnikliwie i przekonująco o stałym dla wszystkich religii ujęciu czasu, o możliwościach jego aktualizacji, o jego nieograniczonej elastyczności i samostanowieniu. Warto przypomnieć fragment ważnego eseju *Czas święty i mity*:

> *Uderza nas przede wszystkim jedna zasadnicza różnica między dwoma rodzajami czasu. Czas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że z w istocie swej jest to uobecniony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku". Religijne uczestniczenie w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, reaktualizowany przez owo święto. Czas sakralny daje się więc bez końca odzyskiwać, bez końca powtarzać. Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że czas ten nie płynie, że nie stanowi nieodwracalnego trwania. Jest to czas* par excellence *ontologiczny, parmenidejski, zawsze tożsamy z samym sobą, nie zmienia się ani nie wyczerpuje*[41].

Jest to spostrzeżenie kluczowe, odnotowane przez Eliadego zjawisko stanowi podstawę i sankcjonuje wszelkie inne próby filozofowania o czasie w religijnych kontekstach, jednakże przez swój uniwersalistyczny charakter nie może dać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wszystkie te przemiany czasu zwykłego w sakralny zachodzą w ludzkiej myśli i świadomości. Szczegółowa analiza możliwa jest tylko w badaniach zakrojonych na mniejszą skalę.

Jeśli chodzi o tekst Drużbickiego, istotne byłoby rozróżnienie – na kształt tego, które czynili XX-wieczni badacze narracji[42] – między stosowanymi przezeń w dość charakterystycznych i odmiennych kontekstach *praeteritum* i *praesens historicum*, traktowanymi bardziej niż jako kategorie gramatyczne, jako klasyfikacje z zakresu historiozofii. Do *praesens historicum* – przeszłości „otwartej", kształtującej i wciąż jeszcze kształtowanej przez myśl – dość wyraziście przynależą wszystkie fakty z jednostkowego życia duchowego oraz – w dużej części – wtrącenia hagiograficzne. *Praeteritum* obejmuje wszelkie przytoczenia biblijnych zdarzeń, jest kategorią nieprzekształcalną, nieodwracalną, „dogmatyczną", przestrzeganą szczególnie w początkach kolejnych rozmyślań, kiedy kaznodzieja usiłuje – jak była mowa w poprzednich rozdziałach – wprowadzać treści maksymalnie zobiektywizowane, bez autorskiej ingerencji.

---

[41] M. Eliade, *Czas święty i mity*, w: *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 86-87.

[42] Początków szczególnego powodzenia w teorii literatury takiego rozróżnienia należałoby się dopatrywać zapewne w pracach Michaiła Bachtina, który uczynił je jednym z podstawowych elementów swojej teorii powieści. Zob. np. M. Bachtin, *Epos a powieść*, „Pamiętnik Literacki" 1970, z. 3, s. 203-230.

Na pierwszy rzut oka widać jednak, że nawet w tych fragmentach funkcje *praeteritum* są silnie zakłócone. I nie chodzi tu tylko o fakt, że Biblia pisana jest z myślą o tym, by wpłynąć na zdarzenia i postawy ludzi, a więc w oczywisty sposób nie może pozostać dziełem całkowicie zamkniętym, lecz żywym – to bowiem wpisuje się w tok zależności przyczynowo-skutkowych, z których i tak przeszłości-*praeteritum* wyłączyć nie sposób. Problem leży w tym, że *praeteritum* jest sferą przeszłości monumentalnej, nieprzeżywanej, podczas gdy u Drużbickiego to, co do niej intencjonalnie przynależy, ściśle wiąże się z emocją, staje się jej zalążkiem, właściwie to częściej nawet emocja niż przyczynowa logika jest łącznikiem między sytuacją minioną i obecną. Poprzez emocję wciągnięte zostaje w rejony estetyki to, co pierwotnie było dziedziną anestetyki, jak w mitach, także tych biblijnych, posługujących się systemem arbitralnych rozstrzygnięć. Wrażliwość religijna jest tu tym, co przesuwa znaczenia, aktualizuje przeszłość, uniemożliwia poprowadzenie jakiejkolwiek skończonej narracji, jakiegokolwiek domkniętego obiegu czasu. To, co gotowe, pełne, ukształtowane paradoksalnie zostaje w tym modelu przeniesione do przyszłości. Tak urzeczywistnia się platońskie myślenie teleologiczne. W rezultacie doskonałość – pojmowana jako czysta *anaisthesis* – całkowicie zamyka się w pojęciu celu, który jako jedyny, będąc zawsze samą potencją, zdolny jest w nienaruszonym stanie przechować Pełnię. W analizowanym fragmencie *Rozmyślań* spojrzenie takie ujawnia się przede wszystkim w ostatnim zdaniu:

> *Ponieważ tego po mnie wyciągasz, Ukochany mój, a też już odkąd chcę doskonalej umartwienie Twoje na ciele moim nosić (por. 2 Kor. 4,10), „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal. 2,20).* (R. 22, 648)

Dochodzi tu do głosu – co ważne – ściśle związana z obrazem przyszłości sfera życzeniowości, obietnicy, postanowienia bardzo charakterystyczna dla zakończeń poszczególnych części, w których niezmiennie nad biblijną egzegezą oraz zachętą do introspekcji dominuje jakaś wyobraźnia doskonałości. Oto kilka przykładów takich podsumowań:

> *O by żem ja też naśmiewiskiem u świata a niewinną przed Bogiem była. Szydź kto chce ze mnie, byle się to Bogu podobało, z czego szydzą.* (R. 3, 623)
>
> *Staraj się, abyś nieśmiertelnie rosła, aby to wszystko, co myślisz, mówisz, nieśmiertelne było, a przykładem dobrym innych budując napełniaj wonnymi cnotami to ziemskie niebo.* (R. 14, 637)
>
> *W nagrodę takiego znieważenia, oddaj się za snopeczek mirry Miłemu twemu, abyś sobie innego miejsca do mieszkania nie obierała, jeno piersi Jego, a te zbite, skrwawione, przebodzone. Tam odpoczynek twój na wieki.* (R. 24, 651)

Wspólną ich cechą, obok istotnego wychylenia myśli ku przyszłości i związania z tą sferą czystych idei, jest wyłączenie jej z pola moralnego osądu, co więcej – z pola aksjologii. Jest między przyszłością a teraźniejszością wyraźna

nieciągłość, spowodowana niemożnością jednakowego ich wartościowania. Intuicyjnie mówca stawia w hierarchii ważności „przyszłość wyobrażoną" przed teraźniejszością, dokonuje nawet prób odwrócenia czasowego porządku i kształtowania według jej reguł „teraz". Wprowadzenie kategorii czasowości rozbija spójną wizję, konstruowaną na kształt koncepcji Platona, nadwątla jej ontologiczne podstawy. Rodzi się niemożliwe do uniknięcia i rozstrzygnięcia pytanie o „pierwszość". Skoro idee są domeną przyszłości, zawierają się w celu, to w jakim kierunku przebiegać ma tak podkreślane przez greckiego filozofa naśladownictwo – od tego, co nigdy nieurzeczywistnione, zawsze potencjalne, do tego, co ma moc się zmaterializować? Ma zachodzić wstecz – od rzeczy przyszłych do obecnych?

Drużbicki wyczuwa rozciągającą się między tymi dwiema perspektywami – przeszłością i teraźniejszością – chłodną równoległość, ich niemożliwe do opanowania zupełnie niezależne rozrastanie się, osobne narastanie wewnątrz człowieka dwóch różnych czasów. Znamienne, że stosunkowo rzadko posługuje się jednak pojęciem wieczności, a więc nie podejmuje zdecydowanych prób rozstrzygnięcia wynikających problemów poprzez wprowadzenie kategorii uniwersalizujących, zacierających temporalne różnice. Właściwsza jego spojrzeniu byłaby swoista „chwilowość" – choć i jej bezpośredniej, dosłownej wykładni próżno w *Rozmyślaniach* szukać. Świadczyć może o niej przede wszystkim częste rozdrabnianie procesualnego ujęcia dobra, nierzadkie konkretyzacje rozważanych treści, „punktowe" przedstawienie etapów na drodze do doskonałości, jak w *Rozmyślaniu 14.*, gdzie następuje ważna refleksja:

> *Namilszy twój wyrósł w tak wysokie drzewo, że jest Bogiem i człowiekiem. I wedle człowieczeństwa ma takie łaski, którymi wszystkie łaski wszystkich świętych w kupę zebrane przechodzi. To drzewo, choć dla ciebie od śmierci podcięte było, aleć już więcej nie umiera. [...] O by żeś i ty, oblubienico Chrystusowa, tak wyrosła, jako pragnie Oblubieniec. Możesz każdej minuty róść, bo i najmniejsza myśl dobra jest wzrostem twoim.* (R. 14, 637)

Dwie kwestie są tu szczególnie istotne. Pierwsza to kondensacja esencji pojęcia w jednym punkcie – w pojedynczej, ulotnej myśli. Druga – bardziej doniosła – to przypisanie samemu Bogu pewnej nieciągłości, próba ujęcia Jego Bytu poprzez bardzo historycznie rozumianą „zdarzeniowość". Nie pozostaje to bynajmniej w sprzeczności z silnie obecną w tekście wizją Boga jako jedności, Eckhartiańskiego absolutnego *odosobnienia*. Potwierdza jedynie fakt przelewania się, emanowania pełnej Istoty w substancje czasu i materii, które w konkretnym momencie mogą osiągnąć stan absolutnego wypełnienia i spełnienia we wszystkich swych wymiarach: przeszłym, teraźniejszym i przyszłym. Również sposób rozumienia pojęcia łaski nosi w zapiskach Drużbickiego znamiona takiej „doraźności". Łaska jest Boskim impulsem, reakcją Stwórcy na grzech, mającą

na celu przywrócenie ładu w mikrokosmosie duszy. Autor charakteryzuje ją w duchu bardzo starotestamentowym, niemal zawsze w opozycji do występku czy winy, podobnie, jak ma to miejsce w *Księdze Psalmów*, na którą to zależność sam zresztą wskazuje w *Rozmyślaniu 6.*, mówiąc:

> *Wiem, żem zasłużyła na myśli gniewliwe, bom Cię nieraz rozgniewała. Ale z drugiej strony wiem, iż gniew Twój niedługi, a łaski brzeg nieprzebrany (Ps. 2,10).* (R. 6, 627)

Łaska przynależy tu do sfery estetyczno-emocjonalnej, mocno spolaryzowanej etycznie, stanowi medium w żywym duchowym dialogu między Bogiem a człowiekiem. Dopiero tam, gdzie dochodzi się do pewnego stopnia anestetycznej doskonałości, można podjąć koncepcję augustiańską łaski jako stanu permanentnego. Drużbicki czyni to tylko raz, na początku, w trzecim rozmyślaniu:

> *Niech się o tobie iszczą pieśni prorockie: „Nazarejczykowie bielsi nad śnieg, nad mleko i nad szafir piękniejsi" (Tren 4,7), bo mleko czernieje, i śnieg w czarną wodę obrócić się może, a dusza nabożna ma od Oblubieńca wiecznej białości nabywać, to jest łaski nieodmiennej.* (R. 3, 623)

Posunięcie tej refleksji o krok w stronę absolutnej, niezmiennej doskonałości, w stronę ukrytego, nieruchomego, z góry określonego ładu, tkwiącego u podstaw dynamicznej rzeczywistości, prowadziłoby do spojrzenia charakterystycznego dla św. Augustyna, definiowanego w pojęciach *wybrania* i *przeznaczenia*, jak w późnym traktacie *Dar wytrwania*, gdzie biskup Hippony przekonywał:

> *Przeznaczenie świętych na tym, a nie na czym innym polega, że jest uprzednią wiedzą Boga o Jego dobrodziejstwach i przygotowaniu ich, dzięki czemu na pewno dostępują wyzwolenia ci, którzy otrzymują to wyzwolenie*[43].

Nawiązując do rozważań wokół Platońskich *Dialogów*, można by stwierdzić, że w augustianizmie płaszczyzna „przekroju", ta, na której można obserwować przenikanie się estetyki z anestetyką, przebiega poziomo, różnica jest w ludziach – wybranych i niewybranych przez Boga. Drużbicki obiera inną drogę. Zrekonstruowana na podstawie *Rozmyślań sandomierskich* płaszczyzna jest płaszczyzną pionową – odciskają się na niej kolejne chwile naznaczone lub nie emocją Boską.

W Platońskie ramy ujęte przeświadczenia Drużbickiego są zaskakująco spójne z tym, co właściwe starotestamentalnej mentalności człowieka, znajdującej wyraz w samym języku hebrajskim. Język ten operuje trzema pojęciami oznaczającymi czas. Wszystkie wydarzenia są niepowtarzalne, każda intencja Jahwe jest wyjątkowa, Jego zamiary uobecniają się w *'et* – czasie bieżącym, określającym współrzędne historyczne. Czas *'ōlām* to czas przekraczający ludzkie

---

[43] Św. Augustyn, *Dar wytrwania*, w: *Traktaty o łasce*, przeł. i oprac. Wacław Eborowicz, Poznań 1970, „Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu", t. 27, s. 360.

wyobrażenia, odnosi się do nieokreślonych przestrzeni przeszłości i przyszłości, jest najwyższym czasem Boga. Wreszcie *moed* – czas ustalony, przeznaczony na wydarzenie specyficzne, na przykład święto[44]. *Moed* „wdziera się" w linearną, pionową strukturę *'et*, biegnącego od stworzenia świata do jego końca, jako refleks niewzruszonej doskonałości wmieszany w dziedzinę historii przeżywanej, poddanej sferze emocjonalności.

*

Refleksja nad starotestamentalnymi elementami tożsamości człowieka – takiego, jakim widzi go z perspektywy XVII-wiecznego Kościoła Drużbicki – odsłoniłaby zapewne wiele więcej takich, a być może bardziej doniosłych, zbieżności podstaw myśli chrześcijańskiej, mającej w judaizmie swe źródła i inspiracje, z podstawami europejskiej filozofii, dla której niemałe zasługi położył Platon. Trudno tak naprawdę jednoznacznie rozstrzygnąć, ile z tych możliwych do wskazania choćby w *Rozmyślaniach sandomierskich* analogii do platonizmu i zbudowanego na wynikających zeń założeniach neoplatonizmu jest świadomym wyborem autora, a ile zostało mu niejako narzucone w samej formule chrześcijaństwa, w strukturach religijnego języka, i dalej z kolei – ile z tych wpisanych w chrześcijaństwo podobieństw ono samo rzeczywiście świadomie z platonizmu zaczerpnęło, a ile należy po prostu do jego cech immanentnych, czy to przypadkowo, czy też ze względu na pewne uniwersalne cechy i dążenia ludzkiego umysłu, uwikłanych w filozoficzne zbieżności z systemem stworzonym przez greckiego mędrca. Jest to kwestia fascynująca, choć chyba niewyjaśnialna[45]. Skoro jednak w kulturowym *texte général* – w sposób zaplanowany lub nie – zjawiska te łączą się w czytelny dość system alegacji i napięć (koncentrując się na tych pierwszych, bezceremonialnie kwitował wręcz Nietzsche, że chrześcijaństwo to platonizm dla ludu), warto interpretacyjnie zależności owe wykorzystywać, by pogłębić czytanie i rozumienie, by wydobywać z dzieł związanych z każdą z tych dwóch potężnych tradycji niedostrzeżone wcześniej wartości artystyczne i intelektualne, odsłaniać kolejne warstwy sensów.

SUMMARY

The article analyzes *Rozmyślania sandomierskie* (*Sandomierz Meditations*) by Kasper Drużbicki, a 17th century Jesuit. The text, which was probably read out during a monastic retreat, borders

---

[44] Zob. B. Łuczyk-Salamon, *Starotestamentalna tożsamość człowieka współczesnego w ujęciu Jana Pawła II na podstawie drugiego rozdziału encykliki „Fides et ratio"*, w: *Wiara i nauka. Nagrodzone i wyróżnione prace konkursowe*, Kraków 2009, s. 122-123.

[45] Więcej na temat ogólnych związków chrześcijaństwa z platonizmem zobacz, w: W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003.

on homiletics and mystical writing. The author of the present article interprets it through the prism of strongly marked elements of Platonic and Neoplatonic tradition and tries to reconstruct the spiritual, philosophical and linguistic phenomena occurring at the interface of the physical and metaphysical spheres, among others the way symbols function, the shaping of the semantics of words, instability of the category of time, mutual permeation and complementation of the fields of esthetics and anesthetics. There are numerous references to philosophical writings and contemporary contexts within the theory of literature but their purpose is not so much to bring out factographical or historical dependencies or the existence of conscious intertextual references but rather to provide a detailed and multifaceted depiction of the main themes of Drużbicki's work also in an attempt to elicit on these grounds certain general regularities in the history of human thought and religion.

Key words:

Rozmyślania sandomierskie, Kasper Drużbicki, Platonism, Neoplatonism, mysticism, symbol, emanation, phenomenal field, esthetics, anesthetics, sacral time, grace

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

JAROSŁAW MOSKAŁYK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Przewaga idealizmu w życiu i twórczości Melecjusza Smotryckiego

The Dominance of Idealism in the Life and Works of Meletius Smotrytsky

Dzieje Kościoła kijowskiego oprócz obfitujących wydarzeń o charakterze ściśle religijnym, wyznaniowym i teologicznym, łączą się także z wielością wybitnych osobistości, które w istocie te dzieje tworzyły. Jedną z nich jest niewątpliwie Melecjusz Maksym Smotrycki, urodzony w 1578 roku w Smotryczu na Podolu, syn Gerazyma Daniłowicza, rektora słynnej szkoły w Ostrogu. Jako dziecko znanego i powszechnie szanowanego w ówczesnym kijowskim środowisku prawosławnym uczonego, początkowo pobierał edukację w Ostrogu, a następnie w Akademii Wileńskiej. Jednak odbyte studia w tych ośrodkach nie w pełni zaspokajały ambicje naukowe młodego przedstawiciela rodu Smotryckich, stąd postanowił udać się jeszcze na Zachód, by pogłębić swoją wiedzę teoretyczną oraz zdobyć nowe doświadczenie naukowe. W swej podróży do świata zachodniego gościł m.in. na uniwersytetach w Lipsku, Norymberdze i Wittenberdze, gdzie miał możliwość bliższego zapoznania się z teologią protestancką.

Kontakt z teologiczną doktryną protestancką znacząco wpłynął na poglądy Smotryckiego w dziedzinie eklezjologii prawosławnej, które to po powrocie do kraju ok. 1608 roku zaczął rozwijać z ogromną pasją. Z czasem jednak zdecydował, iż właściwym dla jego przyszłej drogi życiowej oraz kariery naukowej będzie wstąpienie do klasztoru. Uczynił to w 1617 roku udając się do prawosławnego zakonu św. Ducha w Wilnie, gdzie niebawem przywdział habit mniszy i przybrał imię Melecjusz. Jego pobyt we wspólnocie zakonnej trwał dosyć krótko, ponieważ już w 1620 roku zostaje konsekrowany na prawosławnego arcybiskupa połockiego przez patriarchę jerozolimskiego Teofana. Był on powołany na urząd wbrew intencji ówczesnych władz polskich oraz z zamiarem kontropozycji wobec istniejącego w Połocku arcybiskupstwa unickiego i jego zwierzchnika Jozafata Kuncewicza. Smotrycki był w tym czasie jedną z osób najbardziej

predestynowanych wśród prawosławnych do działalności polemicznej w Kościele kijowskim, gdyż posiadał dobre przygotowanie merytoryczne, a zarazem cechowała go duża skłonność do konfrontacji międzywyznaniowej. Jego zdecydowanie i bezwzględność w zwalczaniu przeciwnika, którym wówczas był dla niego Kościół kijowski zjednoczony z Rzymem, doprowadziły do zabójczej śmierci arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. Poza tym inicjowanie sporów prawno-teologicznych między stroną prawosławną a katolicką Kościoła kijowskiego rozciągnęło się na długie lata wzajemnej walki i antagonizmów w niegdyś jednej wspólnocie wierzących[1].

Sam Smotrycki przez długi okres prowadzonej polemiki nie odczuwał szczególnego dyskomfortu z tytułu osobistej napaści na stronę przeciwną. Dopiero, gdy w roku 1623 postanowił odbyć podróż do Stambułu i Jerozolimy oraz zapoznać się z tamtejszą kulturą i poglądami na Kościół, wtedy też w jego życiu następuje istotny przełom. Mówiąc wprost, zetknięcie z inną rzeczywistością, dotąd postrzeganą przez Smotryckiego raczej w kategoriach idealnych, spowodowało jego ogromne rozczarowanie i zniechęcenie. Głównym powodem negatywnych wrażeń z wizyty zagranicznej było tu zaskoczenie wyraźnie kalwinizującą postawą ówczesnego patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla Lukarisa († 1638) oraz odejście od wartości tradycyjnych przez miejscowy Kościół prawosławny. Smotrycki absolutnie się z tym nie zgadzał, co więcej, obserwacja zjawiska degradacji prawosławia w tak ważnym centrum do głębi go poruszyła oraz spowodowała zmianę nastawienia wobec katolickiego Kościoła kijowskiego[2]. Teraz zaczął on coraz intensywniej zastanawiać się nad wstąpieniem do wspólnoty kijowskiej zjednoczonej z Rzymem. Ostentacja związana z wymogiem wyrzeczenia się własnych poglądów, która go spotkała na prawosławnym synodzie kijowskim w 1628 roku w pewnym sensie przypieczętowała decyzję Smotryckiego o przejściu na katolicyzm. W 1629 roku papież Urban VIII, uznając jego święcenia, mianuje go tytularnym arcybiskupem hierapolitańskim. Chcąc pozostać nieco na uboczu życia publicznego, a zwłaszcza toczonej polemiki między dwoma

---

[1] Por. W. Urban, *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dyzunity arcybiskupa połockiego w latach 1620-1927. Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku*, „Nasza Przeszłość" 5:1957, s. 133-216; E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, „Wiadomości Kościelne", wyd. Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, 4:1978, nr 4, s. 75.

[2] Smotrycki swoje doświadczenia związane z pobytem w Stambule i Jerozolimie opisuje w dziele *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich* (1628 r.), w którym w dość ostrej formie wypowiada się na temat sytuacji religijnej i duchowej we wschodnim Kościele ortodoksyjnym na Wschodzie. Krytyka pod adresem tamtego prawosławia nie tylko nie mogła wpłynąć na wprowadzenie jakichkolwiek reform w patriarchacie konstantynopolitańskim, ale zapowiadała dla samego Smotryckiego poważne konsekwencje ze strony własnego Kościoła. Stało się to właśnie w 1628 roku na synodzie prawosławnym w Kijowie, kiedy posądzono go o herezje zawarte w publikacji i kazano je odwołać. Ponieważ autor rzekomych nadużyć poglądowych nie bardzo kwapił się do zmiany stanowiska wyrażonego w księdze, stąd postanowiono publicznie ją spalić.

stronami Kościoła kijowskiego, udaje się do wschodniego klasztoru katolickiego w Dermaniu na Wołyniu, gdzie pełni funkcję archimandryty i pozostaje w nim do końca swoich dni, czyli 27 grudnia 1633 roku[3].

I. RZECZYWISTY KONTEKST TWÓRCZY

Zanim dokonamy próby uwiarygodnienia postawy M. Smotryckiego w zakresie indywidualno-wyznaniowym, gdyż ta kwestia nas tutaj najbardziej interesuje, należy wpierw postarać się o właściwe odczytanie jego osoby w kontekście epokowo-twórczym. Z tym bowiem bywają trudności, gdyż różni badacze spuścizny Smotryckiego zbyt często kwalifikują hierarchę kijowskiego według kryterium dwuwyznaniowości. To znaczy dzielą jego życie i twórczość na dwa okresy: przed i po konwersji. I na tej podstawie upatrują w nim niedojrzałego wichrzyciela konfesyjnego albo fanatycznego doktrynera. Tymczasem warto pamiętać, że tego rodzaju postrzeganie Smotryckiego znacznie upraszcza sam proces jego zmagania i przemiany świadomościowo-wyznaniowej. Ponadto sprowadza jego całościowe zaangażowanie w tworzenie tożsamości społeczno-eklezjalnej na Rusi wyłącznie w oparciu o jedną konfesję[4].

Hierarcha bowiem posiadał wyjątkową pozycję społeczną, określoną przez mecenat księcia, członkostwo w bractwach i grupach religijnych oraz znaczący dorobek piśmienniczo-naukowy. To też pozwala zupełnie inaczej spojrzeć na postać Smotryckiego i jego wyrażenie dziejowe. Niewątpliwie Smotrycki ze względu na szeroki kontakt z ówczesnymi środowiskami intelektualnymi był ukształtowany poglądowo na zasadach dyskursu prawosławnego, łacińskiego i protestanckiego. Dzięki swej otwartości poznawczej zdobył solidne podstawy metody retorycznej, czego przykładem może być jego dzieło *Trenos* (1610 r.). Jako żarliwy obrońca wiary prawosławnej w pierwszej fazie twórczości hierarcha dość często korzystał z argumentacji teologicznej protestantów, by tym samym w sposób bardziej wyrafinowany zwalczać kijowskich katolików. Zostaje to uwidocznione najbardziej w *Veryficatia niewinności* (1620 r.) i *Elenchus* (1622 r.). Z kolei, gdy zdecydował się na konwersję do Kościoła zjednoczonego z Rzymem wówczas zaczął równie istotnie czerpać z jezuickiej formy twórczej. Ta zaś w tamtym czasie posługiwała się mistyfikowaną pozycją autorską, co sprzyjało abstrakcyjnemu wyobrażeniu rzeczywistości osobowej lub faktycznej. Określony model iluzji bardzo odpowiadał Smotryckiemu, który zastosowywał choćby w *Apologii peregrynacji* (1628 r.).

---

[3] Por. B. Kuryłas, *Zjedynennija archijepiskopa Meletija Smotryckoho w istorycznomu i psycholohicznomu naswitleni*, Vinnipeg 1962, s. 23-28.

[4] S. Babicz, *Dialektyka recepcji Melecjusza Smotryckiego*, s. 14 (streszczenie doktoratu pt. *Tworczist' Meletija Smotryćkoho u konteksti rannioho ukrajińskoho baroko* – wersja elektroniczna).

Według Sergiusza Babicza, hierarcha kijowski w swym działaniu pisarskim koncentrował się głównie na teorii moralistycznego piękna[5]. Posiadał on niezwykłą wrażliwość wewnętrzną, która nieustannie go motywowała ku stawianiu czoła wszelkim niegodziwościom w świecie ludzkim i nadużyciom w wierze chrześcijańskiej. Dlatego swoją odpowiedzialność za przekazywanie prawdy utożsamiał często z charyzmatycznym obrazem proroka. Obraz proroka stał się dla niego nie tylko formą wyrażenia i określenia idei, ale i swoistym środkiem jego indywidualizacji jako artysty. Natomiast głównym warunkiem odbioru utworu był autorytet oraz status społeczny autora[6]. Trudno się nie zgodzić z tą opinią, ale trzeba jeszcze wskazać na twórczą intuicję Smotryckiego przeciwstawiania świata wartości światu upadłemu.

Gdy analizujemy piśmiennictwo hierarchy rozwijane w konwencji porenesansowego humanizmu chrześcijańskiego, jedna rzecz wydaje się tu stanowić wyraźną konsekwencję epokową i zarazem środek oddziaływania etyczno-moralnego. Mianowicie mając poczucie głębokiego związku z sytuacją społeczno-narodową oraz historyczno-religijną na Rusi na przełomie XVI i XVII wieku, Smotrycki bardzo emocjonalnie i żywiołowo reagował na różne formy utraty ciągłości tradycyjno-kulturowej w narodzie. A ponieważ zdecydował się zostać duchownym, czyli działać w instytucji szczególnie odpowiedzialnej za ład społeczno-moralny i poziom duchowego rozwoju wspólnoty wierzących, dlatego też niezmiernie zależało mu na spełnianiu przez Kościół kijowski prawdziwej misji chrześcijańskiej. Język retoryki i polemiki, mający wówczas szerokie zastosowanie w literaturze piśmienniczej, w tym Smotryckiemu bardzo pomagał oraz nadawał głębszego wydźwięku jego metodzie pedagogiczno-wychowawczej.

Jedną z istotnych zasad niemal całościowej twórczości hierarchy stanowi kreacja obrazu idealnego adresata, który może stać się doskonałym odbiorcą myśli, idei i sugestii moralnych wyrażonych w utworze. Aby mogła nastąpić prawidłowa percepcja, trzeba było też stworzyć idealny obraz władcy świeckiego, w tym wypadku księcia, który pełni funkcję wzorcowego przywódcy. Oczywiście, cały ten obraz projektowany był w wyidealizowanej realności i nieskalanym świecie osobowym. Można by zapytać, po co było to czynić w rzeczywistości jednak dalece odbiegającej od idealnej? Zdaniem Babicza, w procesie komunikacyjnym idealne parametry, zgodne z prawami retoryki, stanowiły ogólny wzór do naśladowania dla innego koła czytelników, których Smotrycki nazywał „narodem ruskim”[7]. Przez odwołanie do wyidealizowanego wzorca osobowego wzmacniał oddziaływanie na świadomość prostego ludu. Tego pragnął zwłaszcza w obliczu podupadłego autorytetu Kościoła, który przestawał pełnić należną mu rolę w społeczeństwie.

---

[5] Tamże, s. 17.
[6] Tamże.
[7] Tamże, s. 19.

Z całą pewnością trudna sytuacja w Kościele kijowskim miała znaczący wpływ na radykalne zwroty w życiu Smotryckiego. Widać to bardzo dobrze choćby na przykładzie *Trenosu*, gdzie autor w krzyku rozpaczy woła o odwrócenie nieszczęśliwego losu swego Kościoła. Kościoła – Matki, jak często go nazywał, który opuszczają rody arystokratyczne, zdradzając, lżąc i poniżając jego godność. Jako członek tego Kościoła nie mógł się pogodzić z podobnym zjawiskiem i mocno nad nim ubolewał. Ono wywoływało u niego ogromny ból i rozgoryczenie oraz powodowało kryzys tożsamości wyznaniowej[8]. Kolejną przyczyną metamorfozy stał się kontakt z prawosławiem greckim, który przepełnił czarę goryczy i spowodował zmianę wyznaniowych przekonań arcybiskupa. Swoje niezadowolenie w związku z doświadczeniem stanu upadku prawosławia wyrażał w sposób bardzo emocjonalny. Określał zaistniałą rzeczywistość jako stoczenie się w przepaść marności i destrukcji. Jednocześnie, aby jeszcze bardziej wyostrzyć własne negatywne postrzeganie religii ortodoksyjnej często za pomocą metody naturalistycznej przeciwstawiał ją utraceniu idealnego obrazu Kościoła prawosławnego.

To przeciwstawienie Smotrycki odpowiednio modyfikował, nakładając obiektywne formy edukacyjne na indywidualne postrzeganie rzeczywistości. Stąd najczęściej dochodziło u niego do przytaczania ważnych treści teologicznych m.in. w kazaniach czy traktatach oraz przeplatania ich retoryką kontrowersji albo rytualnego tragizmu. W ten sposób autor pragnął łączyć w kontekście wczesnobarokowego zjawiska chrześcijańskiego humanizmu styl etyczno-doktrynalny i estetyczny pisarstwa[9]. Dzięki prozie polemicznej konfrontował obraz idealny z rzeczywistością realną i następnie używał środka argumentacji w formie oskarżeń. Zasada dialektyki stosowanej zakładała nieustanne przeciwstawianie przeszłości i teraźniejszości. Na tym polegała całościowa refleksja Smotryckiego o historyczno-kulturowym i religijnym upodmiotowieniu samoistnego narodu ruskiego oraz jego dawnego przeznaczenia do świętości. Pewnie z tego powodu w swojej twórczości bardzo często posługiwał się porównaniami związanymi z modelem życia narodów starotestamentowych a obecnym stanem swojego narodu.

Ogólnie podsumowując charakter twórczej spuścizny wybitnego przedstawiciela Kościoła kijowskiego przełomu XVI i XVII wieku, jakim był Melecjusz Smotrycki, należy podkreślić jej niezwykły kunszt literacki i zarazem nowość formy religijno-filozoficznej i estetycznej. Autor swoim zaangażowaniem polemicznym z jednej strony wpisywał się w obowiązujący nurt konfrontacji ideowo-wyznaniowej, a z drugiej strony istotnie od niego odbiegał. Przede wszystkim proponując własną wizję odrodzenia, stabilności i wskrzeszenia prawdziwego

---

[8] O przygnębiającym nastroju Smotryckiego świadczy dobitnie tekst pt: *Kazanie na znamienity pogrzeb przezacnego… Leontego Karpowicza*, Wilno 1620.

[9] Por. S. Babicz, *Dialektyka recepcji Melecjusza Smotryckiego*, s. 23.

ducha jedności w Kościele kijowskim. Ponadto to, co go wyróżnia pośród współczesnych, to wyjątkowe wyczucie czasu i sytuacji historycznej. Dzięki czemu nie zostaje on niewolnikiem swojej epoki zarówno w sensie kulturowym, twórczym i religijnym. Choć w tym ostatnim znaczeniu uznawany jest przez wielu za człowieka tragicznego, który nie potrafił zapanować nad sobą i przez uległość emocjom stał się figurantem wyznaniowym.

II. PROBLEM ZAUFANIA

Melecjusz Smotrycki jako członek Kościoła kijowskiego od początku za swoją powinność życiową uznawał obronę ortodoksyjnej wiary i wschodniej tradycji kultycznej. Osobistą aktywność w tym względzie wzmógł w sposób szczególny po unii brzeskiej, ponieważ nie był w stanie zaakceptować wydarzenia, ani tym bardziej związanych z nim konsekwencji. Będąc osobą doskonale zorientowaną we wszystkich okolicznościach towarzyszących procesowi zjednoczeniowemu na Rusi pod koniec XVI wieku oraz bezpośrednich przyczynach doprowadzających do aktu unijnego, czuł się wyraźnie zawiedziony jego finalizacją. Jego negatywne ustosunkowanie wobec unii wypływało z osobistych przekonań oraz fundamentalistycznego stosunku wobec Kościoła prawosławnego na Rusi. Według Smotryckiego jedynie wschodni Kościół prawosławny, którego dziedzictwo zostało mocno ugruntowane w metropolii kijowskiej, zachował nienaruszalność doktryny i zwyczajów pierwotnych chrześcijan. Co więcej, *Wschód naipierwej Chrysta Pana poznał i umiłował, a nie Zachód, i na Wschodzie pierwey Cerkiew Chrystusa jest zbudowana, a nie na Zachodzie*[10].

Była to jedna z metod dowodzenia Smotryckiego, którą on się posługiwał w celu przedstawienia tzw. obiektywnych racji na temat przewagi prawdziwej tradycji chrześcijańskiej oraz przeciwstawienia się kontrargumentom strony przeciwnej. Jeszcze dobitniej wykorzystywał ten rodzaj retoryki w swym oporze przeciwko wprowadzeniu unii w Kościele prawosławnym na Rusi. Momentem szczytowym w jego ofensywie antyunijnej okazał się koniec pierwszej i początek drugiej dekady XVII stulecia, kiedy z ogromną zawziętością i determinacją zwalczał dzieło unijne. Był to również efekt jego uległości wobec oddziaływania księcia Konstantyna Ostrogskiego (ok. 1524–1608), który jako główny cel stawiał sobie odrzucenie unii na ziemiach ruskich[11]. Interesujący jest tutaj następujący fakt, że Smotrycki mimo dużej zależności od ideologicznej wizji Ostrogskie-

---

[10] *Trenos, to jest Lament ś. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie, z objaśnieniem dogmatów wiary*, Wilno 1610; przedruk: *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj*. Introduction by D.A.Frick, vol. I, Cambridge, Mass. 1987, s. 85-86 (101-102).

[11] Por. T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1525/1525-1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 140-142.

go jednak zupełnie inaczej ustosunkowywał się względem potencjalnego podporządkowania Kościołowi moskiewskiemu. Jemu przykładowo niezbyt przeszkadzała coraz bardziej widoczna ingerencja patriarchatu w wewnętrzne kwestie Kościoła kijowskiego. Liczyło się przede wszystkim utrzymanie więzi z wschodnią tradycją duchową oraz sprzeciw wobec ewentualnego podporządkowania Kościoła na Rusi zwierzchnictwu biskupa Rzymu[12].

To stanowisko Smotryckiego miało niewątpliwie swoje podstawy w obronie za wszelką cenę sytuacji z 1620 roku, w wyniki czego on sam stał się beneficjentem dobroczynnego aktu patriarchy jerozolimskiego Teofana i został konsekrowany na prawosławnego arcybiskupa połockiego. Z kolei cała wizyta patriarchy poprzedzona spotkaniem z patriarchą moskiewskim przyczyniła się do utworzenia równoległych diecezji i powstania na tym samym terenie prawosławnych struktur kościelnych jako przeciwwagi dla katolickich. Smotrycki nie okazywał rozczarowania tym, że działanie patriarchy jerozolimskiego miało jednoznaczny podtekst polityczny i stanowiło realizację projektu zawładnięcia Kościoła kijowskiego przez Moskwę. W tym wypadku ważne było, aby przeciwdziałać rozwojowi unii i oddalić niebezpieczeństwo wpływu Kościoła rzymskiego na Wschodzie.

Swoją niechęć lub niekiedy nawet agresję w stosunku do Stolicy Apostolskiej Smotrycki ujawniał na różne sposoby i była ona podyktowana jego całkowitym brakiem zaufania. Według niego Kościół rzymski jest niewiarygodny, a przy tym jeszcze nazbyt żądny panowania nad Kościołem wschodnim. On nie potrafi powstrzymać się przed chęcią zawładnięcia chrześcijaństwa innej tradycji, choć dawne uzgodnienia soborowe i wewnętrzne postanowienia synodów wschodnich stanowiły coś absolutnie przeciwnego. Z tego też powody bardzo krytycznie odnosił się do zwolenników unii, uznając ich najpierw za odstępców od prawdziwego Kościoła Chrystusowego oraz sprzeniewierzonych duchowemu dziedzictwu wschodniemu[13]. Wyrażając własną dezaprobatę wobec ludzi podtrzymujących decyzję trwania w unii z Rzymem, niejednokrotnie w bardzo niewybrednych słowach poniżał i lekceważył ich przejaw stałości postawy. Używał przy tym różnych złośliwości i prowokacji, aby tym samym zaogniać stosunki między przeciwnikami i zwolennikami unii.

Aby przynajmniej częściowo odeprzeć niesłuszne ataki i podstęp Smotryckiego, strona przeciwna starała się łagodzić napięcie i tonować pesymistyczny nastrój we wzajemnych relacjach uciekając się do rzeczowych argumentów na rzecz obrony unii. Żywym przykładem takiego działania można nazwać replikę pt. *Sowita wina*[14], która stanowiła reakcję na pamflet Smotryckiego pod tytułem

---

[12] J. Moskałyk, *Problem zjednoczenia w Kościele kijowskim w I połowie XVII wieku*, Poznań 2006, s. 157.

[13] Tamże.

[14] *Sowita wina, jest odpis na skrypt, Maiestat Króla honor i reputacją ludzi zacnych duchow-*

Veryficatia niewinności[15]. Autor *Sowitej winy* w bardziej wyważonej formie odpowiada na zarzuty zawarte w *Veryficatii*, sprowadzając cały dyskurs na płaszczyznę zdecydowanie teologiczną. Przede wszystkim przeważa w niej idea obrony prawdziwej wiary, a nie zaś skupianie się na przedmiocie związanym z różnicami i odmiennościami między poszczególnymi Kościołami czy wyznaniami. Stąd pojawia się tam pewien zarzut wobec prawosławnych o ich nadmiernej zależności wobec treści ideologicznych charakterystycznych dla wyznania ewangelickiego. To przedziwne zbliżenie i wykorzystywanie teorii sprzecznych z doktryną oraz duchem tradycji wschodniej, uznawano za faktyczne odstąpienie od własnej koncepcji eklezjologicznej[16]. W nim też upatrywano pewne niebezpieczeństwo dla całego Kościoła kijowskiego, który całkiem nieumyślnie może stać się dalece zależny od wpływów protestanckich.

Z dużą powściągliwością natomiast odnoszono się do zarzutów Smotryckiego o sprowadzeniu przez zjednoczony Kościół kijowski na całe chrześcijaństwo w tym regionie ogromnych prześladowań ze strony Rzeczypospolitej. Smotrycki między innymi w *Veryficatii niewinności* uporczywie twierdził, że przez rozbicie Kościoła kijowskiego następuje jego ogromny upadek i zubożenie duchowe. Strona katolicka upatrywała w tego typu oskarżeniach Smotryckiego raczej jego osobistą trudność w samookreśleniu po ustanowieniu hierarchą prawosławnym. Skoro już mówić o dokonywanych ówcześnie przez katolickich władców świeckich czy kościelnych nadużyciach względem prawosławnych, to równie dobrze ten sam zarzut można by skierować pod adresem prawosławnych. Ci, jak wiadomo, od początku wprowadzenia unii na Rusi czynili potężny sprzeciw i wszelkimi możliwymi środkami ograniczali jej rozwój.

Tylko że wtedy hierarcha prawosławny nie był w stanie zdobyć się na jakikolwiek obiektywizm w ocenie zaistniałego podziału wewnątrz Kościoła kijowskiego. Targały nim dwa różne uczucia, z jednej strony dylemat moralny odnośnie do swego statusu jako hierarchy wyświęconego w wątpliwych okolicznościach, i co za tym idzie uporczywej obrony pozycji swojego Kościoła. Z drugiej – przekroczenie granicy przyzwoitości w sporze ze zwolennikami unii. Oblicze wewnętrznego rozdarcia Smotryckiego jeszcze bardziej odsłania stanowcza riposta zawarta w dziele: *Obrona Veryficacji*[17]. Zostaje tu potwierdzone, że Smotrycki w żaden

---

nych i świeckich obrażający nazwany…, Wydany przez Ojców Manastyra Wileńskiego S. Troycy Zakonu S. Bazylego 1621, s. 1-95. Choć dzieło to jest przypisywane W.J. Rutskiemu, ale jak podaje m.in. E. Ozorowski, jest ono niepewne. Prawdopodobnie ówczesnym zwyczajem zostało zredagowane przez kogoś, tutaj padają podejrzenia na L. Kreuzę, biegłego w teologii i retoryce pisarskiej.

[15] *Veryficatia niewinności i omylnych po wszystkiej Litwie i Białej Rusi rozsianych*…, Wilno 1621, s. 1-90.

[16] Por. *Sowita wina*, s. 23-28.

[17] *Obrona Veryficaciey od obrazy majestatu króla jego mości*…, Wilno 1621, s. 1-127. Autorstwo utworu pozostaje jednak niezweryfikowane.

sposób nie może się uporać ze swymi kompleksami i uprzedzeniami co do akceptacji wschodniego Kościoła katolickiego na terytorium Rusi, ani też uznać realną sytuację w Kościele prawosławnym. W związku z czym to jego nastawienie wręcz wyklucza prawdziwy dialog z drugą stroną. Jedynie może pobudzać do wzajemnej konfrontacji i wymiany sprzecznych stanowisk.

Efekt przeciwstawnego dialogu, jako rodzaj polemiki retorycznej, miał na celu rygorystyczną konstrukcję rozmowy w formie pytań i odpowiedzi. Jakkolwiek ta zasada gry stylistyką językową i kontrastem na płaszczyźnie treści przynosiła określoną satysfakcję czy chwilowy sukces, to jednak nie sprzyjała duchowi porozumienia religijnego. Można założyć, że w tamtych warunkach Smotryckiemu zależało bardziej na prowadzeniu polemiki, niż szukaniu drogi porozumienia. To była zapewne jego metoda realizacji życiowych ambicji w oparciu o eksperyment literacki. Dzięki temu, jak zauważa Babicz, hierarcha stał się twórcą nowego prądu w ówczesnej prozie polemicznej[18]. Jako pisarz poprzez modyfikację rzeczywistości pragnął wcielenia własnych projektów myślowych i ideowo-wyznaniowych. Tylko można również postawić pytanie, dlaczego w tym celu zechciał nadużywać całego napięcia związanego z wydarzeniem unijnym w Kościele kijowskim?

III. FORMA RADYKALIZMU POGLĄDOWEGO

Wszakże byłoby ogromną przesadą twierdzić, że Smotrycki z powodu swojej skłonności polemicznej utracił zmysł prawdziwej teologii. Tak się nie stało, czego przykładem są jego liczne rozważania o charakterze doktrynalnym, prezentowane w poszczególnych opracowaniach jako wysokiego poziomu wykłady naukowe. Dotyczy to głównie zakresu takich dziedzin, jak problem jedności w Kościele powszechnym, zwierzchnictwo biskupa Rzymu i jego nieomylność, pochodzenie Ducha Świętego, materia eucharystyczna, szafowanie sakramentów świętych i kwestia zbawienia człowieka. W przedmiocie tychże zagadnień hierarcha wykazywał dużą aktywność i zarazem kompetencje analityczno-syntetyczne. Jednakże aby udowodnić swoją opozycyjność wobec nauczania katolickiego często sięgał po jednostronne lub skrajne argumenty rzeczowo-dowodowe. Jako przykład można wskazać jego nieustannie powtarzane prawie we wszystkich opracowaniach tezy, że jedynie Kościół prawosławny w sposób pewny i bezpieczny prowadzi swoich wiernych do zbawienia. On to zachował nieskazitelną nauką o przyszłym zbawieniu i należną dyspozycję duchową ku przygotowaniu swojego ludu na odkupienie wieczne. Tym głoszeniem nauki o zbawieniu w Kościele

[18] S. Babicz, *Dialektyka recepcji Melecjusza Smotryckiego*, s. 23.

prawosławnym Smotrycki wpisywał się w ówcześnie panującą tendencję ekskluzywizmu soteriologicznego.

W swoim dziele *Threnos* przekonywał, że Kościół wschodni zdecydował oddzielić się od Kościoła zachodniego choćby dlatego, że ten dowiódł swego nieposłuszeństwa i nikczemności w obronie zbawczej nauki ewangelicznej[19]. Ponieważ wiara w Boga nie opiera się na ludzkich uchwałach, lecz na przykazaniach Bożych, dlatego nikt nie ma prawa nie tylko ich zmieniać, ale także poddawać w wątpliwość trwałość ich obowiązywania. Takiej pokusie, zdaniem Smotryckiego, uległ Kościół łaciński, który pragnął bardziej wierzyć nowo ustanowionym tradycjom papieskim, niż tradycjom Chrystusowym[20]. Kościół ten z powodu odejścia od pierwotnych zwyczajów zaczął przywiązywać nadmiernie wagę do kwestii jurysdykcyjnej władzy papieża oraz przypisywać mu niemal nieograniczone kompetencje w zakresie moralno-prawnym. W ten sposób postępował wbrew pierwotnym zwyczajom i wprowadzał nową jakość w realizację powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej, która jest sprzeczna z dawnym duchem autonomii poszczególnych patriarchatów i nie może być uznawana na Wschodzie.

Jako wyraz dążności Kościoła łacińskiego do własnego wyodrębnienia i dominacji wyznaniowej uznawał Smotrycki wprowadzenie w nim praktyki używania do Eucharystii chleba przaśnego i w konsekwencji komunii pod jedną postacią (chleba). Ponadto rozwój teorii na temat czyśćca, która istotnie zmienia pogląd na perspektywę przyszłego stanu pośredniego w dostępie człowieka do Boga i wskazuje na minimalizowanie kategorii miłosierdzia Stwórcy. Dla hierarchy prawosławnego był to dowód, że Kościół łaciński pod wpływem radykalizacji swojego stanowiska w spawie kryteriów moralnych i jurysdykcyjnych w życiu swej wspólnoty pragnie narzucić określoną opcję szerszemu kręgowi chrześcijan. O tym w bardziej lub mniej szczegółowy sposób rozprawia w utworach polemicznych, które ukazują się przed rokiem 1622. Smotrycki znajdował się wtedy na fali wznoszącej krytyki i wszelkie różnice doktrynalne zachodzące między katolikami i prawosławnymi poddawał ostrej cenzurze słownej (zob. *Threnos*, *Veryficatia niewinności* itd.).

Jego nastawienie w tym zakresie zmienia się mniej więcej około 1622 roku, co można zauważyć na podstawie opracowania pt: *Elenchus*[21], w którym widać pewną zmianę w metodzie wykładu oraz zasadzie argumentacji teologicznej. Choć zasadniczo kierunek i cel prowadzonej dysputy jest podobny do wcześniejszych wystąpień i opiera się głównie na negatywnym stosunku wobec łacińskiego nauczania teologicznego. Smotrycki poprzez sprzeciw doktrynalny względem

---

[19] Por. *Threnos*, s. 178 (194).

[20] J. Moskałyk, *Problem zjednoczenia w Kościele kijowskim w I połowie XVII wieku*, s. 162.

[21] Dzieło przyjęło tytuł: *Elenchus pism uszczypliwych przez Zakonniki Zgromadzenia Wileńskiego Świętej Trojce wydanych*…, Wilno 1622, s. 1-50.

Kościoła łacińskiego pośrednio wciąż jeszcze atakuje zjednoczonych katolików kijowskich. Wypomina im daleko idącą nieroztropność i utracenie własnej tożsamości. Według niego, podpisanie unii z Rzymem oznaczało na dobrą sprawę przejście na stronę łacińską. Doktrynalne i zwyczajowe zbliżenie z Zachodem, jakkolwiek musiało być aktem sztucznym ze strony chrześcijan kijowskich, to jednak było dobrowolnym oddaniem się pod obcy patronat. Z tym akurat hierarcha nie potrafił się zgodzić, gdyż uznawał taką sytuację za skrajnie niekorzystną dla Kościoła kijowskiego. Do tego negatywną stroną jego podejścia wobec zjawiska unii, jak już zostało podkreślone, był wyidealizowany stosunek wobec prawosławia, który niejako zamykał go w błędnym kole krytyki tego, co obce i nie pozwalał otworzyć się na relacje partnerskie z wschodnimi katolikami tradycji kijowskiej.

Dziś można powiedzieć, że Smotrycki w okresie swojego antagonizmu wobec bratniego Kościoła kijowskiego przyczynił się w dużej mierze do umocnienia podziału i wzrostu dystansu wewnątrz chrześcijaństwa ruskiego. Jemu bowiem przez długi okres wydawało się, że dzięki radykalnej wizji poglądowej i destruktywnemu działaniu będzie w stanie odeprzeć na Rusi niebezpieczeństwo związane z unią i jednocześnie uchronić Kościół prawosławny przed upadkiem. Przy tym jego poważną słabością była uległość różnym naciskom i intrygom spoza świata kościelnego czy także obcego wpływowego centrum władzy prawosławnej. Te i inne jeszcze czynniki nie pozwalały mu rozwinąć w sobie normalnego odruchu zbliżenia wspólnotowego. Smotrycki nawet o to się nie starał i nie zamierzał szukać porozumienia, lecz wolał chodzić na granicy absurdu wykluczenia drugiego wyznania. Ta jego negatywna rysa, niestety, zadecydowała o tym, że jako osoba o niezwykłym potencjale intelektualnym i twórczym nie potrafił go należycie wykorzystać do budowania prawdziwie niezależnej wizji własnego Kościoła i jego rozwoju w szczególnie trudnym okresie historycznym.

IV. ZMIANA FRONTU SPRZECIWU

Wyjazd Melecjusza Smotryckiego w 1623 roku do krajów prawosławnych oraz zetknięcie z tamtejszymi realiami wywarły istotny wpływ na jego przyszłą postawę życiową. W czasie dwuletniego pobytu na Wschodzie hierarchę chyba najbardziej uderzyła pewna nonszalancja ideowa w tamtym świecie religijnym, polegająca na adaptacji obcych elementów doktrynalnych (protestanckich) oraz zaniechanie trwałego związku z wschodnim dziedzictwem duchowym. Swoją dezaprobatę wobec zaistniałej tendencji hierarcha wielokrotnie wyrażał później w prowadzonej korespondencji z patriarchą C. Lukarisem[22]. Swoiste przesilenie

[22] Zob. *Monumenta Ucrainae historica*, t. 2, red. J. Slipyj, Romae 1965, s. 29-52, 98-109, 128-

w krytyce nowych zwyczajów prawosławnych u Smotryckiego następuje w 1627 roku, kiedy decyduje się przedstawić swój stosunek wobec tego, co widział na Wschodzie i zapoznać z nim swego przełożonego metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego († 1631). Uczynił to poprzez sporządzenie w formie rękopisu *Apologii peregrynacji do krajów wschodnich…,* oraz wydania go drukiem w 1628 roku. Był to utwór napisany w charakterze eklezjologii epistolarnej, praktykowanej ówcześnie zasady uprawiana nauki o Kościele.

Założeniem tego typu wykładu było łączenie idei teologicznej z argumentami historyczno-tradycyjnymi i dzięki temu wykazywanie zniekształceń poglądowych u swych przeciwników. Ponieważ krytyka Smotryckiego wymierzona była tym razem w Kościół prawosławny, toteż jej autor musiał się liczyć z odpowiednimi konsekwencjami. Przede wszystkim zakazano mu rozpowszechniać treści zawarte w *Apologii*, a samą publikację nakazano zlikwidować[23]. Innym wyrazem sprzeciwu wobec zuchwałej postawy Smotryckiego było opublikowanie trzech broszur polemicznych[24], które miały na celu kontestację jego wywodów teologicznych oraz podważanie autorytetu patriarchy C. Lukarisa. W ten sposób postanowiono rozprawić się z brakiem lojalności hierarchy prawosławnego względem swego Kościoła.

Dla Smotryckiego jako wielkiego czciciela ortodoksji w Kościele kijowskim oznaczało to duże upokorzenie i urażenie ambicjonalne. Ostatecznie skłoniło także do rozważenia kwestii zmiany swej przynależności wyznaniowej. Po pewnym czasie osobistego zmagania z oskarżeniami o nierzetelność poglądową oraz osaczenie przez własne środowisko eklezjalne, decyduje się przejść do Kościoła zjednoczonego z Rzymem. Swój krok tłumaczył wcześniejszymi głębokimi przemyśleniami oraz faktycznym rozeznaniem w sytuacji prawosławia powszechnego. Niewątpliwie przeważyło tu doświadczenie wyniesione z wizyty w Konstantynopolu i Jerozolimie. Odkąd Smotrycki wstąpił do Kościoła katolickiego zajął się także działalnością naukowo-twórczą, ale rozwijaną już w duchu bardziej pojednawczym.

Tylko na samym początku postanowił odnieść się do incydentu związanego z jego publicznym zniesławieniem i wyrazić swój sprzeciw wobec tego zdarzenia w utworze *Protestacja*[25]. Dalej stara się pisać w sposób bardziej wyważony

---

130; tamże, t. 9/10, red. J. Slipyj, Romae 1971, s. 632; *Litterae episcoporum historicam Ucrainae illustrantes*, t. 1, red. A.G. Velykyj, Romae 1972, s. 125-148, 172-173, 180-197, 204-211, 222-225.

[23] O tym fakcie informuje m.in. S.Gołubiew, *Piotr Mogiła, mitropolit, i priłożenija*, t. 1, Kiew 1882, s. 302-317.

[24] Są to: *Apolleja Apologii, kniżki dialektom ruskom napisanej, polskim zaś drukowanej*, 1628 (dzieło anonimowe); *Antidotum przezacnemu narodowi ruskiemu albo warunek przeciw Apologiej jadem napełnionej, którą wydał Meletyj Smotryckij*, 1929 (autorstwo Andrej Mużyłowski); oraz *Antapologia, albo Apologiej, którą do przezacnego narodu ruskiego przewielebny ojciec Melecjusz Smotrycki napisał…*, 1632 (autorstwo Eustachy Gizel).

[25] *Protestacja przeciwko soborowi w tym roku 1628… w Kijowie Monasteru Pieczerskiego obchodzonemu…*, Lwów 1628, s. 16.

i nie prowokować jedynie ostrymi epitetami słownymi strony przeciwnej, czego przykładem jest jego dzieło *Consideratiae*[26], w którym autor ukazuje na gruncie merytorycznym różnice dogmatyczne między prawosławiem i katolicyzmem. Chodziło tu głównie o takie zagadnienia, jak pochodzenie Ducha Świętego, używanie chleba przaśnego w Eucharystii i Komunia św. pod jedną postacią, zwierzchnictwo biskupa Rzymu oraz problem rzeczy ostatecznych[27]. Podchodząc teraz zupełnie inaczej do kwestii podziału Kościoła kijowskiego, Smotrycki jednocześnie czuje się głęboko odpowiedzialny za jego powstanie. Świadczy o tym jego list skierowany do patriarchy konstantynopolitańskiego C. Lukarisa z 1929 roku[28], w którym pyta o słuszność postawy Kościoła greckiego w odmowie jedności z Kościołem rzymskim. To zapytanie było także wyrazem troski o prawosławny Kościół na Rusi, który w pewnym momencie swoich dziejów znalazł się niejako na rozdrożu między Konstantynopolem a Rzymem.

Wewnętrzne rozbicie Kościoła kijowskiego, zdaniem Smotryckiego, to również efekt istotnego zaniechania ze strony Konstantynopola. Kościół-Matka w przeszłości utracił poczucie naturalnej odpowiedzialności względem chrześcijan kijowskich, będących częścią dziedzictwa bizantyjskiego. Choć na Rusi nigdy nie wypowiedziano posłuszeństwa patriarsze konstantynopolitańskiemu. Nawet wówczas, gdy zdecydowano się podpisać unię z Rzymem. Dlatego wszyscy członkowie Kościoła kijowskiego, także ci zjednoczeni ze Stolicą Apostolską pozostają nadal rzeczywistą cząstką wielkiego Kościoła wschodniego[29]. To powinno być należycie traktowane przez każdego zwierzchnika Kościoła bizantyjskiego, z którym chrześcijan kijowskich łączą głębokie więzy. Ponadto on jako duchowy przywódca jest zobowiązany ze szczególną starannością pochylić się nad podziałem w łonie chrześcijaństwa. Ponieważ ponosi odpowiedzialność za wszystkich chrześcijan, jak też jest wezwany przez Pana do prowadzenia wierzącego ludu do zbawienia. Stąd swej jednostkowej działalności w Kościele Bożym nie może mierzyć kategoriami uzyskania przewagi nad kimkolwiek, gdyż ma dążyć do zjednoczenia w jedną całość podzielony Kościół.

Smotrycki po zmianie wyznania starał się w taki oto sposób budzić wrażliwość przedstawicieli najwyższej hierarchii oraz zwykłych wiernych na podział w Kościele Chrystusowym. Bardziej dobitnie zwrócił uwagę na ten problem w jednym z ostatnich i zarazem znamiennych swoich utworów, jakim był

---

[26] *Consideratiae albo uważania sześciu różnic miedzy Cerkwią Wschodnią i Zachodnią…*, Lwów 1628, s. 71.

[27] Zob. *Collected Works*, k. 167-177 (606-611).

[28] *Meletius Smotryckyj Cyrillo Lukaris, patriarchae Constantinopolitano. Circa veritates fidei ac errors haereticum*, w: *Monumenta Ucrainae historica*, t. 2, Romae 1965, s. 34-49 (rękopis powstał w Dermaniu w 1627 r.).

[29] Tamże.

Exethesis[30]. Głównym przymiotem tego dzieła jest wysoki poziom analizy źródłowej i klarowne przeznaczenie edukacyjne. Było ono skierowane przede wszystkim do prostego ludu, wobec którego autor czuł się odpowiedzialny za kształtowanie jego tożsamości duchowej. Poza tym uważał, że pęknięcie wewnątrz Kościoła kijowskiego wymaga poważnego działania wszystkich w celu uleczenia niezdrowej sytuacji. Dlatego w trzynastu tzw. „ekspostulacjach" gruntownie wyjaśnia dzieje Kościoła na Rusi oraz kreśli jego perspektywę związaną z aktem unijnym. Widać tu również próbę obrony własnej decyzji o przejściu na katolicyzm i jednocześnie wskazanie na pozytywny kontekst zbliżenia Kościoła kijowskiego i Kościoła rzymskiego.

Na końcowym etapie działalności piśmienniczej Smotrycki wydaje jeszcze jedno niezwykle wymowne w swej treści pismo, które nosi nazwę *Paraenesis*[31]. W zasadzie było ono skierowane do bractwa cerkiewnego św. Ducha w Wilnie, które hierarcha darzył szczególnym szacunkiem i uznaniem. Za pomocą treści zamieszczonych w tym dziele autor dokonuje w pewnym sensie rozliczenia przed społeczeństwem z własnych decyzji życiowych. Będąc świadomy podziału społeczno-wyznaniowego na Rusi, do którego on sam się również przyczynił, pragnął zadośćuczynienia powstałej sytuacji. Uważał, iż zło związane z rozczłonkowaniem i izolacją w Kościele kijowskim powinno być przezwyciężone przez dążność do wzajemnego wybaczenia win z przeszłości oraz porzucenia aktualnej rządzy panowania jednych nad drugimi[32]. Zjednoczenie chrześcijan ruskich, według Smotryckiego, będzie możliwe jedynie poprzez autentyczny powrót do swej spuścizny historycznej i zachowanie nienaruszonego dziedzictwa wiary Chrystusowej. Jednak prawdziwe zjednoczenie widział wtedy jedynie na gruncie Kościoła katolickiego, który wiarygodnie trwa w nieskazitelnej nauce teologicznej.

Po przejściu na katolicyzm, Smotrycki zasadniczo zmienia swój stosunek wobec teologicznej doktryny katolickiej oraz sposobu urzeczywistnienia Kościoła katolickiego. Jeśli wcześniej nie szczędził mu stanowczej krytyki i oskarżeń, to teraz zaczął wskazywać coraz częściej na błędy w nauczaniu Kościoła prawosławnego. Ponadto jeszcze jedna istotna rzecz, która się zmieniła u niego po wyborze nowej przynależności konfesyjnej, to z całą pewnością umiarkowanie w osądzie nadużyć strony przeciwnej. Dawniej jego postawa względem Kościoła katolickiego przybierała formę skrajną i wykluczającą jakiekolwiek porozumienie. Teraz zaś traktuje nadużycia w nauczaniu i praktyce Kościoła prawosławnego jako niewłaściwe tendencje, które jednak nie stają na przeszkodzie w zjednoczeniu Kościoła kijowskiego. Był to efekt wewnętrznego przeobraże-

---

[30] *Exethesis albo Expostulatia to jest rozprawa między Apologią i Antidotem o ostatek błędów w herezji i kłamstw wyznaniowych… uczyniona…*, Lwów 1929, s. 102.

[31] *Paraenesis abo napomnienie… do wszystkiego tej strony narodu ruskiego uczynione…*, Kraków 1629, s. 96.

[32] Por. tamże, s. 17-19.

nia, które w kontekście jego długotrwałego zmagania z własną identycznością religijną należy ocenić jako pozytywny wyraz samorealizacji osobowej i eklezjalnej.

*

Aktywność twórcza Melecjusza Smotryckiego niemal w całości posiada charakter polemiczny. Taka bowiem forma i styl uprawiania dyskursu naukowego obowiązywała w epoce, w której on działał. Jednak ów sposób zaangażowania piśmienniczego przyniósł mu określony rozgłos i sławę. Dzięki niemu wpisał się także na trwałe w rozwój idei humanistycznej w okresie wczesnobarokowym. Natomiast zmiana postawy światopoglądowej i wyznaniowej, w tamtym czasie uchodząca za zjawisko całkowicie naturalne, wpłynęła na uznanie Smotryckiego za piewcę idealizmu historyczno-kulturowej i religijnej samorealizacji narodu ruskiego. Dla Smotryckiego uczestnictwo w życiu Kościoła prawosławnego oraz katolickiego tradycji kijowskiej stanowiło podstawowe kryterium refleksji naukowej. Dzięki niemu on także wyznaczył kierunek religijnej koncepcji polemicznej I połowy XVII wieku.

SUMMARY

Meletius Smotrytsky's creative output is almost entirely of a polemical character, since this form and style of scholarly discourse was predominantly used in his times. This method of writing brought him both notoriety and fame. He is to be credited for permanently accommodating the developments of humanistic ideas in the early Baroque period. On the other hand, his changing ideological and religious attitudes, a phenomenon at that time widely regarded as completely natural, led to his recognition as a poet of historical-cultural idealism and religious self-awareness of the Russian people. For Smotrytsky, participation in the life of the Orthodox Church and the Kiev Catholic traditions was the basic principle of scholarly reflection. And owing to his influence this standard also defined the direction of polemical religious conceptions in the first half of the seventeenth century.

Key words:

polemics, unity events, Eastern Orthodox Church, ideal image, Meletius Smotrytsky

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

ANNA ZELLMA
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Wydział Teologii

Stopniowanie trudności w nauczaniu religii inspirowane nowymi założeniami programowymi

Gradation of Difficulty in Religious Education Inspired by New Curricular Assumptions

Na przełomie XX i XX wieku dokonały się istotne zmiany w zakresie szkolnej edukacji. Objęły one m.in. formy organizacji poszczególnych etapów kształcenia, a więc w przedszkolu, w szkole podstawowej, w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych oraz jakość programowania zajęć lekcyjnych i pozalekcyjnych. W centrum zainteresowań twórców nowych koncepcji nauczania i wychowania znalazł się uczeń – jego potrzeby, zainteresowania, możliwości intelektualne. Niektóre ze stwierdzeń nawiązywały do dotychczasowych zasad nauczania – uczenia się, nazywanych też terminem „zasady kształcenia". W sposób konkretny autorzy określali ogólne normy postępowania dydaktycznego nauczyciela i działalności uczniów, wynikające z podstawowych prawidłowości procesu dydaktycznego. Twierdzili przy tym, że przestrzeganie tych zasad przy organizowaniu i realizacji procesu nauczania – uczenia się zapewni lepszą realizację celów edukacyjnych.

Jedną z propozycji określających ogólne normy postępowania dydaktycznego nauczyciela jest ciągle przywoływana w opracowaniach pedagogów i stosowana w podstawach programowych kształcenia ogólnego poszczególnych grup wiekowych uczniów potrzeba stopniowania trudności. Zasada ta odnosi się nie tylko do kształcenia ogólnego, ale także do nauczania religii, które realizowane we współczesnej szkole jest zobowiązane do respektowania podstawowych wytycznych w zakresie nadzoru pedagogicznego. I chociaż – jak słusznie stwierdzają autorzy w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce – nauczanie religii cieszy się autonomią wobec instytucji szkoły*[1], *która wyraża się*

[1] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 82. Odtąd skrót PDK.

w fakcie, że programy nauczania i pomoce dydaktyczne nie podlegają zatwierdzeniu przez nadzór pedagogiczny, lecz winny być jedynie podane do jego wiadomości, to jednak Kościół, zatwierdzając materiały dydaktyczne i programując działania katechetyczne w szkole, *określa, które cele i zadania szkoły winny być realizowane na lekcjach religii*. Co więcej, odpowiedzialni za planowanie lekcji religii respektują współczesne osiągnięcia pedagogiczne, zwłaszcza te, które mogą przyczynić się do skutecznego przepowiadania orędzia ewangelicznego i wychowania w wierze młodego pokolenia. Wśród wielu zasad, jakie proponują dydaktycy katechezy, na uwagę zasługuje zasada stopniowania trudności.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie wspomnianej wyżej normy w ujęciu twórców nowych, zatwierdzonych w 2010 roku, dokumentów programowych nauczania religii w szkole. Chcąc zrealizować to zamierzenie, najpierw opisze się ogólne, określone przez współczesnych dydaktyków, rozumienie zasady stopniowania trudności w nauczaniu religii. Następnie określi się jak to zagadnienie postrzegają twórcy znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*[2] i opracowanego do niej nowego *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*[3]. W uwagach końcowych, obok kilku wniosków i postulatów katechetycznych, zaproponuje się konkretne wytyczne dla twórców nowych serii podręczników i materiałów do nauczania religii w różnych grupach uczniów.

ZASADA STOPNIOWANIA TRUDNOŚCI W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH DYDAKTYKÓW KATECHEZY

Analizując opracowania z zakresu dydaktyki katechezy, daje się zauważyć, że wśród wielu zasad dydaktycznych, autorzy wymieniają zasadę stopniowania trudności[4]. Zwykle też, określają ją terminem „zasada przystępności". Niezależnie od tego jakie określenie jest bliskie współczesnym dydaktykom katechezy, zgodnie uważają, że zasada ta – od czasów Jana Amosa Komeńskiego (1592–1670) – należy do najbardziej popularnych, ciągle aktualnych, o zakresie znaczeniowym niemal identycznym jak zostało to opisane w *Wielkiej dydaktyce*[5]. Jej

---

[2] Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Nowe wydanie, Kraków 2010. Odtąd skrót PPK 2010.

[3] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010. Odtąd skrót PNRRZK 2010.

[4] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2007; W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999; B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001.

[5] Jest to tytuł dzieła J.A. Komeńskiego, które po raz pierwszy zostało opublikowane w 1657 roku. W całości jego tytuł brzmi: *Wielka Dydaktyka, obejmująca sztukę uczenia wszystkich wszystkiego, czyli pewny przewodnik do zakładania we wszystkich gminach, miastach i wsiach każdego*

właściwe rozumienie wskazuje na konieczność stopniowego, zrozumiałego dla uczniów, doboru treści nauczania oraz zastosowania odpowiednich do poziomu rozwoju i możliwości psychofizycznych uczniów metod, technik i środków dydaktycznych[6]. Dzięki tak określonym działaniom dydaktycznym możliwe staje się zarówno wspieranie katechizowanych w dostosowanym do ich predyspozycji rozwojowych opanowaniu wiadomości, jak też w nabywaniu umiejętności. Sama jednak zasada implikuje szereg reguł szczegółowych, którymi powinien kierować się nauczyciel religii w procesie nauczania – uczenia. Niewątpliwie szczególne miejsce zajmuje tu dobra znajomość wszystkich uczniów w klasie (ich poziomu rozwoju, wiedzy osobistej i doświadczeń życiowych) oraz świadomość różnic w ich postępach szkolnych (także w zakresie wiedzy religijnej), jak też w tempie uczenia się, motywacji i nastawieniu do lekcji religii[7]. Z tym wiąże się dostrzeganie różnic temperamentalnych, jakie uwidaczniają się podczas aktywności katechizowanych. Niemniej istotna jest również znajomość klasy jako zbiorowości, jej wewnętrznej struktury oraz osób wpływowych, „kozłów ofiarnych" i liderów. Taka znajomość stanowi punkt wyjścia w planowaniu i realizacji czynności edukacyjnych w toku lekcji religii. Pozwala projektować działania katechetyczne zmierzające do możliwie pełnego wykorzystania oraz rozwinięcia sił i możliwości uczniów, a tym samym do osiągnięcia widocznych, mierzalnych efektów nauczania religii[8].

---

chrześcijańskiego państwa takich szkół, iżby w nich cała młodzież obojga płci, bez wyjątku, mogła pobierać nauki, kształtować obyczaje, wprawiać się do pobożności i tak w latach dojrzewania przysposabiać do wszystkiego, co przydatne dla teraźniejszości i przyszłego żywota, a to w sposób szybki, przyjemny i gruntowny. W tym opracowaniu autor zalecał m.in. poszukiwanie takich sposobów nawiązania przez nauczyciela kontaktu z każdym uczniem, jak również doboru takich metod, pracy i środków, aby w stopniu maksymalnym rozwijać możliwości ogółu uczniów, jakie odpowiadają danej fazie ich rozwoju umysłowego, społeczno-moralnego i fizycznego. Respektowaniu tej zasady, według J.A. Komeńskiego, służy cały zasób wiedzy dydaktycznej i psychologicznej nauczyciela oraz cały zasób jego doświadczeń w pracy z dziećmi i młodzieżą. Zob. więcej o tym np. w: J. Dworzaczkowa, *Jan Amos Komeński 1592-1670*, „Roczniki Naukowe. Seria A, Miscellanea. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Amosa Komeńskiego w Lesznie". T. 1 (2003), s. 9-25; L. Kacprzak, *Myśl pedagogiczna Jana Amosa Komeńskiego: aktualność w teorii i praktyce edukacyjnej: wybór tekstów*, Piła 2005. Por. także analizy prowadzone przez B. Twardzickiego, w: *Katechetyka formalna w służbie wiary*, s. 173nn.

[6] M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 87; W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechezy*, s. 233-234; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 106.

[7] W. Kubik, *Zasady dydaktyczne w katechezie młodzieży*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, Warszawa 2005, s. 204-205.

[8] Z uwagi na specyfikę nauczania religii pomiar tych efektów słusznie obejmuje jedynie wiadomości i umiejętności ucznia. Tym samym praktyki religijne i postawy nie podlegają mierzeniu i ocenianiu, o czym wyraźnie zaznaczają autorzy *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce* oraz współcześni dydaktycy katechezy. Zob. więcej na ten temat np. w: PDK 83; S. Kulpaczyński, *Sprawdzanie i ocenianie w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 108-155; J. Szpet, *Problematyka oceny z religii w perspektywie dydaktyki katechezy*, Poznań 2008.

Obok wyżej wymienionych warunków, niezbędnych w realizacji zasady stopniowania trudności, istotne wydają się również inne reguły. Do nich dydaktycy katechezy zaliczają m.in. potrzebę przechodzenia w nauczaniu religii od tego, co jest dla ucznia bliskie, do tego, co dalsze[9]. Słusznie dodają, że treści bardziej znane uczniom wiążą się z ich osobistym doświadczeniem, z codziennym życiem i lepiej przemawiają do wyobraźni[10]. Mają one istotne znaczenie nie tylko w edukacji przedszkolnej, ale także w szkole podstawowej. Również młodzież w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych chętniej słucha i rozmawia o problemach, które są jej bliskie. Uczniowie, odkrywając powiązanie wiadomości religijnych z egzystencją człowieka chętniej angażują się w poznawanie treści, które wydają się „abstrakcyjne", dalekie od jej życia.

W związku z powyższym dydaktycy katechezy zalecają również, by nauczyciel religii w toku lekcji przechodził od tego, co jest katechizowanym znane, do tego, co nowe i nieznane[11]. Poprawna realizacja tej reguły dydaktycznej nakłada na katechetę obowiązek gruntownego poznania wiedzy wyjściowej, tzw. wiedzy osobistej jaką uczniowie dysponują w momencie przystępowania do omawiania danych zagadnień. Często bowiem okazuje się, że wskutek luk i braków w wiadomościach uprzednio przez katechizowanych opanowywanych w szkole, praca nad nowym tematem jest utrudniona, a nawet niemożliwa. Niekiedy bywa odwrotnie, uczniowie nudzą się, słuchając po raz kolejny niemal identycznych wypowiedzi katechety związanych np. z rokiem liturgicznym. Dlatego słusznie dydaktycy katechezy twierdzą, że zasada stopniowania trudności implikuje również potrzebę przechodzenia w nauczaniu religii od tego, co jest dla uczniów łatwiejsze, do tego, co trudniejsze[12]. Realizacja tej reguły wymaga od nauczyciela religii nieustannej świadomości, że to, co dla jednego ucznia jest łatwe, dla drugiego może okazać się trudne i odwrotnie oraz umiejętności diagnozowania wstępnych (tzw. wyjściowych) osiągnięć ucznia[13]. Rozpoznając poziom wiedzy ucznia, katecheta jest zobowiązany do ustalenia przyczyn występowania określonych trudności w nauce religii. Tak pozyskane informacje o katechizowanych są niezbędne w planowaniu treści i strategii nauczania religii, dostosowanych do katechizowanych.

Właściwe stosowanie zasady stopniowania trudności wymaga również uwzględniania w procesie nauczania-uczenia się różnic w tempie pracy i stopniu

---

[9] Zob. np. T. Panuś, *Zasady dydaktyczne w procesie katechetycznym*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. I, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 150-151; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 106-107; B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, s. 176-177.

[10] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 87-88.

[11] Zob. np. tamże; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 106-107.

[12] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 87-88; T. Panuś, *Zasady dydaktyczne w procesie katechetycznym*, s. 150-151.

[13] Zob. np. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 87-88.

zaawansowania w nauce poszczególnych uczniów, czyli indywidualizacji treści i tempa uczenia się[14]. Nieprzestrzeganie tej reguły przez katechetę wywiera szczególnie niekorzystny wpływ na postępy w nauce uczniów słabych, którzy mają problemy z opanowaniem np. na pamięć regułek, modlitw, pytań katechizmowych czy też z realizacją zadań wymagających samodzielnego, twórczego myślenia. W takiej sytuacji również katechizowani o nieprzeciętnych zdolnościach intelektualnych nie mają odpowiednich, do ich potrzeb i zainteresowań, warunków do integralnego rozwoju[15].

Chcąc uniknąć wyżej wymienionych sytuacji, katecheta jest zobowiązany do stosowania wszystkich reguł dydaktycznych, jakie wynikają z zasady przystępności w nauczaniu religii. Właśnie ta norma postępowania w toku lekcji religii jawi się jako konieczny warunek skuteczności wszelkiej pracy dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii, niezależnie od grupy, szkoły, etapu katechizacji, o czym pamiętają i na co wskazują autorzy nowych dokumentów programowych nauczania religii.

STOPNIOWANIE TRUDNOŚCI WEDŁUG AUTORÓW ZNOWELIZOWANEJ *PODSTAWY PROGRAMOWEJ KATECHEZY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE*

Wyżej opisana zasada stopniowania trudności została uwzględniona w znowelizowanym tekście *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*[16], jaki podpisano 8 marca 2010 roku. W tym dokumencie, adresowanym nie tylko do twórców programów i podręczników, ale także do katechetów, określono – stosownie do zróżnicowanych potrzeb i możliwości rozwojowych uczniów – zarówno kwestie merytoryczne, jak też metodyczne nauczania religii w polskiej szkole[17].

Analizując treść znowelizowanej podstawy programowej katechezy, daje się zauważyć, że zakładane wiadomości religijne i umiejętności oraz strategie osiągania założeń programowych zostały tu dostosowane do okresów rozwojowych uczniów na poszczególnych etapach edukacji przedszkolnej i szkolnej[18]. Wielokrotnie autorzy stwierdzają, że w procesie nauczania religii należy uwzględniać

---

[14] Tamże.

[15] Tamże.

[16] PPK 2010.

[17] Warto dodać, że tekst znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* został dostosowany do wprowadzanej od roku 2009/2010 reformy strukturalnej i programowej w kształceniu dzieci i młodzieży. Uwzględniono w nim zmiany organizacyjne i programowe w zakresie edukacji szkolnej. Zob. tamże, s. 9-14.

[18] Tamże.

prawidłowości psychologiczne związane z etapami rozwoju fizycznego, intelektualnego, emocjonalnego, społecznego i religijnego katechizowanych[19]. Wraz z tym rozwojem następuje bowiem ciągły, nie tylko ilościowy, ale także jakościowy, wzrost poszczególnych funkcji, zwłaszcza poznawczych. Słusznie też autorzy podstawy programowej katechezy zachęcają nauczycieli religii do prowadzenia obserwacji pedagogicznych, które mają na celu poznanie możliwości oraz potrzeb rozwojowych dzieci i młodzieży[20]. W tym kontekście zalecają stopniowy, wychodzący od doświadczeń katechizowanych, dostosowanych do ich poziomu rozwoju, zainteresowań i potrzeb, przekaz wiedzy religijnej. Jednocześnie wskazują na konieczność doboru form, metod i środków dydaktycznych dostosowanych do wieku, właściwości rozwojowych uczniów i dynamiki grupy. Podają przy tym konkretne zalecenia i sposoby realizacji założeń programowych, które świadczą o uwrażliwianiu twórców nowych programów i podręczników oraz katechetów na konieczność respektowania szczegółowych reguł wynikających z zasady stopniowania trudności. Uwidacznia się to szczególnie w założeniach merytorycznych i metodycznych projektowanych na poszczególne etapy edukacji religijnej w przedszkolu i w szkole.

Zgodnie z zaleceniami autorów podstawy programowej katechezy adresowanej do dzieci w wieku przedszkolnym należy wychodzić od codziennych doświadczeń i pomagać w odkrywaniu obecności Boga w różnych sytuacjach i zdarzeniach, a następnie wspierać je w wyrażaniu tych doświadczeń przed Bogiem w modlitwie[21]. Słusznie pojawia się tu postulat, by treści religijne były powiązane ze stawianymi przez dziecko pytaniami i nawiązywały do codziennych doświadczeń[22]. Za istotne należy również uznać wspieranie dziecka w religijnej interpretacji zdarzeń, które obserwuje ono w otoczeniu, i w których często samo uczestniczy[23]. Na tej podstawie można wnioskować o dowartościowaniu przez autorów podstawy programowej katechezy jednej z podstawowych reguł stopniowania trudności, jaką jest wychodzenie od tego, co bliskie uczniowi, by następnie wspomagać go w odkrywaniu tego, co dalsze, a więc Boga i Jego Miłości. Z kolei zapisy dotyczące metodyki nauczania religii w przedszkolu wynikają z opisanej w zasadzie stopniowania trudności regule doboru sposobów realizacji edukacji religijnej, które są dostosowane do poziomu rozwoju uczniów. Słusznie autorzy przypominają, że w wieku przedszkolnym należy stosować gry, zabawy, ćwiczenia, piosenki z wykonywaniem gestów oraz urozmaicać metodykę, wprowadzając zróżnicowane środki dydaktyczne (np. wzrokowe, słuchowe). Dopeł-

[19] Tamże.
[20] Tamże, s. 21, 32-33,42-43, 58-59, 79-80.
[21] Tamże, s. 16-17.
[22] Tamże.
[23] Tamże.

nieniem tych uzasadnionych i istotnych wskazań, wynikających z zasady stopniowania trudności w edukacji religijnej dzieci, jest zalecenie, aby katecheci *w celu zapewnienia ciągłości oraz wyrównania poziomu w grupie*[24] zadbali o kontakt z rodzicami lub opiekunami i zachęcali ich do dzielenia się wiedzą na temat dotychczasowego poziomu wychowania religijnego dziecka[25].

W nauczania religii uczniów klas I–III szkoły podstawowej autorzy podstawy programowej katechezy również zwracają uwagę na reguły wynikające z zasady stopniowania trudności. Świadczy o tym m.in. szczegółowa charakterystyka dzieci, dowartościowanie nowych form aktywności własnej dziecka wprost związanych z uczeniem się oraz zwrócenie uwagi na rozwój pamięci logicznej, wrażeń i spostrzeżeń czy też na stopniowe przechodzenie od myślenia konkretnego do abstrakcyjno-słownego[26]. W związku z tym autorzy podstawy programowej katechezy wskazują na konieczność podawania uczniom klas I–III treści konkretnych, wzbogaconych o poglądowe nauczanie[27]. Słusznie istotną rolę przypisują metodom wyzwalającym działanie i opartym na nim (m.in. pracy z obrazem, metodom plastycznym) oraz metodom przeżyciowym (np. inscenizacji, dramie, przedstawieniu ról), gdyż koreluje to z potrzebami rozwojowymi uczniów klas I–III[28]. Zwracają też uwagę na konieczność stosowania zróżnicowanych środków dydaktycznych, śpiewu i zabawy. Jednocześnie przypominają, że rozwój pamięci mechanicznej sprzyja uczeniu się na pamięć prawd wiary, tekstów biblijnych i liturgicznych, modlitw oraz zasad życia chrześcijańskiego. Można zatem zauważyć wyraźne dowartościowanie potrzeb rozwojowych ucznia w planowaniu celów i treści katechetycznych oraz strategii służących ich realizacji.

Konsekwentnie w klasach IV–VI szkoły podstawowej autorzy podstawy programowej katechezy zwracają uwagę na ucznia – jego intensywny rozwój emocjonalny, umysłowy, wolitywny, społeczny i religijny[29]. Przypominają, że z uwagi na osiąganie przez dorastających uczniów poziomu rozwoju hipotetyczno-dedukcyjnego i doskonalenie myślenia logicznego oraz wyobrażeń należy tak planować tok lekcji religii, aby aktywność katechizowanych nabierała coraz bardziej świadomej i celowej działalności[30]. Trafnie wskazują na potrzebę doboru odpowiednich, dostosowanych do specyfiki rozwojowej, metod poszukujących i liturgicznych, które służą kształtowaniu umiejętności. Przypominają też o konieczności odwołania do wiedzy osobistej ucznia i wychodzenia od znanych uczniom wiadomości religijnych, by na tej podstawie pogłębiać je i wskazywać na nowe,

---

[24] Tamże.
[25] Tamże.
[26] Tamże, s. 26-28.
[27] Tamże, s. 32-33.
[28] Tamże.
[29] Tamże, s. 37-38.
[30] Tamże, s. 42-43.

uzupełniające treści biblijne, liturgiczne i doktrynalne[31]. Tym samym uwzględniają właściwości rozwojowe katechizowanych w klasach IV–VI szkoły podstawowej i reguły określające stopniowy, dostosowany do tempa pracy uczniów, przekaz wiadomości religijnych.

Również dowartościowanie zasady stopniowania trudności daje się zauważyć w podstawie programowej katechezy adresowanej do młodzieży gimnazjalnej. Autorzy szczegółowo charakteryzują zakres zmian rozwojowych ucznia między 12. a 15. rokiem życia, wraz z opisem kryzysu tożsamości i wpływu jaki wywiera on na sferę religijną dorastającej osoby[32]. Zalecają, aby wszystkie przemiany uwzględnić w toku planowania i realizacji lekcji religii, dostosowując do nich nie tylko tematykę zajęć, ale także metodykę. Trafnie za istotne uznają strategie aktywizujące młodzież do zaangażowania i poszukiwania odpowiedzi na nurtujące pytania egzystencjalne oraz do umiejętnego korzystania z tekstów biblijnych, odnajdywania w nich własnych problemów, niepewności i nabywania umiejętności ich interpretacji[33]. Wspominają przy tym o konieczności stosowania technik multimedialnych. Słusznie też piszą o szczególnych zadaniach, jakie stoją przed katechetami w gimnazjum. Według autorów podstawy programowej młodzież gimnazjalna potrzebuje przewodnika, który inspiruje, wspiera, ukierunkowuje poszukiwanie i odkrywanie prawdy, ukazuje wzory osobowe, a jednocześnie sam jest świadkiem wiary[34]. Niewątpliwie tak rozpisane wskazania pozwalają stwierdzić, że istotne miejsce w planowaniu tematyki zajęć i w doborze metod zajmuje dobra znajomość ucznia i jego rozwoju. Uznanie tych elementów za znaczące zarówno na etapie projektowania, jak też realizacji lekcji religii obliguje katechetów do nauczania religii w sposób przystępny dla młodzieży gimnazjalnej.

Kontynuując przyjętą koncepcję edukacji religijnej, autorzy podstawy programowej katechezy dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych charakteryzują zmiany rozwojowe właściwe dla tej grupy młodzieży. Pamiętając o pragnieniach i potrzebach nastolatków, jak też o doświadczanych przez nich problemach, konfliktach rodzinnych, rówieśniczych, szkolnych, moralnych oraz o kryzysach, trudnościach i wątpliwościach religijnych, wskazują na potrzebę dowartościowania w nauczaniu religii wychowania w prawdzie i wolności oraz miłości – zgodnie z Ewangelią[35]. Za istotne uważają również budzenie i ugruntowanie wiary tak, by stała się osobistym wyborem. Nie pomijają również potrzeby wspierania uczniów w odnajdywaniu swojego miejsca we wspólnocie Kościoła i w społeczeństwie. W tym kontekście wartościowe wydaje się również zwrócenie uwagi

[31] Tamże.
[32] Tamże, s. 50-51.
[33] Tamże, s. 58-59.
[34] Tamże, s. 59.
[35] Tamże, s. 70-72.

na korelację treści nauczania religii z edukacją historyczną, by w ten sposób ukazać młodzieży integralny obraz Kościoła i etapy jego kształtowania[36]. Słusznie autorzy podkreślają, że stopniowy przekaz wiadomości zapisanych w Piśmie Świętym, „Katechizmie Kościoła Katolickiego", dokumentach Kościoła i literaturze religijnej, wymaga zastosowania strategii edukacyjnych stymulujących kreatywność młodzieży szkół ponadgimnazjalnych i wprowadzających tę grupę uczestników lekcji religii do samokształcenia[37]. Obok tak ogólnie określonej metodyki nauczania religii autorzy podstawy programowej katechezy wskazują na konieczność zastosowania metod poszukujących[38]. Zalecają też wykorzystanie umiejętności uczniów w zakresie korzystania z nowych technologii informacyjnych[39]. Taka propozycja programowa w szkołach ponadgimnazjalnych, podobnie jak na wcześniejszych etapach edukacji religijnej, świadczy o dowartościowaniu przede wszystkim właściwości rozwojowych uczniów. Brakuje tu jednak wyraźnego odwołania do młodzieży z liceum i technikum oraz ze szkoły zawodowej, co ma istotne znaczenie w stopniowaniu trudności. Poszczególne grupy uczniów różnią się poziomem rozwoju intelektualnego, emocjonalnego i społecznego, co stanowi ważną przesłankę w planowaniu treści i metod nauczania religii. Wydaje się zatem, że opracowano dla nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych dobre, ale często bardzo ogólne, wskazania w zakresie stopniowania trudności. Dlatego na etapie szczegółowego programowania nauczania religii należałoby rozpisać je, rezygnując ze szczytnych idei równania szans edukacyjnych oraz dostosowując cele, treści i metody do rzeczywistych potrzeb, zainteresowań i możliwości uczniów w liceum, technikum i w szkole zawodowej.

NOWY *PROGRAM NAUCZANIA RELIGII RZYMSKOKATOLICKIEJ W PRZEDSZKOLACH I SZKOŁACH* A ZASADA STOPNIOWANIA TRUDNOŚCI

W określeniu jakości stopniowania trudności w nauczaniu religii istotną rolę spełniają również wytyczne opisane w programach. Konkretyzują one ogólne zapisy dotyczące celów i treści katechetycznych, rozpisanych w formie wymagań ogólnych i wymagań szczegółowych, jakie zostały zamieszczone w podstawie programowej katechezy. Obecnie, od 9 czerwca 2010 roku, planuje się – wraz z publikacją nowych serii podręczników – sukcesywne wdrażane założeń nowego programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolu i w szkołach.

---

[36] Tamże, s. 79-80.
[37] Tamże, s. 80.
[38] Tamże, s. 79.
[39] Tamże.

Analizując wyżej wymieniony program nauczania religii, można zauważyć, że niemal wszystkie zalecenia dotyczące przystępności zostały w nim uwzględnione. Autorzy na każdym etapie edukacji religijnej zamieszczają, podobne jak w podstawie programowej katechezy, wskazania, które wynikają z zasady stopniowania trudności. Novum jest tu ich rozpisanie na poszczególne grupy dzieci w przedszkolu lub uczniów przyporządkowanych kolejno do klas szkolnych.

W programie nauczania religii dla każdego etapu edukacji daje się zauważyć krótkie wprowadzenia, w których autorzy zwracają uwagę na istotne, warunkowane m.in. potrzebami i poziomem rozwoju uczniów, elementy programowe. W przedszkolu, zgodnie z zaleceniami znowelizowanej podstawy programowej katechezy, autorzy przypominają katechetom i twórcom nowych serii podręczników, że *w procesie wychowania religijnego inspirowanego wiarą należy wskazywać dziecku Boga obecnego, bliskiego, troszczącego się o człowieka, pełnego miłości do ludzi*[40] oraz pomagać w odkrywaniu miłości Boga w kontaktach z bliskimi mu osobami: rodzicami, opiekunami, dziadkami, rodzeństwem, wychowawcami, katechetami oraz w konkretnych wydarzeniach, a następnie uczyć wyrażać to doświadczenie na modlitwie[41]. W ten sposób, pośrednio, wskazują na konieczność wychodzenia od tego, co bliskie dziecku, do tego, co dalsze – od doświadczeń ludzkich do treści religijnych. Jednocześnie autorzy programu nauczania religii w wieku przedszkolnym wszystkie cele katechetyczne – wymagania ogólne, treści – wymagania szczegółowe oraz wskazania do realizacji programu rozpisują najpierw dla grupy trzylatków i czterolatków, a następnie dla pięciolatków. Uwzględniają przy tym możliwości rozwojowe dziecka (np. związane z krótkotrwałą koncentracją, potrzebą aktywności ruchowej), przypominając o konieczności zastosowania metod integracyjnych i plastycznych, poglądowych oraz zabawy, śpiewu, pogadanki, opowiadania[42]. Pewną wątpliwość budzą jednak proponowane przez autorów programu metody dyskusyjne, biblijne, liturgiczne i dramowe[43]. Dziecko w wieku przedszkolnym jest jedynie zdolne do udziału w pogadance i rozmowie kierowanej. Nie potrafi też odrywać dramy, lecz jedynie uczestniczyć w prostych inscenizacjach. Również praca z tekstami biblijnymi czy też kształtowanie postaw liturgicznych dokonuje się u dzieci w wieku przedszkolnym poprzez udział w zabawie i zastosowanie opowiadania, opisu, gier dydaktycznych, śpiewu. Dlatego wymienione przez autorów programu nauczania religii niektóre propozycje metodyczne, nawet jeśli są planowane w grupie pięciolatków, to jednak nie zostały dostosowane do poziomu rozwoju intelektualnego, emocjonalnego, wolitywnego wychowanka. Tym samym świadczą o braku konsekwencji w respektowaniu jednej z istotnych reguł wynikających

[40] PNRRZK 2010, s. 12.
[41] Tamże.
[42] Tamże, s. 19.
[43] Tamże, s. 26-27.

z zasady stopniowania trudności. Dobrze, że w tym kontekście autorzy programu nauczania religii przypominają katechetom i twórcom nowych serii podręczników, że z uwagi na dużą zależność wiedzy i umiejętności dziecka w wieku przedszkolnym od środowiska rodzinnego podane w dokumencie programowym wymagania należy dostosować do indywidualnych możliwości rozwojowych i predyspozycji katechizowanych[44].

Na etapie edukacji w szkole podstawowej, a więc w klasach I–III[45] i IV–VI[46] również autorzy programu nauczania religii zwracają uwagę na charakterystyczne cechy rozwoju psychofizycznego i społeczno-religijnego uczniów. Przypominają o konieczności stopniowego wprowadzania katechizowanych w treści religijne i w celebrację sakramentów w Kościele. Słusznie wszystkie założenia programowe rozpisują na poszczególne klasy oraz proponują konkretne rozwiązania metodyczne, które służą nabywaniu i pogłębianiu wiedzy religijnej czy też rozwijaniu umiejętności. Stopniowo w klasach I–III szkoły podstawowej wprowadzają uczniów w tematykę: Dekalogu, podstawowych prawd wiary i norm życia chrześcijańskiego, roku liturgicznego, modlitwy oraz sakramentu chrztu, pokuty i pojednania, Eucharystii[47]. Proponują nie tylko zabawę, śpiew, opowiadanie, pogadankę, ale także twórczość plastyczną, inscenizacje, metody konstrukcyjno-praktyczne i dramowe, udział w nabożeństwach, gdyż uczeń na tym etapie rozwoju preferuje uczenie się poprzez działanie[48]. Kontynuując stopniowy, przystępny dla katechizowanych przekaz wiedzy religijnej i rozwój umiejętności, w klasach IV–VI szkoły podstawowej wzbogacają dotychczasowe treści programowe o nowe, dotąd nie podejmowane zagadnienia z historii zbawienia oraz pogłębiają wiedzę na temat: prawdy o Bogu Stworzycielu i Zbawicielu, Dekalogu, przykazania miłości Boga i bliźniego, sakramentów, roku liturgicznego[49]. Więcej uwagi poświęcają też dynamice wiary, ukazując ją na postawie przykładów biblijnych. W tym też kontekście zwracają uwagę na Kościół jako miejsce działania Ducha Świętego i celebrowania sakramentów oraz środowisko rozwoju wiary[50]. Słusznie autorzy programu nauczania religii w klasach IV–VI szkoły podstawowej – obok metod opartych na słowie, zabawie, działaniu praktycznym – zalecają stopniowe korzystanie z różnorodnych metod poszukujących i biblijnych[51]. Przypominają też o konieczności wykorzystania elementów metod liturgicznych i medytacyjnych oraz problemowych[52]. W ten sposób stopniowo,

---

[44] Tamże, s. 19.
[45] Tamże, s. 33-65.
[46] Tamże, s. 67-106.
[47] Tamże, s. 33-65.
[48] Tamże, s. 42-43, 50-51, 59-60.
[49] Tamże, s. 65-106.
[50] Tamże.
[51] Tamże, s. 77-78, 90-91, 102-103.
[52] Tamże, s. 102-103.

wychodząc od tego, co łatwiejsze dla ucznia – do tego, co trudniejsze oraz od tego, co znane – do tego, co nowe, dostosowują do poziomu rozwoju i potrzeb katechizowanych nie tylko treści nauczania religii w szkole podstawowej, ale także poszczególne rozwiązania metodyczne.

Niemal identyczne (jak w szkole podstawowej) pod względem formalnym, lecz wzbogacone o nowe treści i rozwiązania metodyczne, zastosowanie reguł wynikających z zasady stopniowania trudności, daje się zauważyć w programie nauczania religii w gimnazjum[53]. Autorzy zakładają poszerzenie wiedzy uczniów na temat Boga działającego w Starym i w Nowym Testamencie oraz w rzeczywistości Kościoła (w tym także w sakramentach)[54]. Więcej uwagi poświęcają wolności dzieci Bożych i celebracji sakramentu bierzmowania[55], co jest uzasadnione z uwagi na przygotowanie młodzieży do przyjęcia tego sakramentu. Ukazują też nowe, dostosowane do poziomu rozwoju psychicznego, społecznego i religijnego młodzieży oraz warunkowane zmianą środowiska nauki szkolnej, kwestie związane z wyznawaniem wiary i praktyką życia chrześcijańskiego, głównie z udziałem w liturgii, nabożeństwach, modlitwie wspólnotowej i indywidualnej[56]. Słusznie za ważne – na etapie rozwoju religijnego młodzieży gimnazjalnej – uznają funkcje ewangelizacyjne nauczania religii. Obok metod biblijnych, które służą rozwijaniu umiejętności pracy z Pismem Świętym i rozumienia Objawienia Bożego, proponują różne metody poszukujące oraz dyskusyjne, oparte na dialogu i analizie tekstów źródłowych (np. Pisma Świętego, dokumentów Kościoła, tekstów liturgicznych, świadectw chrześcijan)[57]. Zgodnie z zamysłem autorów programu mają one przyczyniać się do wspierania uczniów w zainteresowaniu się zagadnieniami etycznymi i eklezjalnymi oraz stymulować do poszukiwania odpowiedzi na nurtujące pytania i kierowania się odkrytymi zasadami chrześcijańskimi w codziennym życiu. Ich dopełnieniem jest proponowana w klasie III gimnazjum metoda projektów, co świadczy o stopniowym, dostosowanym do grupy młodzieży przechodzeniu od treści bliskich do dalszych, od znanych do nieznanych, od prostych do złożonych oraz o korelacji nauczania religii z edukacją szkolną[58]. Słusznie, zdaniem autorów programu nauczania religii, w tak określo-

---

[53] Tamże, s. 107-138.

[54] Tamże.

[55] Tamże.

[56] Tamże.

[57] Tamże, s. 117-118, 126-127, 135.

[58] Tamże, s. 135. Warto dodać, że w nowej podstawie programowej kształcenia ogólnego projekty edukacyjne stanowią jedną z podstawowych form realizacji zajęć z wiedzy o społeczeństwie. Mają one służyć przygotowaniu młodzieży do nowej formy egzaminu gimnazjalnego, która obok części pisemnej została uzupełniona o część ustną, podczas której uczniowie będą prezentować projekty edukacyjne z zakresu problematyki humanistycznej, realizowane w zespołach. Również Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 20 sierpnia 2010 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy

nym procesie stopniowania trudności szczególną rolę ma do spełnienia katecheta: nauczyciel, inspirator, wychowawca i świadek wiary[59].

Również w programowaniu kolejnego etapu edukacji religijnej, a więc w jednej ze szkół ponadgimnazjalnych (w liceum, w technikum lub w szkole zawodowej) daje się zauważyć troskę o ewangelizacyjny charakter lekcji religii oraz o przekaz przystępnych, uwzględniających właściwości rozwojowe uczniów, wiadomości religijnych i kształtowanie związanych z tym umiejętności[60]. W liceum autorzy programu nauczania religii rozpisali problematykę na trzy lata. Kolejno zaplanowali zagadnienia dotyczące: wyznawania wiary w Kościele (klasa I), świadczenia o nadziei chrześcijańskiej wobec świata (klasa II), drogi powołania i założenia rodziny chrześcijańskiej (klasa III)[61]. Daje się tu zauważyć wzbogacanie dotychczasowej wiedzy ucznia o Kościele i o aktywności społecznej osób wierzących w świecie. Szczególną jednak uwagę zwraca się na problematykę małżeństwa i rodziny[62]. Zawsze jednak autorzy programu wychodzą od wiedzy osobistej uczniów, by na tej podstawie przekazywać nowe wiadomości. Zalecają przy tym, podobnie jak we wcześniejszych etapach edukacji religijnej, stosowanie zróżnicowanych rozwiązań metodycznych, wielostronnie aktywizujących młodzież i wyzwalających w niej kreatywność[63]. Natomiast w technikum wyżej wymienioną problematykę rozpisują na cztery lata, dostosowując ją do właściwości intelektualnych uczniów[64]. Jednocześnie zalecają niemal identyczne jak w liceum sposoby stymulowania aktywności młodzieży[65]. Z kolei w szkole zawodowej autorzy programu nauczania religii dążą do bardziej syntetycznego podejmowania tematyki związanej z odkrywaniem przez katechizowanych swojej tożsamości chrześcijańskiej, z celebrowaniem roku liturgicznego i codziennej modlitwy, jak też z rozpoznawaniem i realizacją powołania życiowego w społeczeństwie i w rodzinie[66]. Zalecają też stosowanie różnych rozwiązań metodycznych, aktywizujących uczniów szkoły zawodowej[67]. I chociaż trudno zauważyć

---

oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych zwraca uwagę na problem realizacji i oceniania projektów edukacyjnych w gimnazjum, „Dziennik Ustaw" nr 156, poz. 1046. Zob. także i por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, „Dziennik Ustaw" 2009 r. nr 4, poz. 17.

[59] Tamże, s. 117-118.

[60] Tamże, s. 139-223.

[61] Tamże, s. 139-169.

[62] Tamże.

[63] Tamże.

[64] Tamże, s. 171-206.

[65] Tamże.

[66] Tamże, s. 207-223.

[67] Tamże.

w tych zapisach wyraźne, specyficzne, dostosowane do właściwości rozwojowych młodzieży ze szkoły zawodowej, różnice w planowanej jakości nauczania, to jednak mniejsza ilość zakładanych wiadomości, niewątpliwie wynika z zasady stopniowania trudności.

Tak więc autorzy programu nauczania religii nadają szczególne znaczenie przystępności planowanych treści i umiejętności. Również stopniowe, dostosowane do właściwości rozwojowych uczniów, różnicowanie metodyki realizacji założeń edukacji religijnej w przedszkolu i w szkole jest wyrazem zastosowania reguł wprost wynikających z zasady stopniowania trudności.

UWAGI KOŃCOWE

W wielu opisach założeń programowych nauczania religii, zawartych w nowych dokumentach katechetycznych, daje się zauważyć troskę autorów o przystępny przekaz wiedzy religijnej i stopniowe, dostosowane do możliwości rozwojowych uczniów kształtowanie umiejętności. Można też dostrzec zastosowanie reguł dydaktycznych, które wskazują na potrzebę przechodzenia od tego, co jest bliskie dla ucznia – do tego, co dalsze, od tego, co łatwiejsze – do tego, co trudniejsze oraz od tego, co znane – do tego, co nowe. Jednocześnie autorzy analizowanej podstawy programowej katechezy i programu nauczania religii wiele uwagi poświęcają charakterystyce ucznia. Słusznie zakładają, że dobra znajomość właściwości rozwojowych (psychicznych, emocjonalnych, wolitywnych, społecznych, moralnych, religijnych) spełnia istotną rolę w doborze form, metod i środków dydaktycznych. Często też przypominają o potrzebie różnicowania tempa pracy uczniów. Pewną wątpliwość budzą jednak zapisy zamieszczone w programie nauczania religii w przedszkolu i w szkole zawodowej. Wydają się one ambitne i niedostosowane do właściwości rozwojowych tych grup katechizowanych. Dziecko – z uwagi na właściwości rozwojowe – nie jest zdolne do udziału w metodach dyskusyjnych, dramowych, biblijnych i liturgicznych. Z kolei uczniowie szkoły zawodowej potrzebują podstawowej wiedzy religijnej, przekazywanej w sposób komunikatywny z zastosowaniem odpowiedniej do ich właściwości rozwojowych metodyki nauczania religii. Nie można tej grupie młodzieży stawiać niemal identycznych wymagań, jak katechizowanym w liceum i technikum.

Niewątpliwie zapisy programowe nauczania religii dotyczące stopniowania trudności wymagają ukonkretnienia w formie różnych materiałów i pomocy dydaktycznych. Stąd też ważne zadanie stoi przed twórcami nowych serii podręczników i pomocy do nauczania religii. Opracowując poszczególne jednostki tematyczne, powinni oni uwzględnić reguły wynikające z zasady stopniowania trudności oraz skorygować błędy jakie daje się zauważyć w programie naucza-

nia religii w przedszkolu i w szkole zawodowej. Niemniej istotne jest również dowartościowanie wiedzy osobistej ucznia i jego doświadczeń w poszczególnych jednostkach tematycznych. Tego rodzaju wiedza powinna stanowić punkt wyjścia w planowaniu kolejnych ogniw zajęć lekcyjnych i poszczególnych metod aktywizacji katechizowanych. Ma ona decydujące znaczenie w zainteresowaniu uczniów tematyką lekcji religii i w wychodzeniu od tego, co bliskie, znane, zrozumiałe – do tego, co dalekie, nieznane i niezrozumiałe.

Zapisane w nowych dokumentach programowych nauczania religii wytyczne dotyczące zasady stopniowania trudności implikują również konkretne zadania, jakie powinien podjąć nauczyciel religii. Od jego podejścia do propozycji autorów programów i podręczników katechetycznych oraz od sposobu ich realizacji w praktyce zależy przystępny przekaz wiedzy religijnej i odpowiedni sposób wspierania uczniów w rozwoju umiejętności. Potrzebna jest tu jednak zarówno dobra znajomość grupy uczniów, jak też postawa kreatywności w myśleniu i działaniu. Dlatego w przygotowaniu studentów do praktyk pedagogicznych oraz w różnych formach doskonalenia zawodowego katechetów należy zwrócić uwagę na twórcze zastosowanie reguł wynikających z zasady stopniowania trudności. Wraz z takim działaniem będzie większe prawdopodobieństwo przystępności nauczania religii w przedszkolu i w szkole.

SUMMARY

Gradation of difficulty is one of the fundamental didactic principles in religious instruction. This principle determines the norms for religion teachers' activities as far as conveying knowledge and developing students' skills in an accessible way adequate to their level of development is concerned.

The aim of this paper is to present the principle of gradation of difficulty as seen by the authors of new curricula for religious instruction at schools, which was approved in 2010. Consequently, the article begins with a description of the general understanding of the difficulty gradation principle in religious instruction as defined by contemporary methodologists. The next section presents how the issue is perceived by the authors of the amended „Core curriculum of catechesis of the Catholic Church in Poland" and „Curriculum of Roman-Catholic religious instruction in kindergartens and schools" prepared in connection with the former document. Final remarks contain, apart from conclusions and catechetic suggestions, specific guidelines for authors of new series of textbooks and religious instruction materials for various student groups.

Key words:

religious instruction, didactic principles, gradation of difficulty, curricula for religion education

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 25, 2011

MACIEJ SZCZEPANIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Transmisja telewizyjna procesji eucharystycznej. *Case study*

Television Broadcast of the Eucharistic Procession. A Case Study

Transmisje wydarzeń religijnych w ostatnich dziesięcioleciach na trwałe weszły do programów radiowych i telewizyjnych, a także zagościły na portalach internetowych. Zainteresowanie środków społecznego przekazu dotyczy nie tylko mszy świętych, ale także innych celebracji. Należą do nich przede wszystkim wydarzenia skoncentrowane na obecności duchowych przywódców religijnych, zwłaszcza papieża. Watykańskie Centrum Telewizyjne (*Centro Televisivo Vaticano*) realizuje transmisje stu trzydziestu wydarzeń religijnych rocznie, wśród których dominują niedzielna modlitwa „Anioł Pański" i środowa audiencja ogólna[1]. Zainteresowaniem cieszą się także papieskie pielgrzymki i celebracje liturgiczne sprawowane w różnych częściach globu. Transmisja uroczystego błogosławieństwa *Urbi et Orbi* na Boże Narodzenie i Wielkanoc dociera do kilkudziesięciu krajów świata[2]. W sierpniu 2011 roku hiszpańska telewizja publiczna TVE transmitowała dwugodzinne czuwanie modlitewne i adorację Najświętszego Sakramentu z udziałem papieża Benedykta XVI podczas Światowych Dni Młodzieży w Madrycie, wydarzenie, które można było śledzić za pośrednictwem kilkudziesięciu stacji telewizyjnych świata, a także w internecie[3].

[1] www.vatican.va/news_services/television/documents/ns_ctv_doc_23102001_info-gen_it.htm (dostęp: 20.7.2011).

[2] Np. przy okazji błogosławieństwa *Urbi et Orbi* na Boże Narodzenie 2007 roku *Centro Televisivo Vaticano*, które realizuje transmisje z udziałem Ojca Świętego, informowało o ponad 60 krajach połączonych w *Mondovisione*, w tym 35 „na żywo". Wśród odbiorców sygnału były telewizje wszystkich krajów europejskich; w Afryce: Kamerun, Ghana, Wybrzeże Kości Słoniowej, Senegal, Togo, Uganda; w Ameryce: Argentyna, Brazylia, Boliwia, Kanada, Chile, Costa Rica, Ekwador, Salwador, Gwatemala, Honduras, Meksyk, Nikaragua, Panama, Paragwaj, USA; w Azji: India, Indonezja, Korea, Liban i Filipiny, www.tgcom.mediaset.it/cronaca/articoli/articolo393648.shtml (dostęp: 20.7.2011).

[3] Nagranie z tego spotkania można było zresztą odtworzyć w internecie także po zakończeniu wydarzenia, www.rtve.es/alacarta/videos/dia-del-senor/dia-del-senor-especial-visita-ss-papa-benedicto-xvi-20-08-11/1178585/ (dostęp: 15.11.2011).

Program nowej ewangelizacji zakłada, że Kościół pragnie wprowadzić do współczesnego świata temat głoszenia królestwa Bożego także za pośrednictwem środków społecznego przekazu. Mass media stają się z jednej strony kontekstem przepowiadania słowa Bożego, z drugiej zaś są miejscem głoszenia orędzia o Chrystusie. Terminem „nowej ewangelizacji" określa się zainteresowanie Kościoła swą podstawową misją, tożsamością i racją bytu[4]. Jest ona przeciwieństwem mentalności *status quo* i takiego pojmowania duszpasterstwa, które sądzi, że wystarczy dalej postępować tak, jak się postępowało zawsze.

Wydaje się, że warto w tym kontekście zastanowić się nad sposobem realizacji telewizyjnej wydarzenia religijnego, które nie jest mszą świętą. Przekaz celebracji Eucharystii w telewizji doczekał się wielu opracowań na gruncie teologii[5] i sam w sobie wydaje się dosyć czytelny. Zadaniem nadawcy jest przede wszystkim umożliwienie odbiorcy „uczestnictwa" w wydarzeniu, które ze swej natury jest bogate w treści niewymagające tłumaczenia[6]. Wydarzenia religijne niebędące celebracją liturgii mszy świętej stawiają często pytanie o sposób realizacji telewizyjnej. Dotyczy to szczególnie komentarza do wydarzeń, podczas których z punktu widzenia telewizyjnego jeszcze, lub właśnie w tej chwili, „nic się nie dzieje". D. Dayan i E. Katz piszą w tym kontekście o niebezpieczeństwie wzajemnego przenikania się sfery *sacrum* i *profanum*[7]. Celebracje w przestrzeni publicznej – ulic, placów, stadionów – mogą niekiedy prowadzić do błędnego odczytania aktu kultu. Z drugiej strony programowi telewizyjnemu może grozić „sakralizacja", w wyniku której transmisja sama w sobie będzie postrzegana jako liturgia.

Celem niniejszego artykułu jest próba refleksji nad realizacją telewizyjną procesji eucharystycznej, zwłaszcza nad towarzyszącym jej komentarzem. Interesuje nas zagadnienie nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej za pośrednictwem środków społecznego przekazu. *Case study* niniejszego opracowania dotyczy transmisji telewizyjnej procesji eucharystycznej w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (Boże Ciało) w TVP Polonia 23 czerwca 2011 roku.

Dla poprawnej interpretacji realizacji telewizyjnej spróbujmy najpierw zarysować istotę wydarzenia w świetle teologii liturgii.

---

[4] Por. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej, *Lineamenta*, 2011, n. 10. W 2010 roku papież Benedykt XVI powołał Papieską Radę ds. Popierania Nowej Ewangelizacji, por. Benedykt XVI, *List apostolski w formie «motu proprio» Ubicumque et semper*, 21.9.2010.

[5] Literaturę dotyczącą tego zagadnienia podaje A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana*, Zielona Góra 2009.

[6] Dzięki transmisjom „przed oczyma niezliczonych telewidzów przesuwają się rzeczy, ludzie i wydarzenia, jak gdyby sami byli przy nich obecni", Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 148.

[7] Por. D. Dayan, E. Katz, *Media events. The live broadcasting of history*, Cambridge-London 1992, s. 207.

I. PROCESJA EUCHARYSTYCZNA W ŚWIETLE TEOLOGII LITURGII

Źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego jest ofiara eucharystyczna[8], a adoracja i związana z nią procesja z Najświętszym Sakramentem przedłuża sprawowanie Eucharystii[9]. Historia tych form pobożności sięga XIII wieku. W 1246 roku biskup Robert de Thourotte ustanowił na prośbę Julianny z Cornillon i innych mieszkańców Liège święto eucharystyczne Bożego Ciała. W 1264 roku papież Urban IV rozszerzył je na cały Kościół łaciński. Stało się ono *odpowiedzią wiary i kultu na błędy heretyckie dotyczące tajemnicy obecności Chrystusa w Eucharystii* i było *ukoronowaniem ruchu gorącej pobożności eucharystycznej*[10]. Zaraz potem w kościele St. Gereon w Kolonii zaczęto odprawiać pierwsze procesje eucharystyczne w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa[11]. I. Herwegen nazwie to zjawisko rozpowszechnionym w średniowieczu fenomenem cielesnego oglądania[12], który – gdy chodzi o postacie eucharystyczne – dotyczył przede wszystkim hostii.

Dla właściwego rozumienia praktyki adoracji i procesji eucharystycznej konieczne jest uświadomienie sobie faktu, że źródłem tej niezwykłej obecności Chrystusa *jest Ofiara, a obecność ta zmierza do Komunii świętej, sakramentalnej i duchowej*[13]. Liturgia Eucharystii jest anamnezą, czyli uobecniającą pamiątką misterium Chrystusa. Jest to tajemnica Jego „rzeczywistej" obecności[14]. *Dlatego wiara wymaga, byśmy w obliczu Eucharystii mieli świadomość, że stajemy przed samym Chrystusem*[15].

Adoracja Najświętszego Sakramentu powinna prowadzić chrześcijanina do głębszego przeżywania mszy świętej, bo Chrystus *ustanowił Najświętszą Eucha-*

---

[8] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 11.

[9] Por. Jan Paweł II, *List do biskupa Liège z okazji 750-lecia święta Bożego Ciała*, 28.5.1996; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, 2004, n. 11.

[10] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej*, n. 160; por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 1, Lublin 1962, s. 109.

[11] Początki procesji w Kolonii sięgają lat 1264-1278, *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 4, wyd. 3, Freiburg 1995, s. 173.

[12] Por. I. Herwegen, *Kirche und Seele: die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter*, Mu¨nster 1926. Według B. Nadolskiego pobożność drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa charakteryzowało zjawisko pragnienia oglądania hostii („millenium obecności"), B. Nadolski, *Adoracja eucharystyczna*, Poznań 2005, s. 25-32.

[13] Rytuał Rzymski, *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985 (dalej: *Rytuał Rzymski*) n. 56. Zwyczaj adorowania Eucharystii w świątyniach związany był z praktyką przechowywania Najświętszego Sakramentu poza Mszą świętą dla udzielania Wiatyku. Zachowywanie świętych postaci dla chorych przyczyniło się do kultu Eucharystii poza czasem sprawowania ofiary eucharystycznej.

[14] Por. Paweł VI, enc. *Mysterium fidei*, n. 39.

[15] Jan Paweł II, List apostolski na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, 7.10.2004, n. 16.

rystię głównie w tym celu, by nam służyła jako pokarm, lekarstwo i pokrzepienie[16]. Z kolei modlitwa przed Najświętszym Sakramentem przedłuża zjednoczenie z Chrystusem i odnawia przymierze, pobudzając wiernych do *zachowywania w życiu i obyczajach tego, co przez wiarę i sakrament otrzymali w sprawowaniu Eucharystii*[17]. Wystawienie Najświętszego Sakramentu w cyborium lub w monstrancji prowadzi do uznania cudownej obecności Chrystusa i do zjednoczenia z Nim w Komunii świętej[18].

Wiara w rzeczywistą obecność Jezusa w Eucharystii prowadzi wiernych do zewnętrznego i publicznego jej uwidocznienia. Jedną z form świadectwa wiary i pobożności wobec Najświętszego Sakramentu są procesje, *w czasie których celebrans niesie Najświętszą Eucharystię poza kościół wśród uroczystych obrzędów i śpiewów*[19]. Eucharystia jest urzeczywistnieniem Wcielenia, jego „pamiątką" i „prolongacją"[20]. Uzasadnieniem teologicznym procesji eucharystycznej jest więc fakt Wcielenia – skoro Chrystus idzie z nami i włącza się w nasze życie jak w przypadku uczniów z Emaus (Łk 24,13) – wierni mogą dawać świadectwo wiary w Jego sakramentalną obecność wszędzie, zwłaszcza na ulicach i pośród domów[21]. Procesja uświadamia im, że są ludem Bożym, z którym Jezus jest w drodze.

Szczególne znaczenie duszpasterskie dla Kościołów lokalnych ma procesja, która odbywa się w miastach i parafiach w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa[22]. Przez udział w procesji wierni wyznają swą wiarę, oddają cześć Chrystusowi oraz dają świadectwo jedności i życia we wspólnocie. Wobec zmieniających się uwarunkowań zewnętrznych niekiedy ogranicza się ich przebieg tylko do otoczenia kościoła, a Rytuał Rzymski zastrzega, że należy je organizować tylko wtedy, gdy współczesne warunki na to pozwalają i może być ona naprawdę wyrazem wspólnej wiary i uwielbienia[23]. Jan Paweł II w encyklice

---

[16] Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* o kulcie tajemnicy eucharystycznej, n. 60; por. J. Hermans, *La celebrazione dell'eucaristia: per una comprensione teologico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*, Torino 1985.

[17] *Rytuał*, n. 56; por. L. Lécuru, F. Racine, *Adoracja eucharystyczna*, Warszawa 2009, s. 117-135.

[18] Por. *Rytuał*, n. 58.

[19] *Rytuał*, n. 77. Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* o kulcie tajemnicy eucharystycznej, n. 59: „Chrześcijański lud składa publicznie świadectwo swej wiary i pobożności względem tego Sakramentu na procesjach, w czasie których obnosi się Eucharystię po drogach w uroczystym obrzędzie wśród śpiewu, szczególnie w Święto Bożego Ciała". Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983 (dalej: KPK), kan. 944 § 1: „Gdzie, zdaniem biskupa diecezjalnego, jest to możliwe, należy dla publicznego świadectwa czci wobec Najświętszej Eucharystii urządzać, zwłaszcza w uroczystość Ciała i Krwi Chrystusa, procesję prowadzoną po drogach publicznych". Por. A. Rodilla Zanón, *Procesión eucarística*, Valencia 1985.

[20] B. Nadolski, *Eucharystia. Jej miejsce i rola w życiu chrześcijanina*, Kraków 2006, s. 55.

[21] Por. Jan Paweł II, List apostolski na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, 7.10.2004, n. 18.

[22] Por. *Rytuał*, n. 78.

[23] Por. tamże, n. 78.

Ecclesia de Eucharistia ubolewał, że istnieją miejsca na świecie, w których *zauważa się prawie całkowity zanik praktyki adoracji eucharystycznej*[24]. Procesja eucharystyczna ulicami Rzymu zawdzięcza swoją żywotność w dużej mierze bł. Janowi Pawłowi II[25].

Procesję z Najświętszym Sakramentem powinna poprzedzić Msza święta. Przepisy liturgiczne przypominają, że *należy zachować miejscowe zwyczaje i zarządzenia dotyczące wystroju placów i ulic oraz kolejności uczestników procesji*[26]. Najlepiej, jeśli procesja przechodzi z jednego kościoła do innego[27]. Najświętszy Sakrament niesie się w monstrancji, czyli naczyniu służącym do umieszczenia w nim hostii, zazwyczaj w formie „przekroju świątyni" (tzw. monstrancja gotycka) lub w formie słońca[28]. Procesji towarzyszą śpiewy i modlitwy. Podczas wyznaczonego szlaku zwykle urządza się krótkie nabożeństwa przy ołtarzach stacyjnych. Odczytywanie Ewangelii przy poszczególnych punktach zatrzymania procesji nazywanych *statio* (zatrzymanie się), lub popularnie ołtarzem, jest formą błogosławienia okolicznych mieszkańców, a zdobienie dróg i hołd w postaci kwiatów są *manifestacją wiary w Pana i chwały dla Niego*[29]. Często przy poszczególnych ołtarzach stacyjnych wygłasza się krótkie kazanie. Na zakończenie procesji udziela się zebranym błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem.

Jan Paweł II wśród znaków duchowego wzrostu wspólnoty chrześcijańskiej w głębszym i bardziej świadomym przeżywaniu tajemnicy Eucharystii wymieniał, obok odnowionej liturgii Mszy świętej i adoracji Najświętszego Sakramentu, *pobożne uczestnictwo wiernych w procesji eucharystycznej w uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej*. Procesja ta – pisał w encyklice *Ecclesia de Eucharistia – jest łaską od Pana, która co roku napełnia radością wszystkich biorących w niej udział*[30].

Teologiczne spojrzenie na charakter procesji eucharystycznej pozwala nam przejść do prezentacji analizowanej przez nas transmisji.

---

[24] Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

[25] W 1982 roku Jan Paweł II powrócił do celebracji uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej w czwartek po uroczystości Trójcy Świętej; we Włoszech od 1977 roku uroczystość tę obchodzi się w następującą po niej niedzielę, a sam dzień nie jest dniem wolnym od pracy. Od 1982 roku papież uczestniczył także w procesji eucharystycznej ulicami Rzymu z bazyliki św. Jana na Lateranie do bazyliki Santa Maria Maggiore. Na temat przeżywania przez bł. Jana Pawła II procesji eucharystycznej zob. K. Krajewski, *Papież reprezentował Boga całym sobą*..., www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=24333&s=opoka (dostęp: 29.3.2008).

[26] *Rytuał*, n. 80.

[27] Por. tamże, n. 83.

[28] Por. B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010, s. 185.

[29] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, 2004, n. 11.

[30] Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

II. TRANSMISJA PROCESJI EUCHARYSTYCZNEJ W TVP POLONIA

W uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, 23 czerwca 2011 roku, TVP Polonia przeprowadziła z Poznania transmisję Mszy świętej i następującej po niej procesji eucharystycznej. Emisja programu zaplanowana była na trzy godziny (od godz. 10.00 do godz. 13.00), przy czym z racji na trwające jeszcze o godz. 13.00 kazanie abp. Stanisława Gądeckiego, wygłaszane przy ostatniej stacji przed poznańską katedrą, „zejście z anteny" nastąpiło o godz. 13.09.

Długość trasy procesji eucharystycznej wynosiła 2100 metrów. Droga wiodła z kościoła pw. Bożego Ciała do poznańskiej katedry na Ostrowie Tumskim. Kolejne stacje procesyjne znalazły się na placu Bernardyńskim, na ul. Garbary przy skrzyżowaniu z ul. Woźną, przy krzyżu na ul. Chwaliszewo i przed katedrą. Ponad dwukilometrowa trasa procesji wymagała usytuowania wozów transmisyjnych w czterech miejscach:

1. ul. Krakowska przy kościele pw. Bożego Ciała (wóz 5-kamerowy SD),
2. pl. Bernardyński (wóz 2-kamerowy SD),
3. ul. Chwaliszewo (wóz 5-kamerowy SD),
4. Ostrów Tumski przy kościele pw. NMP *in Summo* (wóz 7-kamerowy SD).

W realizacji transmisji uczestniczyły wozy satelitarne z ośrodków regionalnych TVP w Rzeszowie (nr 1), w Poznaniu (nr 2 i 3) i w Łodzi (nr 4). Sygnał telewizyjny z poszczególnych miejsc docierał drogą satelitarną do ostatniego z wozów transmisyjnych, który pełnił funkcję stacji satelitarnej nadającej sygnał telewizyjny do centrali nadawczej TVP w Warszawie.

Odbiorcą programu byli widzowie w Polsce i poza granicami kraju. Transmisja realizowana była głównie z myślą o Polonii i o Polakach mieszkających za granicą. Podstawową misją TVP Polonia jest bowiem podtrzymywanie polskiej tożsamości wśród Polonii, upowszechnianie języka ojczystego, znajomości kultury i historii. W oparciu o porozumienie zawarte pomiędzy Telewizją Polską a Konferencją Episkopatu Polski TVP Polonia realizuje te cele również poprzez transmisję niedzielnej Mszy świętej o godz. 13.00, celebrowanej w różnych miejscach Polski i powtórkę programów Redakcji Katolickiej TVP[31].

Transmisja procesji eucharystycznej z 23 czerwca 2011 roku była dostępna dla widzów z Polski i zagranicy za pośrednictwem platform cyfrowych, operatorów sieci kablowych oraz indywidualnych anten satelitarnych[32]. Program można

[31] Porozumienie ustala minimalny wymiar cykli programowych i programów w oparciu o Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską oraz ustawę o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP, w świetle których Kościół ma prawo emitowania programów w telewizji publicznej, por. *Porozumienie z dnia 28 lutego 2008 roku zawarte pomiędzy Telewizją Polską SA a Sekretariatem Konferencji Episkopatu Polski*, § 1, pkt. 2.

[32] Por. www.tvp.pl/polonia/zasieg-sygnalu/tvp-polonia-w-polsce-i-na-swiecie/69992 (dostęp:

było zobaczyć w Polsce[33], we wszystkich krajach Europy[34], w Ameryce Północnej[35], w Australii i w Nowej Zelandii[36] oraz w Kazachstanie[37]. Trzeba przy tym pamiętać, że na wschodnim wybrzeżu Ameryki Północnej program był emitowany w godzinach od 4 w nocy do 7 rano, w Australii od godziny 20 do 23, a w Kazachstanie od godziny 15 do 18.

Badania telemetryczne pozwalają określić oglądalność programów TVP Polonia jedynie w Polsce[38]. W tygodniu od 20 do 26 czerwca 2011 roku statystyczny Polak poświęcił na oglądanie telewizji 3 godziny i 9 minut dziennie. Najwięcej czasu Polacy przeznaczyli na oglądanie stacji TVP1, a najchętniej oglądanym programem były Wiadomości (20.6.2011, średnio 3 mln 606 tys. widzów)[39]. Transmisję procesji eucharystycznej 23 czerwca 2011 roku w TVP Polonia śledziło średnio 158 tys. widzów. Co najmniej trzy minuty programu widziało 458 tys. widzów. W pierwszej godzinie emisji (Msza święta) program oglądało średnio 112 tys. widzów, w drugiej godzinie – 160 tys. widzów, a w trzeciej godzinie – 192 tys. widzów. Największą oglądalność zanotowano w ostatnich dziewięciu minutach programu – 206 tys. widzów, choć wtedy – zgodnie z telewizyjną ramówką – powinien być już emitowany reportaż Wojciecha Cejrowskiego *Boso przez świat – Portugalskie przyjemności*.

24.6.2011). Program satelitarny TVP Polonia jest jednym z kanałów telewizji publicznej wyszczególnionych w ustawie o radiofonii i telewizji: „Telewizję publiczną tworzy spółka «Telewizja Polska – Spółka Akcyjna», zawiązana w celu tworzenia i rozpowszechniania ogólnokrajowych programów I, II i TV Polonia oraz regionalnych programów telewizyjnych", *Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 roku o radiofonii i telewizji*, rozdz. 4, art. 26, pkt. 2, Dz. U. 1993 nr 7 poz. 34. TVP Polonia rozpoczęła nadawanie programu 31 marca 1993 roku.

[33] Programy TVP odbierane są w Polsce za pośrednictwem lokalnych sieci kablowych oraz platform satelitarnych, m.in. Cyfrowy Polsat, Canal+ Cyfrowy, Platforma n, TP SA, Vectra, UPC, Multimedia Polska, ASTER, TOYA. Istnieje również możliwość odbioru sygnału za pomocą anten satelitarnych poprzez satelitę ASTRA 1KR.

[34] Satelitarny program TVP Polonia odbierany jest na terytorium całej Europy za pośrednictwem sieci kablowych oraz platform satelitarnych. Istnieje również możliwość odbioru sygnału za pomocą indywidualnych anten satelitarnych poprzez satelitę ASTRA 1KR.

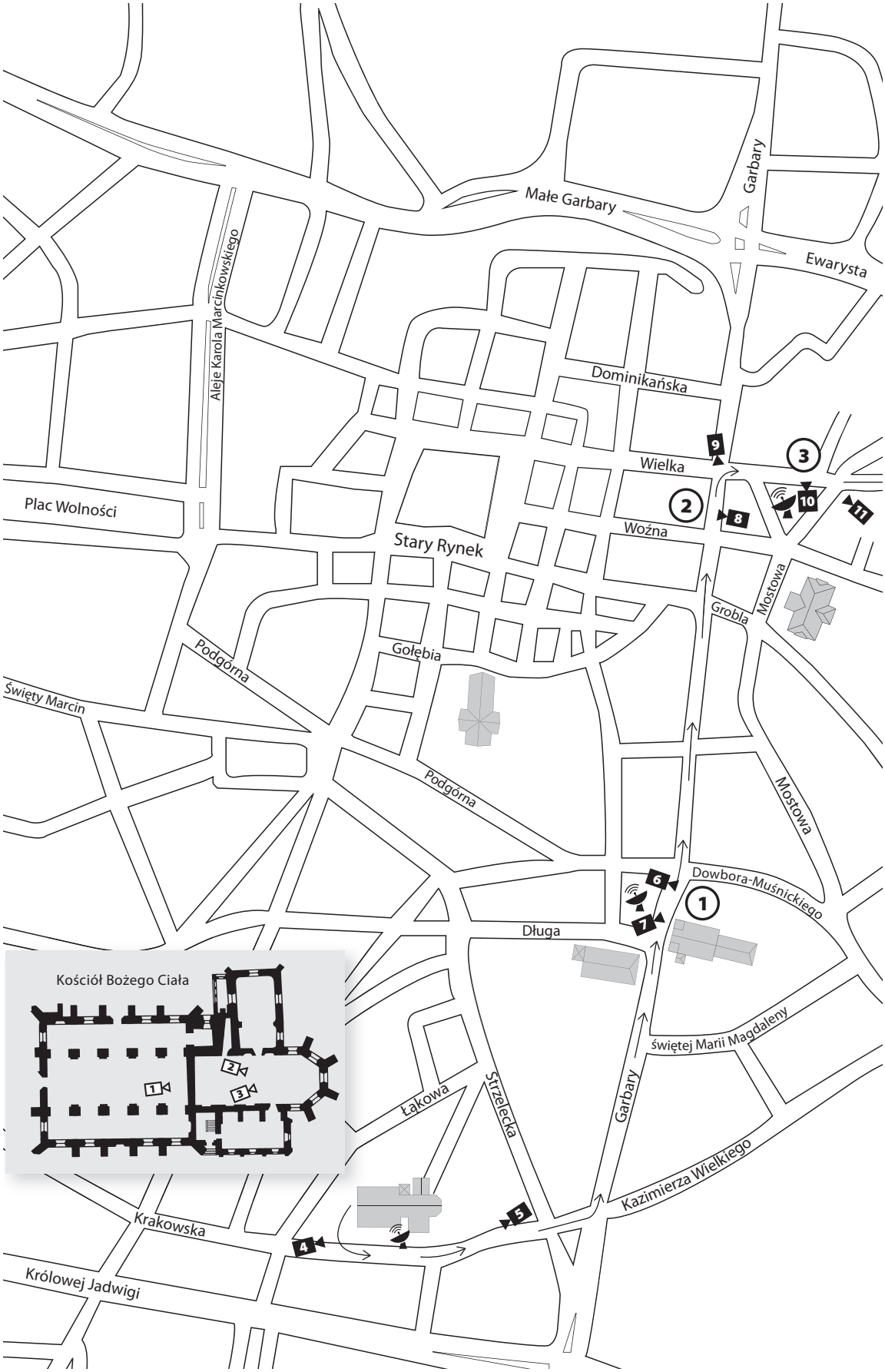
[35] Dystrybucją sygnału TVP Polonia w Ameryce Północnej zajmuje się firma Spański Enterprises Inc. (SEI).

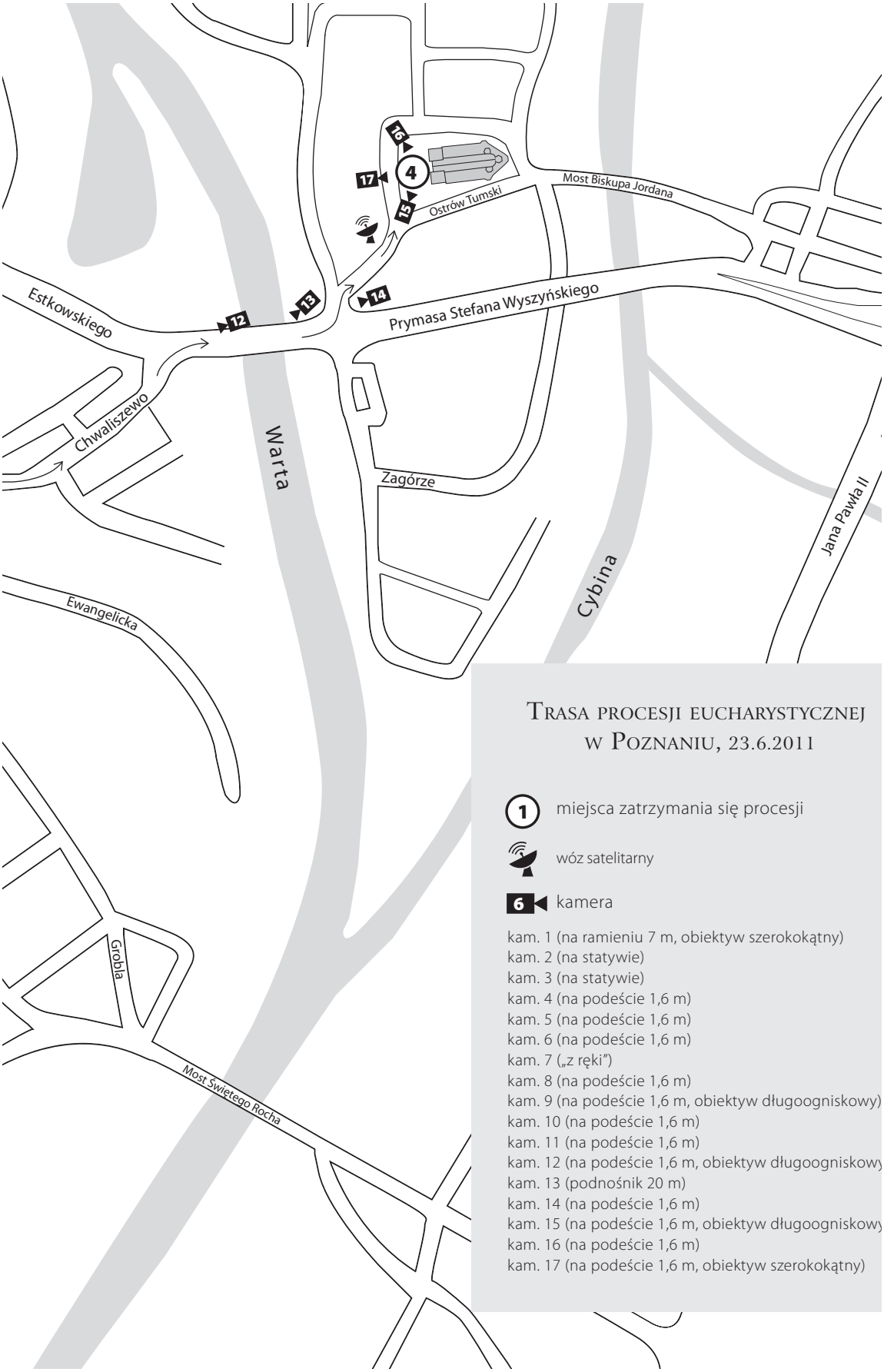
[36] Partnerem Telewizji Polskiej na terenie Australii i Nowej Zelandii jest firma PUMA MEDIA.

[37] TVP Polonia można oglądać w Kazachstanie w miejscowościach Kokczetawa, Pietropawłowsk oraz Czkałowo, w obwodzie Północno-Kazachstańskim, skupiającym największą liczbę mieszkańców pochodzenia polskiego.

[38] Oglądalność wszystkich stacji dostępnych na rynku polskim bada Ośrodek Badania Opinii Publicznej TNS OBOP. Badania telemetryczne to ciągły elektroniczny pomiar widowni telewizyjnej w wylosowanych gospodarstwach domowych, gdzie zamontowane są niewielkie urządzenia elektroniczne. Serwis telemetryczny dostarcza z dokładnością do jednej minuty dane o widowni dowolnie definiowanych pasm dla ponad 200 stacji telewizyjnych. Por. www.tnsglobal.pl/technologia (dostęp: 25.8.2011).

[39] www.tnsglobal.pl/telemetria/wyniki_2011 (dostęp: 25.8.2011).


Małe Garbary
Garbary
Ewarysta
Aleje Karola Marcinkowskiego
Dominikańska
Wielka
Woźna
Plac Wolności
Stary Rynek
Grobla
Mostowa
Gołębia
Podgórna
Święty Marcin
Podgórna
Mostowa
Dowbora-Muśnickiego
Długa
Kościół Bożego Ciała
świętej Marii Magdaleny
Łąkowa
Strzelecka
Garbary
Kazimierza Wielkiego
Krakowska
Królowej Jadwigi
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11



Trasa procesji eucharystycznej w Poznaniu, 23.6.2011

1 miejsca zatrzymania się procesji

wóz satelitarny

6 kamera

kam. 1 (na ramieniu 7 m, obiektyw szerokokątny)
kam. 2 (na statywie)
kam. 3 (na statywie)
kam. 4 (na podeście 1,6 m)
kam. 5 (na podeście 1,6 m)
kam. 6 (na podeście 1,6 m)
kam. 7 („z ręki")
kam. 8 (na podeście 1,6 m)
kam. 9 (na podeście 1,6 m, obiektyw długoogniskowy)
kam. 10 (na podeście 1,6 m)
kam. 11 (na podeście 1,6 m)
kam. 12 (na podeście 1,6 m, obiektyw długoogniskowy
kam. 13 (podnośnik 20 m)
kam. 14 (na podeście 1,6 m)
kam. 15 (na podeście 1,6 m, obiektyw długoogniskowy
kam. 16 (na podeście 1,6 m)
kam. 17 (na podeście 1,6 m, obiektyw szerokokątny)

Średnia oglądalność w Polsce programu TVP Polonia 23.6.2011

		Grupa celowa 4+		
Kanał TV	Czas	rat%	rat#	shr%
TVP Polonia	10:00:00-11:00:00	0,31	112,19	1,88
TVP Polonia	11:00:00-12:00:00	0,45	160,58	2,61
TVP Polonia	12:00:00-13:00:00	0,54	192,87	3,03
TVP Polonia	13:00:00-13:09:00	0,58	206,63	3,14
RAZEM		0,44	157,66	2,55

Źródło: TNS OBOP; rat% – średni odsetek osób z grupy celowej (osoby powyżej 4 lat), rat# – średnia liczba osób z grupy celowej w tysiącach, shr% – udział w widowni wszystkich oglądanych stacji.

Ponieważ nie są prowadzone badania oglądalności TVP Polonia poza granicami kraju, nie można określić całkowitej widowni, jaką zgromadziła transmisja procesji eucharystycznej z Poznania. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę jedynie oglądalność w Polsce, to i tak średnia widownia – sto pięćdziesiąt osiem tysięcy osób – była dużo większa niż liczba bezpośrednich uczestników wydarzenia odbywającego się na ulicach Poznania[40]. Zakładając, że program skierowany był głównie do odbiorców poza granicami kraju, można potwierdzić, że przekaz transmisji dotarł do znacznie większej grupy osób niż ta, którą tworzyli bezpośredni uczestnicy procesji.

III. KOMENTARZ TELEWIZYJNY DO PROCESJI EUCHARYSTYCZNEJ

Procesja w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa stanowi publiczne świadectwo pobożności i wiary w tajemnicę Eucharystii, w której wierni rozpoznają rzeczywistą obecność Chrystusa. Telewizyjna transmisja procesji byłą więc medialną interpretacją wydarzenia religijnego, które z jednej strony stanowi formę kultu Eucharystii, z drugiej zaś rozgrywa się w przestrzeni „świeckiej", niesakralnej. Połączenie kultu z wyjściem na ulice, w przestrzeń miasta, stanowiło istotną charakterystykę wydarzenia religijnego, publicznego świadectwa wiary i pobożności.

Zadaniem telewizyjnych transmisji liturgicznych – w świetle nauczania Kościoła – jest umocnienie wiary, podbudowanie świętości życia chrześcijan[41]

[40] Według danych Komendy Miejskiej Policji w Poznaniu w procesji eucharystycznej 23 czerwca 2011 roku wzięło udział od trzech do pięciu tysięcy osób.

[41] Por. Pius XII, enc. *Miranda prorsus*, n. 150.

i przyczynianie się do duchowego wzbogacenia ludzi[42]. Sobór Watykański II zachęcał, by popierać transmisje, które prowadzą słuchaczy i widzów do uczestnictwa w życiu Kościoła i karmią ich prawdami religijnymi[43]. Transmisja procesji eucharystycznej z pewnością stanowi typ programu o charakterze religijnym, który – według instrukcji *Communio et progressio* – jest dla widzów źródłem wzbogacenia pobożności i duchowego życia, dopomaga w kształceniu religijnym i w ofiarnej służbie Kościołowi i światu, jest użyteczny dla osób starszych i dla chorych, które nie mogą w inny sposób bezpośrednio uczestniczyć w życiu Kościoła, niesie posłannictwo ewangeliczne. Dzięki transmisji wierni mają udział we wspólnocie kościelnej, a Kościół ze swej strony powinien dołożyć wszelkich starań i wysiłków do jej rozwoju i doskonalenia[44].

Świadome uczestnictwo w kulcie Bożym wymaga zrozumienia natury wydarzenia religijnego. Chodzi tu o rozumienie sensu sprawowanych obrzędów, gestów i postaw, a także o poznanie kontekstu wydarzenia. Taką właśnie funkcję miał spełniać komentarz telewizyjny podczas transmisji procesji eucharystycznej, w którym – za pomocą słowa – nadawca prowadził widzów do lepszego poznania i przeżycia wydarzenia opowiedzianego w sekwencji obrazów. W przypadku poznańskiej transmisji dodatkowym wyzwaniem było zapewne duże zróżnicowanie widowni zgromadzonej przed telewizorami, którą stanowili ludzie w różnym stopniu zaangażowani w życie religijne wspólnoty chrześcijańskiej. Trzeba było uwzględnić fakt, że transmisja satelitarna przekraczała nie tylko granice państw, ale też religii i obyczajów[45]. N. Simpson, w nawiązaniu do wypowiedzi przedstawicieli BBC realizujących programy religijne w Wielkiej Brytanii, opisywał taką bardzo zróżnicowaną grupę docelową trzema słowami: *zaangażowani, zainteresowani lub obojętni*[46]. F. Lever, w kontekście przeprowadzonych badań socjologicznych, określał *target* transmisji wydarzenia religijnego w trzech grupach osób: ludzie chorzy i osoby starsze; ludzie „letni", obojętni, których interesuje bardziej przekaz transmisji niż akt kultu (najliczniejsza grupa); esteci i „wymagający" – oglądają program, ponieważ uważają go za ciekawy i interesujący[47].

Niektóre momenty realizacji telewizyjnej wzbogacono komentarzem ze względu na brak dźwięku spowodowany długością trasy poznańskiej procesji. Ustawienie wozów transmisyjnych w czterech miejscach gwarantowało dobrą słyszalność przede wszystkim tam, gdzie znajdowały się stacje satelitarne. Prze-

---

[42] Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Środkach Społecznego Przekazu*, 2000, n. 11.

[43] Sobór Watykański II, dekret *Inter mirifica*, n. 14.

[44] Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 150.

[45] Por. tamże, n. 151.

[46] N. Simpson, *A Study of Religious Television Programmes in the U. K.*, Edinburgh 1989, s. 88.

[47] Por. F. Lever, *Messa e televisione*, „Credere oggi" 2 (1995), s. 81.

mieszczająca się procesja niekiedy pozwalała jedynie na transmisję dźwięku w tle – słychać było śpiew oddalających się lub przybliżających do stanowiska telewizyjnego osób.

Analiza realizacji procesji eucharystycznej w TVP Polonia prowadzi nas do wyodrębnienia czterech aspektów teologii liturgii, które znalazły swoje odzwierciedlenie w komentarzu telewizyjnym.

1. Wymiar kultyczny i chrystocentryczny wydarzenia

Procesja eucharystyczna stanowiła formę kultu Eucharystii, w której sam Chrystus jest obecny. O ile transmitowana Msza święta zwykle nie potrzebuje komentarza – komentarz telewizyjny wprowadza jedyne do liturgii i pojawia się w wyjątkowych momentach dla wyjaśnienia obrzędu lub innych wydarzeń w czasie celebracji – w transmisji procesji eucharystycznej mieliśmy do czynienia z wydarzeniem, któremu niekiedy „brakowało" słów koniecznych do jego pełniejszego zrozumienia.

Dlatego już wprowadzenie do procesji wymagało od komentatora przybliżenia istoty uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Należało wyjaśnić, że Boże Ciało to uroczystość liturgiczna ku czci Najświętszego Sakramentu, konieczne było ukazanie krótkiej historii święta. Nie bez znaczenia dla podkreślenia kultycznego charakteru uroczystości było także wyjaśnienie istoty Najświętszego Sakramentu, z odwołaniem się do wydarzenia ustanowienia Eucharystii i misterium Męki i Zmartwychwstania Chrystusa. Chrystocentryczny wymiar kultu Eucharystii prowadził także do uwypuklenia osoby Jezusa Chrystusa, tajemnicy Wcielenia i daru obecności w adorowanym przez lud Boży Najświętszym Sakramencie.

W komentarzu odnoszono się do wydarzeń, które mogły być zaskakujące. Na przykład we wprowadzeniu do Mszy świętej wyjaśniono, że podczas liturgii *nie usłyszymy homilii, ponieważ zostanie ona wygłoszona na placu katedralnym na zakończenie procesji eucharystycznej*. Komentarz telewizyjny podczas procesji był relacjonowaniem obrzędów, które mogły być niezrozumiałe i wprowadzeniem do głębszego przeżywania aktu kultu. Znajdowało to swój wyraz w wyjaśnieniu poszczególnych etapów procesji, na przykład modlitw przy ołtarzach stacyjnych: *Przy każdym ołtarzu usłyszymy najpierw uroczysty utwór, tzw. intradę. Następnie Poznański Chór Katedralny wykona pieśń eucharystyczną, po której będziemy mogli wsłuchać się w słowa ewangelii. Po kazaniu wierni odśpiewają poszczególne części pieśni „Święty Boże, Święty Mocny, Święty, Nieśmiertelny". Po okadzeniu Najświętszego Sakramentu, umieszczonego na specjalnym podwyższeniu i modlitwie, procesja ruszy w dalszą drogę*. Komentator wyjaśniał także mniej znane słowa, tłumacząc na przykład, że intrada to krótki utwór instrumentalny o charakterze fanfarowym wykonywany na instrumentach dętych.

W trzygodzinnej transmisji procesji eucharystycznej trzeba było także pamiętać, że nie wszyscy widzowie śledzą wydarzenie od początku do końca. Dlatego komentarz stanowił pomost pomiędzy poszczególnymi etapami aktu kultu, tak żeby można było zrozumieć, co zdarzyło się do tej pory i jaki będzie dalszy ciąg procesji. Znajdowało to swój wyraz na przykład w odwołaniu się do usłyszanego wcześniej kazania:

> *„Przez cały rok celebrujemy i adorujemy Eucharystię w ograniczonej murami, świętej przestrzeni kościoła; dziś wychodzimy z nią na zewnątrz – w świat. Na co dzień bogobojnie skrywamy Najświętszy Sakrament w tabernakulum; dziś pokazujemy go na ulicach i placach naszych wiosek i miast. Czy nie przekraczamy przy tym jakiejś granicy, granicy między tym, co święte i nieświęte, co Boskie i ludzkie?" – pytał przed chwilą kaznodzieja podczas pierwszej stacji procesji eucharystycznej, która przechodzi ulicami miasta Poznania.*

W komentarzu próbowano zawrzeć treści o charakterze kerygmatycznym i mistagogicznym, tak by ten specyficznie medialny „kanał" przepowiadania – jak określa go A. Draguła[48] – posiadał nie tylko znaczenie informacyjne, ale także realizował typowe cele dla przepowiadania słowa Bożego. Respektowanie w komentarzu sfery *sacrum* stawało się też wyrazem szacunku dla wrażliwości odbiorców[49].

2. Wymiar publiczny wydarzenia

Analizowana przez nas procesja była formą kultu wyrażającego się w publicznym wyznaniu wiary w obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Jej cechą charakterystyczną było więc świadectwo czci wobec Najświętszej Eucharystii, dokonujące się na drogach publicznych. Charakter procesji eucharystycznej, podczas której wierni wychodzą na ulice, w przestrzeń miasta z Najświętszym Sakramentem, przyczynił się do podjęcia przez producenta programu decyzji o prowadzeniu komentarza przez dwie osoby – osobę duchowną i świecką (dziennikarza radiowego zajmującego się tematyką religijną)[50].

---

[48] A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana*, Zielona Góra 2009, s. 425.

[49] O taki szacunek apelował Jan Paweł II: „W transmisjach tego typu wypada oczywiście brać pod uwagę wymagania i szczególną wrażliwość człowieka starszego, unikając bulwersujących nowości i respektując poczucie *sacrum*, które starszy człowiek posiada w stopniu bardzo wysokim i czego Kościół strzeże jako wielkiego dobra", Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1982.

[50] Ponieważ taki wybór mógł sprowadzić niebezpieczeństwo przenoszenia na transmisję kryteriów i słownictwa typowego dla transmisji innych wydarzeń, na przykład sportowych czy politycznych, zadbano o wcześniejszą konsultację liturgiczną, zgodnie z zaleceniem instrukcji *Communio et progressio*: „Ludzie z zewnątrz powinni widzieć w kierujących środkami przekazu (duchownych czy świeckich) przedstawicieli i wyrazicieli myśli samego Kościoła. Dlatego to biorący udział w transmisjach religijnych winni być w pełni świadomi związanych z tym trudności oraz

Wyjaśniając publiczny wymiar procesji eucharystycznej, w komentarzu zwracano uwagę na jej szczególnie odświętny charakter. Podkreślono także udział różnych grup społecznych: duchowieństwa, sióstr zakonnych, cechów rzemieślniczych, grup duszpasterskich, przedstawicieli władz samorządowych i państwowych. Komentator przybliżył także sylwetki osób duchownych pełniących znaczące funkcje podczas uroczystości. Zwrócono uwagę na obecność kard. Zenona Grocholewskiego, prefekta watykańskiej Kongregacji Wychowania Katolickiego, który przewodniczył Mszy świętej i niósł Najświętszy Sakrament. Podkreślono, że obok abpa Stanisława Gądeckiego, metropolity poznańskiego, widzowie mogli zobaczyć przy ołtarzu dwunastu nowo wyświęconych kapłanów archidiecezji poznańskiej. Przedstawiono także osobę ks. Adama Kalbarczyka, który głosił kazania przy trzech stacjach procesji i abpa Stanisława Gądeckiego, którego słowo uczestnicy wydarzenia usłyszeli przy czwartym ołtarzu. Komentator zaprezentował także krótko wykonawców utworów muzycznych, Orkiestrę Miasta Poznania i Poznański Chór Katedralny.

Wyjście z Najświętszym Sakramentem na ulice Poznania, w przestrzeń miasta, prowadziło do bliższego określenia miejsc, przez które przechodziła procesja. Na błogosławieństwo oczekiwali pacjenci Szpitala Przemienienia Pańskiego, przyglądający się przechodzącej procesji w oknach placówki. Ich obecność stała się pretekstem do przybliżenia historii tej najdłużej działającej lecznicy Poznania i Wielkopolski. Zwracano uwagę na posługę Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo, które założyły szpital i były pionierkami w organizowaniu służby zdrowia i opieki społecznej w Polsce.

Komentator zarysował także historię i charakterystykę poszczególnych wspólnot parafialnych, na terenie których odbywała się procesja. Mówiono o klasztorze ojców franciszkanów, tzw. obserwantów, entuzjastycznie przyjętych przez mieszkańców Poznania w połowie XV stulecia ze względu na praktykowaną przez nich cnotę ubóstwa i zaangażowanie duszpasterskie. Zarysowano historię parafii farnej, najstarszej w lewobrzeżnej części Poznania oraz parafii Wszystkich Świętych, której kościół został zbudowany na mocy porozumienia zawartego z królem Stanisławem Augustem przez niemieckich ewangelików. Nie zabrakło także prezentacji bogatej historii świątyni pw. Bożego Ciała, sanktuarium eucharystycznego, i poznańskiej katedry, najstarszej na ziemiach polskich.

Komentator telewizyjny starał się przy tym prowadzić widzów drogą procesji eucharystycznej, czego wyrazem były sformułowania typu: *Wychodząc z procesją z placu Bernardyńskiego przekroczyliśmy granicę parafii pw. Matki Bożej*

---

pomieszania pojęć, którego pilnie mają się wystrzegać. Niech sobie zdają sprawę z powagi spełnianych przez siebie funkcji, tak w stosunku do przekazywanych treści, jak też sposobu ich przedstawiania i całego swego postępowania. Niech zasięgają rady kompetentnych władz kościelnych, gdy zajdzie tego potrzeba", Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 154.

Nieustającej Pomocy, św. Marii Magdaleny i św. Stanisława Biskupa. Zapraszano też odbiorcę do włączenia się w publiczny akt kultu, przekonując, że dzięki transmisji *Polacy na całym świecie mogą zobaczyć i ponownie przeżyć precesję eucharystyczną, która przypomina nam, że wszędzie tam, gdzie jesteśmy, na ulicach, placach, w sklepach, wszędzie błogosławi nam Bóg*.

3. Wymiar uświęcający i historiozbawczy wydarzenia

Procesja, której istotną częścią było odczytywanie Ewangelii i błogosławieństwo eucharystyczne, stanowiła czynność świętą mającą na celu uświęcenie osób. Była ona uwielbieniem Boga i modlitwą o Jego dary. W przeciwieństwie do sakramentów nie uobecniała ona wydarzeń zbawczych, stanowiła jednak syntezę historii zbawienia i jej aktualizację.

Cechą charakterystyczną procesji był wymiar uświęcający wydarzenia przeżywanego we wspólnocie, w kościelnej rodzinie. W komentarzu telewizyjnym przekonywano więc, że jest ona naocznym przykładem apostolstwa wspólnotowego, ponieważ zgromadziła w jedno różnych ludzi, z całym bogactwem ich osobowości, a jednocześnie mówi o powszechności Kościoła. Publiczny charakter tego aktu kultu sprawiał, że stawał się on specyficznym terenem spotkania, swoistym skrzyżowaniem Kościoła ze światem.

Podkreślano wymiar uświęcający i historiozbawczy wydarzenia, przybliżając widzom hasła poszczególnych ołtarzy, nawiązujące do programu duszpasterskiego Konferencji Episkopatu Polski „W komunii z Bogiem" („Eucharystia jest paschą", „Eucharystia jest pokarmem", „Eucharystia jest pojednaniem", „Eucharystia jest przyszłością"). Komentator cytował słowa abpa Stanisława Gądeckiego z wywiadu udzielonego kilka dni wcześniej Katolickiej Agencji Informacyjnej, w którym mówił on o jedności Europy budowanej na wartościach duchowych, z uwzględnieniem bogactwa, różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Podkreślono, że w przededniu objęcia przez Polskę prezydencji w Unii Europejskiej warto przypomnieć, że kult Bożego Ciała z całą pewnością należy do bogactwa duchowych wartości Europy.

Komentarz telewizyjny do procesji eucharystycznej dawał w ten sposób możliwość głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa szerokiemu gronu odbiorców, „otwierając drzwi" środków przekazu dla Ewangelii[51]. Podczas modlitwy przy ołtarzach stacyjnych, a także wtedy, gdy śpiewy procesyjne były dobrze słyszalne, pozostawiano odbiorców sam na sam z transmitowanym wydarzeniem.

---

[51] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2001.

4. Wymiar semejologiczny wydarzenia

Obrzęd procesji eucharystycznej, liturgiczne gesty, śpiew kościelny, muzyka, obrazy wykorzystane przy poszczególnych stacjach sprawiły, że aktualizacja dzieła zbawczego dokonywała się za pośrednictwem znaków i symboli. Ich wyjaśnienie stawało się konieczne dla właściwego rozumienia sensu wydarzenia.

W komentarzu telewizyjnym zwrócono więc uwagę na symbolikę ołtarzy stacyjnych, wyrażających prawdę o Eucharystii, sakramencie prowadzącym do wspólnoty z Bogiem. Wyjaśniono sens śpiewów towarzyszących nabożeństwom przy stacjach procesji. Przez odwołanie się do miejsc świętych, do architektury i sztuki, prowadzono widza do pozasłownych rzeczywistości, do świata symbolu, który tak bliski jest przeżyciu religijnemu. Podkreślono znaczenie świątyni Bożego Ciała, skąd wyruszała procesja, a także jej związek z kultem eucharystycznym. Wyjaśnienie dotyczyło także monstrancji, w której niesiony był Najświętszy Sakrament. Na jej szczycie można było zobaczyć tzw. koronę królowej Jadwigi, przeniesioną z gotyckiej monstrancji ufundowanej przez króla Władysława Jagiełłę – w lunelach, niewielkich okienkach, umieszczone były relikwie sprofanowanych hostii, które dały początek sanktuarium Bożego Ciała. Podkreślano także wymiar symboliczny trasy procesji prowadzącej do katedry poznańskiej, której historia sięga początków chrześcijaństwa w Polsce. Zauważono, że katedra jest nekropolią piastowską i że są tam pochowani pierwsi władcy Polski.

Podkreślanie wymiaru semejologicznego procesji eucharystycznej prowadziło także do ukazania silnego związku tradycji religijnej w relacji i interakcji z kulturą. Wydarzenie religijne ukazywano w kontekście literatury i sztuki jako celebrację tradycji, w której religia stanowi część kulturowego dziedzictwa. Akt kultu rozumiano nie tylko jako wydarzenie religijne, ale także jako wydarzenie kulturalne i głęboko humanistyczne. Realizując transmisję z myślą o Polonii i o Polakach mieszkających za granicą, dla których możliwość uczestnictwa w procesji eucharystycznej „w polskim stylu", z polskimi śpiewami i modlitwami, jest często niemożliwa, nadawca stawiał siebie w roli promotora i przekaziciela najbardziej znaczących wartości kulturowych narodu, do których należy religia. Używając terminologii H. R. Niebuhra, starano się ukazać Chrystusa, bez którego trudno byłoby zrozumieć kulturę[52]. Transmisja – w warstwie edukacyjnej programu – proponowała widzom wydarzenie, które człowiek powinien znać i doceniać. Można powiedzieć, że w ten sposób umożliwiono odbiorcom poszerzenie osobistej kultury duchowej i zaznajomienie się z tradycjami i historią ludzkiej wspólnoty[53].

---

[52] Amerykański teolog podejmował temat wzajemnej relacji między chrześcijaństwem a kulturą, por. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.

[53] Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 148; S. Martelli, *La religione mediata.*

KONKLUZJA

Nowa ewangelizacja oznacza adekwatną odpowiedź na znaki czasu i na nowe konteksty kształtujące kulturę[54]. W świecie charakteryzującym się ciągle trwającą przemianą środków społecznego przekazu także transmisje telewizyjne wydarzeń religijnych wymagają ukazania prawdziwej tożsamości wspólnoty chrześcijańskiej[55].

Charakter wydarzenia religijnego transmitowanego w TVP Polonia 23 czerwca 2011 roku postawił przed nadawcą wymóg takiej realizacji programu, w którym nie zostałyby zatracone najważniejsze z punktu widzenia teologii liturgii wymiary wydarzenia religijnego. Analizowany przez nas komentarz telewizyjny z pewnością posiadał liczne braki. Już sama natura wypowiedzi spoza kadru stwarzała niekiedy poczucie dystansu, utrudniając widzom uczestnictwo w wydarzeniu. Odbiorca programu zapewne rozumiał także, że komentator nie idzie w procesji, ale komentuje wydarzenie ze stanowiska reporterskiego. Pojawiające się nieraz zbyt szczegółowe informacje o trasie procesji, na przykład wskazywanie na nazwy ulic czy na nowo wybudowaną linię tramwajową, mogło wydawać się jedynie „mówieniem o czymś" i zaciemnianiem istoty wydarzenia religijnego. Z pewnością jednak uniknięto niebezpieczeństwa „gadaniny salonowej", jak określa charakterystyczną dla telewizyjnych kanałów informacyjnych formę komentarza V. Fantuzzi[56]. Także w kontekście tej transmisji pozostaje aktualny postulat „niezalewania" słuchaczy słowami, ale raczej tworzenia atmosfery dialogu i wspólnego przeżywania aktu kultu, ze szczególnym podkreśleniem mistagogicznego charakteru komentarza[57]. Podjęliśmy refleksję nad sposobem realizacji specyficznego wydarzenia religijnego przekonani, że może ona pomóc w doskonaleniu transmisji religijnych, zgodnie z zaleceniem formułowanym w dokumentach Kościoła[58].

Analiza realizacji telewizyjnej procesji Bożego Ciała w TVP Polonia pokazała, że zadaniem komentatora i producenta programu jest ukazanie bogactwa

---

L'istituzione ecclesiale nell'areopago dei nuovi media, w: *Videosocializzazione. Processi educativi e nuovi media*, red. tenże, Milano 2001, s. 79-102.

[54] Por. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, *Lineamenta*, n. 23.

[55] Por. E. Antonelli, *I media: un dono e una responsabilità per tutti, un impegno per le famiglie*, w: *Rodina a médiá. Family and media*, red. T. Ronèáková, Presov 2009, s. 55.

[56] Por. V. Fantuzzi, *Liturgia papale, radio e televisione*, „La civiltá cattolica" 3 (2003), s. 164-164.

[57] Por. W. Lobina, *I media come pulpito*, „Credere oggi" 6 (2004), s. 108.

[58] Por. Pius XII, enc. *Miranda prorsus*, n. 135; Sobór Watykański II, dekret *Inter mirifica*, n. 14; Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 99; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym *Aetatis novae*, n. 21.

różnych wymiarów wydarzenia religijnego. W przypadku procesji eucharystycznej należą do nich przede wszystkim charakter kultyczny, chrystocentryczny, uświęcający i historiozbawczy, a także wymiar publiczny i semejologiczny aktu kultu. Tylko wtedy – jak pisał papież Paweł VI w pierwszym orędziu na dzień środków społecznego przekazu – zjawisko mondowizacji za pośrednictwem satelitów może objawić wspaniały zamysł Bożej Opatrzności, która otwiera geniuszowi ludzkiemu nowe drogi dla jego własnego doskonalenia się i dla starania się o ostateczny cel człowieka[59]. Warto przy tym pamiętać, że tak zrealizowany przekaz telewizyjny powinien zachęcić widzów do przejścia z wirtualnego świata słowa i obrazu do rzeczywistego świata wspólnoty chrześcijańskiej. Dziś, kiedy miejsce więzi międzyludzkich zajmuje coraz intensywniejszy kontakt z mass mediami, transmisja wydarzenia religijnego powinna pozostać taką formą przekazu, która pobudzi ludzi do komunikowania się między sobą[60].

SUMMARY

The article deals with the issue of television broadcast of religious events and in particular of the accompanying commentary. The case study pertains to the broadcast of the Eucharistic procession during the feast of Corpus Christi in TVP Polonia on June 23, 2011. Analysis of the media message showed that the task of the commentator and producer of the programme should consist in bringing out the rich variety of dimensions of the presented religious event. In the case of the Eucharistic procession those dimensions are first of all cultic, christocentric, sanctifying and history of salvation, and secondly the public and semeiological dimensions of the cultic act. Since the programme of the new evangelization asserts that the Church strives to introduce the issue of the proclamation of the Kingdom of God to the modern world also through mass media, it seems that the postulate of such a television broadcast which would show the true identity of the Christian community is valid and timely.

Key words:

television broadcast, Eucharistic procession, religious events, mass media, television commentary, TVP Polonia

---

[59] Por. Paweł VI, *Orędzie na I Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1967.

[60] Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym *Aetatis novae*, n. 7.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 25, 2011

ARLETA CHOJNIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Nauk Społecznych

Kategoria duchowości we współczesnej psychologii

The Category of Spirituality in Contemporary Psychology

W niniejszym artykule zostaną nakreślone wybrane koncepcje duchowości sformułowane na gruncie współczesnej psychologii. Podjęcie takiej problematyki wypłynęło z zaobserwowania, że od pewnego czasu wzrasta zainteresowanie psychologów akademickich funkcjonowaniem człowieka w płaszczyźnie duchowej. W nowym kontekście podejmuje się dyskusję: czy psychologia pozostanie „nauką bez duszy", to znaczy nauką eliminującą z obszaru zainteresowań poznawczych sferę duchowości jednostki ludzkiej, metaforycznie określanej terminem *dusza*. Rozbrat psychologii naukowej z *duszą* jako kategorią metafizyczną był do niedawna niekwestionowalny[1]. Wynikał z faktu, że za przedmiot tej dyscypliny uznano wyłącznie to, co można było zbadać metodami empirycznymi: początkowo metodą introspekcji, której walor naukowości został wraz z pojawieniem się behawioryzmu zakwestionowany na rzecz postępowania ekstraspekcyjnego. W związku z tym w miejsce *duszy* – dla oddania całokształtu wewnętrznych procesów i doświadczeń – zaczęto używać kategorii *psychiki*, a później *osobowości*.

Współcześnie odnotowuje się coraz więcej sygnałów (np. ze strony psychologii zdrowia, psychologii pozytywnej), że powyższe kategorie są niewystarczające dla opisu i wyjaśniania specyfiki ludzkiego funkcjonowania. Wcześniej, na potrzebę uwzględnienia duchowości w refleksji psychologicznej zwracali uwagę m.in. Jung i Frankl. Jednak ich propozycje nie zostały w kręgach akademickich uznane za koncepcje teoretyczne mogące stanowić składnik wiedzy naukowej. Niemniej, koncepcje tych uczonych zostały sformułowane ze względu na cel praktyczny i odzwierciedlają realne problemy, z którymi spotykają się w swej pracy psychoterapeuci. Na kwestię tę zwracali uwagę również Maslow, Rogers,

[1] Por. H. Drüe, *Dusza w psychologii naukowej*, w: *Duch i dusza*, pod redakcją P. Dybla, Warszawa 2001, s. 71-89.

Kępiński, współcześnie na przykład Griffith[2]. Wymienieni terapeuci nie mieli możliwości odwołania się do naukowych koncepcji duchowości, w większości musieli tworzyć własne. Z mniejszą lub większą świadomością, że są to wstępne projekty, które wymagają dalszego opracowania i przekształcenia w teorie naukowe. Można przypuszczać, że właśnie ze strony psychoterapii wywierano największy nacisk na psychologię naukową, by włączyć do obszaru badań problematykę duchowości.

Wraz z uwzględnieniem w dyskursie naukowym kategorii duchowości zaczyna podejmować się kwestię odpowiedniości dotychczasowej metodologii psychologii – wprowadzonej przez behawioryzm. Zauważa się, że jest to tematyka o dużej wadze poznawczej, której nieobecność trzeba tłumaczyć naśladowaniem metod badawczych przyrodoznawstwa. Niektórzy badacze dostrzegają zatem potrzebę opracowania nowych metod charakterystycznych dla nauk humanistycznych[3]. Pozwoliłoby to na traktowanie psychologii jako dyscypliny humanistycznej. Inni (np. Heszen), próbują zastosować do duchowości postępowanie badawcze oparte na tradycyjnej metodologii.

Można domniemywać także, że jedną z motywacji wprowadzenia duchowości do psychologii był wzrost zainteresowania tą problematyką w ramach innych dyscyplin humanistycznych[4]. Wydaje się, że koncepcje prezentowane w niniejszym artykule odzwierciedlają tendencje myślowe obserwowane współcześnie przez humanistykę. Podstawowy proces, na który zwraca się uwagę to odróżnianie zjawisk definiowanych jako duchowość od religijności[5]. Te pierwsze cechować ma wysokie zindywidualizowanie, nastawienie na osobiste doświadczanie i doznawanie, aktywne podejście do doktryn religijnych wyrażające się w próbie integracji idei z wielu wyznań. Religijności z kolei odpowiadałoby to, co zewnętrzne i powierzchowne, zinstytucjonalizowane, zrytualizowane oraz nasta-

---

[2] Por. I.L. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, Kraków 2008.

[3] Por. np. A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986; C. Rogers, *Osoba a nauka*, w: *Materiały z historii psychologii*, pod redakcją K. Zamiary. (b.m.w.) 1995, s. 302-325; K. Zamiara, *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Poznań-Szczecin 1995; A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000.

[4] Por. np. *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschan, Poznań 2006; J. Mariański, *Nowe formy religijności i duchowości – od socjologii religii do socjologii duchowości?*, „Człowiek i Społeczeństwo", T. XXIX: 2009, s. 149-179; A. Bielik-Robson, *„Na pustyni". Kryptoteologie późnej ponowoczesności*, Kraków 2008.

[5] Inny trend określić można mianem «makdonaldyzacji duchowości» (por. A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 20). Metaforycznie podkreśla się w ten sposób konsumpcyjne i komercyjne podejście do szeroko rozumianej sfery *sacrum* cechujące ponowoczesność. Wyrazem „duchowości postmodernistycznej" miałaby być także ideologia prozdrowotna, w ramach której dbanie o rozwój duchowy stanowi jeden z aspektów tzw. *well-being* (dobrostanu).

wione na zachowanie i przekazywanie doktryny[6]. W ramach ujęć socjologicznych można spotkać się z bardzo szerokim rozumieniem duchowości, do której zalicza się także:

> *[...] a) idee wyrażane przez psychoterapeutów, feministki, mniejszości seksualne, mniejszości etniczne, ruchy na rzecz sprawiedliwości i pokoju; b) idee uzdrawiania i integracji zaczerpnięte z medycyny komplementarnej i psychoterapii; c) świecką myśl (np. nauka) i troska o środowisko (np. ruchy ekologiczne), działalność na rzecz zwierząt, wegetarianizm pozareligijny; d) to co wspólne w różnych tradycjach religijnych, wyrażające się w doświadczeniach mistycznych, wychodzące poza oficjalne doktryny*[7].

Z kolei na gruncie psychologii duchowość próbuje się określać poprzez odwołanie się między innymi do takich subiektywnych doznań jak: a) świadomość i samoświadomość; b) mądrość; c) uczucia np. miłość czy niezadowolenie „duchowe" (tzn. niepłynące z doznań fizjologicznych); d) wrażliwość racjonalna, emocjonalna, percepcyjna; e) moralność; f) twórczość np. zdolność do transgresji; g) poczucie estetyczne; h) światopogląd; i) religijność; j) wiara[8].

Przytoczone klasyfikacje fenomenów mogących stanowić wyraz duchowości wskazują na duży zakres terminologiczny. Sądzę, że pomocne w uściśleniu tego pojęcia byłoby odwołanie się do idei Frankla, mającej źródło w koncepcjach Brentany, Husserla, Schelera, Hartmanna, iż zjawiskiem konstytuującym duchowość jest transcendencja. Transcendencja rozumiana jako – (1) intencjonalne nakierowanie się na sensy i wartości, które to umożliwia – (2) „przekroczenie" dotychczasowego sposobu (mechanizmu) funkcjonowania jednostki. Wydaje się, że koncepcje zaprezentowane w niniejszym artykule zakładają takie rozumienie transcendencji. Niemniej, wiążą się z różnymi obszarami badawczymi w ramach psychologii: propozycja Anny Gałdowej kładzie nacisk na kwestię rozwoju osobowości, projekt Ireny Heszen koncentruje się na związkach duchowości ze zdrowiem psychosomatycznym, koncepcja Zohar i Marshall akcentuje neurologiczne podstawy duchowości.

I. KONCEPCJA „ROZWOJU MOTYWOWANEGO WARTOŚCIAMI" AUTORSTWA ANNY GAŁDOWEJ

Ujęcie duchowości jednostki ludzkiej zaproponowane przez Gałdową stanowi próbę syntezy Jungowskiej koncepcji rozwoju osobowości z logoteorią Viktora E. Frankla oraz wybranymi ideami antropologii filozoficznej (m.in. Buber, Levinas, Scheller, św. Tomasz z Akwinu, Tischner, Węgrzecki).

---

[6] Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 172.
[7] Tamże, s. 173.
[8] Por. *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 16-17.

Gałdowa przyjmuje założenie, że człowiek stanowi całość psycho-fizyczno-duchową i że badając *rozwój w biegu ludzkiego życia* należy odnieść się do wszystkich wymiarów konstytuujących jednostkę[9]. Według badaczki dotychczasowy dorobek psychologii obejmuje zasadniczo funkcjonowanie jednostki w warstwie fizycznej i psychicznej, marginalizując refleksję o duchowości. Autorka podkreśla jednak, że sfera duchowa człowieka manifestuje się zawsze poprzez psychofizyczność, co zdaje się stanowi dla niej uzasadnienie podjęcia przez psychologię tej problematyki. Ponadto, dzięki uwzględnieniu wymiaru duchowego w psychologii, uzyskuje się inne spojrzenie na rozwój osobowości człowieka dorosłego. W tym też celu autorka przeprowadza analizę rozwoju „całości" – jaką jest jednostka ludzka – poprzez wyodrębnienie i dookreślenie rozwoju fizycznego, psychicznego i duchowego. Cechą wspólną dwóch pierwszych form rozwoju jest to, że doskonalenie odpowiadających im struktur i funkcji przebiega do określonego poziomu, po osiągnięciu którego następuje spadek sprawności. O specyfice rozwoju w płaszczyźnie duchowej świadczy zdaniem uczonej fakt, iż nie jest możliwe wyznaczenie najwyższego poziomu funkcjonowania. Ma to wynikać z pewnej – choć ograniczonej, to jednak istotnej – autonomii wymiaru duchowego wobec psychofizyczności.

Autorka upatruje głównych czynników wyznaczających rozwój duchowy w sferze pozajednostkowej, składnikami której są – według niej – wartości obiektywne. Rozwój duchowy określa więc mianem „rozwoju motywowanego wartościami"[10]. Źródło przemian tkwi zatem w rzeczywistości ponadindywidualnej, stanowiącej obiektywny system odniesienia i wartościowania. Obiektywny status wartości nie wyraża się jedynie w niezależności od podmiotu poznającego. Gałdowa przyjmuje mocniejsze stanowisko, wedle którego atrybutem wartości jest uniwersalność ponadkulturowa:

> *Ponad ludzkimi partykularnymi wartościowaniami same wartości pozostają stałe i niezmienne, i w każdej epoce historycznej człowiek dążąc ku nim, pragnąc ich, dawał wyraz tej ogólnoludzkiej intuicji co do ich istnienia*[11].

Wartości obiektywne przejawiają się w określonych przedmiotach, nazwanych przez Gałdową „nosicielami wartości". Różnorodność manifestowania się wartości w ich nosicielach ma wskazywać zdaniem autorki na ich „niewyczerpywanie się". Z kolei z przeżywania przez jednostkę tego atrybutu wartości często wynika:

---

[9] Por. A. Gałdowa, *Wprowadzenie*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, pod redakcją Anny Gałdowej, Kraków 1999, s. 9-36.

[10] *Wartość* jest dla Gałdowej pojęciem pierwotnym, to znaczy że można tylko w przybliżeniu dookreślać jego sens, poprzez odniesienie do takich terminów jak *cenność* czy *dobro* (por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000, s. 249).

[11] Tamże, s. 250.

zrozumienie, że swe absolutne spełnienie uzyskują one w bycie absolutnym [...] W ten sposób odnajduje człowiek podstawę bytową wartości, ich źródło i spełnienie w Bogu filozofów – Pierwszej Przyczynie wszystkiego, co istnieje – lub w Bogu wiary[12].

Gałdowa wskazuje, że oprócz takiego rozumienia podstawy bytowej wartości, możliwe jest także ujmowanie ich *na podobieństwo prawd matematyki, które istnieją niezależnie od tego, czy są odkrywane, czy nie*[13].

Koncepcję rozwoju w płaszczyźnie duchowej autorka buduje na rozróżnieniu: potrzeby – wartości, które nanosi na dwie fazy indywiduacji zaproponowane przez Junga. Rozwój motywowany potrzebami miałby dotyczyć pierwszej fazy – trwającej mniej więcej do statystycznej połowy życia. Według twórcy psychologii analitycznej celem rozwojowym, który powinien zostać osiągnięty w tym stadium, jest przystosowanie się jednostki do środowiska zewnętrznego oraz zaspokojenie podstawowych potrzeb. W tym okresie jednostka może także realizować wartości wyższe. Gałdowa twierdzi jednak, że człowiek w pierwszej fazie kieruje się wartościami ze względu na zaspokajanie określonych potrzeb, takich jak np. potrzeba akceptacji ze strony otoczenia, samopotwierdzenia itp.

W drugim stadium indywiduacji następuje zmiana orientacji życiowej z przystosowania zewnętrznego na rozwój wewnętrzny. Polega on na dążeniu do samopoznania, które dokonuje się poprzez odróżnienie *persony* od *ego* oraz asymilację treści *cienia*[14]. Tym, co może inicjować tę fazę rozwoju, są najczęściej różnorodne wydarzenia kryzysowe oraz zakwestionowanie osiągniętego przystosowania i związanych z nim wartości utylitarnych i hedonistycznych. Autorka podkreśla, że jednostka podejmuje wysiłek rozwoju wewnętrznego tylko wtedy, gdy dana jest jej racja ze względu na którą ten rozwój jest sensowny:

Jedynie wartości duchowe mają moc nadawania sensu ludzkiemu życiu i to one, ich doświadczanie, mogą dostarczyć tej racji dla samopoznania i rozwoju[15].

W drugiej fazie indywiduacji realizowanie wartości nie dokonuje się już ze względu na określone potrzeby, lecz staje się teraz celem samym w sobie[16]. Człowiek dystansuje się od motywacji związanej z potrzebami stopniowo, poprzez ich uzgadnianie z doświadczanymi wartościami. Badaczka dookreśla za Tischnerem, iż w doświadczaniu wartości zachodzą dwa momenty. Pierwszy, to tzw. doświadczenie agatologiczne, rozumiane jako sprzeciw wobec zastanej przez podmiot

---

[12] Tamże, s. 251.

[13] Tamże.

[14] Według Junga rozwój większości ludzi zachodzi w obrębie pierwszej fazy indywiduacji. Gałdowa zdaje się podzielać ten pogląd. Zatem w zasadzie trudno mówić o dwóch fazach – dwufazowość dotyczyłaby według Junga i Gałdowej tylko elitarnej grupy ludzi.

[15] Tamże, s. 204.

[16] Por. tamże, s. 33.

sytuacji. Na nim ufundowane jest doświadczenie aksjologiczne, w którym jednostka poznaje określone wartości, co skutkuje motywacją do ich realizacji w sposób zindywidualizowany. Od Frankla przejmuje natomiast pogląd o poznawczej funkcji *sumienia* w stosunku do wartości obiektywnych. Twórca logoteorii traktował tę formę duchowości jako „organ sensu" – sygnalizujący osobie ludzkiej, co jest wartością i jaki sens w konkretnej chwili powinien być zrealizowany[17]. Gałdowa bliżej nie precyzuje w jaki sposób *sumienie* uchwytuje wartości. Zwraca jedynie uwagę na rolę uczuć i intuicji w tym procesie.

Jednakże proces indywiduacji ma też właściwe sobie skutki uboczne. Jednym z nich może być dysharmonia między nowym obrazem siebie a „starą" strukturą psychiczną, przejawiająca się np. zwiększonym poziomem lęku. Dotychczasowy obraz siebie oraz związane z nim projekcje to dla Gałdowej także zasadnicze czynniki antyrozwojowe drugiej fazy. Obraz *ja* (w tym własne potrzeby i dążenia) konstytuuje selektywność spostrzegania innych ludzi, zjawisk i przedmiotów, wyrażającą się m.in. w schematach poznawczych (np. stereotypach) i mechanizmach obronnych. Spośród tych ostatnich, mechanizm projekcji odgrywa rolę kluczową. Badaczka rozpatruje wymieniony proces poprzez pryzmat zjawiska „konfrontacji z *cieniem*" stanowiącego – według Junga – wstęp do asymilacji głębszych treści archetypowych. Sama jednakże nie rozwija wątku pozostałych archetypów. Projekcję związaną z *cieniem* rozumie przede wszystkim jako odrzucenie negatywnej strony *ego* i w konsekwencji rzutowanie jej na inne osoby, co najwymowniejszy wyraz uzyskuje w przypadku osobowości autorytarnych.

Wedle autorki, uświadomienie sobie treści *cienia* nie musi doprowadzić do wycofania projekcji. Istotna w tej kwestii jest akceptacja, że „to także ja". W przeciwnym razie dochodzi do poszukiwania czynników odpowiedzialnych za ukształtowanie się takiej a nie innej konstrukcji psychicznej. Projekcja wiąże się wtedy z obwinianiem innych ludzi czy okoliczności życiowych i nieuznawaniem swego współudziału. Inny przejaw projekcji blokującej rozwój duchowy, to obwinianie wyłącznie siebie. W pierwszej sytuacji przezwyciężenie mechanizmu obronnego może dokonać się przede wszystkim poprzez uświadomienie sobie własnej współodpowiedzialności i odniesienie krytycznych wydarzeń do kontekstu wartości[18]. W przypadku drugiej możliwości – neurotycznego obwiniania siebie – uczona nie wskazała działań o charakterze autoterapeutycznym.

Według Gałdowej, rozwój motywowany wartościami doprowadza zazwyczaj do pogłębionego rozumienia siebie, do *określenia właściwej, dojrzałej postawy wobec miłości, cierpienia, śmierci*[19], przede wszystkim zaś istotnej zmianie jako-

---

[17] V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
[18] Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, s. 211.
[19] Tamże, s. 34.

ściowej ulegają relacje interpersonalne. Jedynym kryterium rozwoju duchowego z perspektywy zewnętrznej, są właśnie pozytywne przemiany w stosunkach międzyludzkich.

II. PRÓBY EMPIRYCZNEJ WERYFIKACJI *DUCHOWOŚCI*

W ostatnich latach odnotować można wzrost badań empirycznych nad *duchowością* i powiązanymi z nią kategoriami (por. np. operacjonalizację wartości przeprowadzoną przez K. Popielskiego)[20]. Znaczące próby konceptualizacji i operacjonalizacji rozumienia duchowości zostały podjęte zwłaszcza w obszarze tzw. psychologii zdrowia. Wyniki niektórych badań pozwalają wnosić o istnieniu związku między omawianą kategorią a zdrowiem psychosomatycznym. Za taką korelacją przemawiają m.in. ustalenia Ireny Heszen, której stanowisko zostanie poniżej zaprezentowane.

Badaczka uznaje *duchowość* za konstrukt teoretyczny użyteczny w wyjaśnianiu pewnej sfery funkcjonowania jednostki ludzkiej, obejmującej zarówno obserwowalne zachowanie, jak i niepodlegające ekstraspekcji doświadczenie wewnętrzne. W warstwie przedmiotowej Heszen przyjmuje, iż *duchowość* stanowi atrybut dowolnej jednostki ludzkiej. Występuje w formie dyspozycji tzn. że przez dłuższy okres zachowanie o takim charakterze może się nie ujawnić. Istotę *duchowości* ujmuje jako transcendencję, która w aspekcie psychologicznym *polegałaby na aktywności wykraczającej poza aktualnie doświadczane ja czy jego aktualny obraz*[21]. Akty transcendencji ukierunkowane są na zewnętrzne przedmioty jak Istota Wyższa czy Energia, drugi człowiek, Uniwersum. Mogą także zachodzić w obrębie *ja* – wówczas ukierunkowane są na samorealizację, samodoskonalenie, rozwój osobisty itp.

Autorka twierdzi, że *duchowość* jednostki ludzkiej należałoby potraktować jako specyficzne zasoby o charakterze prozdrowotnym lub umożliwiające lepszą adaptację do stanu przewlekłej choroby. Przeprowadziła również szereg badań nad pacjentami chorymi onkologicznie, alkoholikami, chorymi na cukrzycę, których wyniki – jej zdaniem – wykazują, że *duchowość* może wpływać np. na obniżenie poziomu lęku i depresji, przypisywanie sobie większego wpływu na przebieg choroby, większy optymizm w rokowaniach itd.[22].

---

[20] K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2009.

[21] I. Heszen, E.Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny", T. 47: 2004 nr 1, s. 15-31.

[22] W celu empirycznej kontroli twierdzeń o duchowości, Heszen wraz z zespołem opracowała Kwestionariusz Samopisu zawierający trzy podskale: postawy religijne, wrażliwość etyczna i harmonia.

Należy stwierdzić, że Heszen skoncentrowała się przede wszystkim na jakości narzędzia operacjonalizującego kategorię *duchowości*, w mniejszym stopniu na rozwijaniu teoretycznej koncepcji dotyczącej tej kategorii. Co warte podkreślenia, to fakt, że jej koncepcja akcentuje funkcjonalny aspekt *duchowości*. Dzięki *duchowości* jednostka rozwija bardziej adekwatne style radzenia sobie z wydarzeniami kryzysowymi. Inni badacze z nurtu tzw. psychologii pozytywnej (zapoczątkowanej w latach 90. przez Selligmana i Csikszentmihalyi'ego) traktują poczucie sensu życia, czy poczucie koherencji, nie tylko jako czynniki ułatwiające radzenie sobie ze stresogennymi sytuacjami, lecz także jako wyznaczające wysoką tzw. *jakość życia* [23]. Niemniej zauważyć trzeba, że psychologia pozytywna w pierwszym rzędzie koncentruje się na poszukiwaniu czynników prozdrowotnych, tzw. salutogenetycznych. Zaburzających form *duchowości* nie poddano jeszcze szerszym badaniom empirycznym.

III. HIPOTEZA INTELIGENCJI DUCHOWEJ ZOHAR I MARSHALL

Ujęcie *duchowości* jako zespołu specyficznych zdolności określanych mianem «inteligencji» zaproponowali Zohar i Marshall. Autorzy ci twierdzą, że inteligencja duchowa stanowi wrodzoną własność mózgu[24]. Opierając się na wynikach badań neurologicznych, neuropsychologicznych i antropologicznych przyjmują stanowisko, wedle którego stanowi ona trzecią – obok racjonalnej i emocjonalnej – formę inteligencji. Podstawę neurologiczną inteligencji racjonalnej stanowią szeregowo połączone szlaki nerwowe. Inteligencję emocjonalną wiążą autorzy z sieciami neuronowymi, w których zachodzi skojarzeniowe (równoległe) przetwarzanie informacji. Z kolei substratem fizjologicznym inteligencji duchowej miałyby być synchroniczne oscylacje neuronów (o częstotliwości ok. 40 Hz) oraz wzmożona czynność określonych ośrodków w płatach skroniowych[25]. Według badaczy oscylacje neuronalne warunkują fenomen świadomości. Omawiane wzorce falowe (gamma) występują w mózgu w stanie czuwania oraz podczas fazy snu REM. Zanikają natomiast w śpiączce, podczas znieczulenia

---

[23] Por. np. I. Heszen, *Pozytywne emocje w negatywnych sytuacjach. Skąd się biorą i jak zmieniają radzenie sobie*, w: *Psychologia zdrowia. W poszukiwaniu pozytywnych inspiracji*, pod redakcją I. Heszen, J. Żylińskiej, Warszawa 2008, s. 139-150; I. Heszen, *Zasoby duchowe człowieka a zdrowie somatyczne*, w: *Zdrowie i choroba. Problemy teorii, diagnozy i praktyki*, pod redakcją J.M. Brzezińskiego, L. Cierpiałkowskiej, Gdańsk 2008, s. 96-118; I. Jelonkiewicz, K. Kosińska-Dec, *Jasna strona stresu młodzieży (emocje pozytywne w radzeniu sobie ze stresem)*, w: *Psychologia zdrowia. W poszukiwaniu pozytywnych inspiracji*, pod redakcją I. Heszen, J. Żylińskiej, Warszawa 2008; E. Trzebińska, *Lepsze zdrowie dzięki większemu szczęściu*, w: *Psychologia zdrowia. W poszukiwaniu pozytywnych inspiracji*, dz. cyt., s. 23-38.

[24] D. Zohar, I. Marshall, *Inteligencja duchowa*, Poznań 2001, s. 193.

[25] Badania nad oscylacjami nerwowymi zapoczątkował Wolf Singer w latach 90.

ogólnego oraz ulegają znacznej redukcji w fazie snu NREM. Zohar i Marshall twierdzą, że oscylacje o tak wysokiej częstotliwości umożliwiają scalenie informacji płynących z różnych aktów percepcji i umieszczenie ich w szerszym kontekście. Opisany proces stanowić ma – wedle badaczy – neurologiczną podstawę *inteligencji duchowej*:

> *[...] którą się posługujemy analizując i rozwiązując problemy sensu i wartości, postrzegając własne działania i życie w szerszym, bogatszym, nadającym sens kontekście oraz oceniając, czy określony kierunek działania – droga życiowa – ma szczególne znaczenie*[26].

Zohar i Marshall zwracają uwagę, że współczesna psychologia nie uwzględnia tego rodzaju inteligencji. Według nich inteligencja racjonalna i emocjonalna umożliwiają jednostce wyłącznie rozeznanie się w sytuacji i najlepszą do niej adaptację. Wyznaczają tym samym funkcjonowanie *w obrębie* określonych okoliczności. Dopiero dzięki duchowości jednostka ludzka może „przekroczyć" daną sytuację, przeinterpretować ją czy twórczo zmienić poprzez odniesienie do szerszego kontekstu sensów i wartości.

Formułując hipotezę *inteligencji duchowej*, autorzy oparli się głównie na badaniach Llinasa, który sam nie wyciąga tak daleko idących wniosków. Według niego oscylacje neuronalne wiążą się jedynie ze scalaniem poznawczym różnorodnych informacji sensorycznych. Uczony ten podkreśla jednak, że *[…] system, o którym tu mówimy, nie jest biernym mechanizmem, wprawianym w ruch przez bodźce sensoryczne, ale żywym mózgiem, w którym ciągle coś się dzieje. Ten aktywny mózg chce uwewnętrznić i włączyć do swojej własnej aktywności obrazy świata zewnętrznego – zawsze jednak w kontekście własnego stanu i swojej wewnętrznej aktywności elektrycznej*[27].

Zohar i Marshall odnoszą się również do badań Ramachandrana, który doznania świadome – w tym dostrzeganie *znaczenia* zjawisk – wiąże z aktywnością płatów skroniowych. Eksperymenty przeprowadzane nad osobami zdrowymi i chorymi na padaczkę skroniową wykazały, że stymulowanie określonych ośrodków w płatach skroniowych powoduje m.in.: doświadczanie qualiów, dostrzeganie wartości i znaczenia we wszystkim, co się wokół osoby badanej dzieje, żywe przekonania o prawdzie i fałszu, poczucie omnipotencji lub wszechwiedzy[28]. Podsumowując wyniki powyższych badań, Zohar i Marshall wyciągają

---

[26] D. Zohar, I. Marshall, dz. cyt., s. 14.

[27] R. Llinas, *Ja z wiru*, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne*, pod redakcją A. Klawitera, Warszawa 2008, s. 377.

[28] Por. V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego Ja*, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne*, dz. cyt., s. 357-358.

wniosek, że *[…] świadomość – i wymiar transcendentny – zostały wbudowane w strukturę mózgu*[29].

Reasumując, w niniejszym artykule zostały zaprezentowane wybrane ujęcia duchowości sformułowane na gruncie współczesnej psychologii. Podkreślić należy, że omówione koncepcje stanowią jedynie próbę konceptualizacji duchowości. Wskazują na potrzebę opracowania koncepcji teoretycznej dotyczącej funkcjonowania jednostki w płaszczyźnie duchowej. Sygnalizują także, że dotychczasowe naukowe kategorie *psychiki* czy *osobowości* nie są wystarczające do opisu i wyjaśniania ludzkiego funkcjonowania w całej jego złożoności. Inny problem, który wymaga rozpatrzenia to kwestia: na ile tradycyjna metodologia psychologii jest odpowiednia dla badania duchowości. Coraz częściej wysuwany jest bowiem postulat wypracowania w ramach psychologii metod typowych dla nauk humanistycznych. Konkludując, problematyka duchowości – wstępnie poruszona w niniejszym artykule – wymaga pogłębionej refleksji teoretycznej i metodologicznej oraz uwzględnienia wyników tej refleksji przez psychologię.

SUMMARY

Nowadays it is noted that some traditional psychological categories are inadequate to explain the specificity of human activity. For example the concept of personality seems to be insufficient to express how people function. Spirituality is one of the categories which could describe the form of a person's inner experience determined by cultural meanings and values. The main aim of this paper is to consider some new psychological conceptions that include the spiritual dimension of a human. The author analyzes three approaches. The first one, proposed by Anna Galdowa, emphasizes spiritual development. The project of Irena Heszen focuses on the connection between spirituality and psychosomatic health. The third conception, developed by Zohar and Marshall, considers spiritual intelligence and indicates the neurological substrate of spirituality.

Key words:

psychological category of spirituality, value-oriented development, spirituality and psychosomatic health, spiritual intelligence

---

[29] D. Zohar, I. Marshall, dz. cyt., s. 87.