poznańskie
studia
teologiczne

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY

STUDIA THEOLOGICA POSNANIENSIA
POZNAŃ THEOLOGICAL STUDIES
POSENER THEOLOGISCHE STUDIEN
ÉTUDES THÉOLOGIQUE DE POZNAŃ

Volumen XXIV

POZNAŃ 2010

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

poznańskie studia teologiczne

tom 24

POZNAŃ 2010

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

REDAKCJA TOMU
FELIKS LENORT, JAN SZPET

Recenzenci tomu:
ANDRZEJ DRAGUŁA, UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
BOGUSŁAW NADOLSKI, UNIWERSYTEK KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
ZDZISŁAW PAWŁOWSKI, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA
ANZELM WEISS, KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 0209-3472

ISBN 978-83-61884-78-1

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: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

Tłumaczenie na język angielski: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

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

Spis treści

BIBLISTYKA

Teresa S t a n e k – Biblia na tle pism sakralnych ludów ościennych 7
Dorota B r y l l a – Żydowskie *dewekut* w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju 23
Isaac K a l i m i – *Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze!* „Związanie" Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej 41
Teresa S t a n e k – „Negev" in Gen 13:1. Translation and Interpretation 67
Łukasz T o b o ł a – Propozycja reinterpretacji tytułów Bożego pomazańca w Księdze Izajasza (9,5b–6a) 73
Janusz N a w r o t – Pycha króla jako problem teologiczny w 1 Księdze Machabejskiej (1,3) 81
Kinga M r o z e k – Struktura retoryczna Psalmu 77 i jego interpretacja 101
Adam Ryszard S i k o r a – Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana . . . 121
Tomasz S i u d a – Wokół pierwszego pobytu Apostoła Pawła w Efezie (Dz 18,18-22) 139

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Elżbieta K o t k o w s k a – The *research potential* of the notion of logos spermatikos (λόγος σπερματικός) in relation to the Church understood as assembly of God (q^{e}hal el – קהל אל) 151
Justyna S p r u t t a – Palamizm a ikona 163
Jacek H a d r y ś – Asceza w doświadczeniu duchowym Teresy z Lisieux oraz Teresy z Los Andes . 175
Wojciech G r u p i ń s k i – *Autobiografia mistyczna* Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa 191
Tomasz N a w r a c a ł a – Louange de la gloire – la vie de l'homme cachée dans la Trinité . . . 215

HISTORIA KOŚCIOŁA

Paweł W y g r a l a k – Duszpasterze późnej starożytności (VI-VII w.) o wychowaniu dzieci 235
Jan G r z e s z c z a k – Papież – święty z definicji? Od *Dictatus papae* do *Santo subito* 247
Dominik K u b i c k i – Marie-Dominique Chenu i przezwyciężenie kryzysu modernistycznego . . . 289
Jarosław M o s k a ł y k – Metropolita Andrzej Szeptycki wobec wyzwań historyczno-eklezjalnych . 301

PRAWO KANONICZNE

Bartosz N o w a k o w s k i – Zagadnienie korelacji funkcjonalnej *impotentia coeundi* z kan. 1084 § 1 KPK a *incapacitas assumendi* z kan. 1095 n. 3 KPK, na przykładzie wyroku Trybunału I Instancji c. Nowakowski z 4 czerwca 2009 roku 323

FILOZOFIA

Maciej K a r p i ń s k i – O Jednem w perspektywie filozoficzno-religijnej 335
Małgorzata W i e r t l e w s k a – Co jest stawką w zakładzie Pascala? 359
Przemysław S t r z y ż y ń s k i – Problemy wolności wiary religijnej, ukrytości Boga i dowodów istnienia Boga na przykładzie koncepcji Johna Hicka i jej krytyki 381
Stanisław G ł a z – Udział wartości w kształtowaniu chrześcijańskiego sumienia młodzieży 391
Emilia Z i m n i c a–K u z i o ł a – Nadzwyczajne i zwyczajne źródła przeświadczeń i zachowań religijnych ludzi wierzących 411

*

Jerzy S z y m i k – *„Awake, my heart and think..."* Truth as a foundation for life 429

Contents

BIBLE STUDIES

Teresa S t a n e k – The Bible against the Backdrop of the Sacred Texts of Adjacent Nations 7
Dorota B r y l l a – Jewish *Devekut* in the Form of Contemplation of the Tetragram and Letter Combination as a Way of Spiritual Development 23
Isaac K a l i m i – *Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!* Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought 41
Teresa S t a n e k – „Negev" in Gen 13:1. Translation and Interpretation 67
Łukasz T o b o ł a – A Proposed Reinterpretation of the Titles of God's Anointed One in the Book of Isaiah (9:5b–6a) 73
Janusz N a w r o t – The King's Pride as a Theological Problem 1 Maccabees (1:3) 81
Kinga M r o z e k – The Rhetorical Structure of Psalm 77 and its Interpretation 101
Adam Ryszard S i k o r a – A Rereading of Quotations from the Book of Psalms in the Gospel according to St. John 121
Tomasz S i u d a – On the Apostle Paul's First Stay at Ephesus (Acts 18:18-22) 139

SYSTEMATIC THEOLOGY

Elżbieta K o t k o w s k a – The *research potential* of the notion of logos spermatikos (λόγος σπερματικός) in relation to the Church understood as assembly of God (qᵉhal el – קהל אל) 151
Justyna S p r u t t a – Palamism and the Icon 163
Jacek H a d r y ś – Ascesis in the Spiritual Experience of Therese of Lisieux and Teresa de Los Andes 175
Wojciech G r u p i ń s k i – Marianna Marchocka's *Mystical Autobiography* as a Problem and Gift for the Theologian 191
Tomasz N a w r a c a ł a – Louange de la gloire – la vie de l'homme cachée dans la Trinité . . . 215

CHURCH HISTORY

Paweł W y g r a l a k – The Pastors of Late Antiquity (6th -7th c.) on Educating Children 235
Jan G r z e s z c z a k – The Pope – Saint by Definition? From *Dictatus papae* to *Santo subito* . . . 247
Dominik K u b i c k i – Marie-Dominique Chenu and the Overcoming of the Modernist Crisis . . . 289
Jarosław M o s k a ł y k – Metropolitan Andrey Sheptytsky in the Face of Historical and Ecclesial Challenges 301

CANON LAW

Bartosz N o w a k o w s k i – The Issue of a Functional Correlation between *impotentia coeundi* in can. 1084 § 1 CCL and *incapacitas assumendi* in can. 1095 No. 3 CCL, on the Example of the Ruling of the Court of First Instance coram Nowakowski, of 4 June 2009 323

PHILOSOPHY

Maciej K a r p i ń s k i – On The One in a Philosophical-Religious Perspective 335
Małgorzata W i e r t l e w s k a – What is the Stake in Pascal's Wager? 359
Przemysław S t r z y ż y ń s k i – The Problem of Freedom of Religious Beliefs, God's Hiddenness and Arguments for the Existence of God in the Conception of John Hick and its Criticisms 381
Stanisław G ł a z – The Role of Values in the Shaping of Christian Conscience in Youth 391
Emilia Z i m n i c a–K u z i o ł a – Extraordinary and Ordinary Sources of Religious Beliefs and Behaviors of Believers 411

*

Jerzy S z y m i k – *„Awake, my heart and think..."* Truth as a foundation for life 429

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Biblia na tle pism sakralnych ludów ościennych

The Bible against the Backdrop of the Sacred Texts of Adjacent Nations

Porównywanie Biblii do pism sakralnych ludów ościennych zawsze wiąże się z problemami natury hermeneutycznej i dotyczy: 1* różnicy w statusie religijnym – Biblia jest rzeczywistością żywą, podczas gdy pisma sakralne innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu należą tylko do zabytków; 2* formy dzieł – Biblia jest dziełem jednolitym[1], modyfikowanym przez świadome działania wspólnot wiary, natomiast pisma ludów ościennych dotrwały do naszych czasów jedynie we fragmentach[2].

Pomimo wszelkich problemów, komparatystyka w tym zakresie ma bogatą tradycję. Na ogół jednak badania koncentrują się na porównywaniu fragmentów tekstu Biblii do adekwatnych pism sakralnych ludów ościennych. Takie ujęcie umożliwiło – poprzez odniesienie do (stosunkowo ławych do datowania) pism pozabiblijnych – datację wielu opisanych w Biblii wydarzeń, a także ukazało jak daleko sięgają wpływy kulturowe, i w jaki sposób wiara Izraela wyłamuje się z tych wpływów. Słabą stroną takiego podejścia do Biblii jest procedura, która zakłada wyodrębnianie fragmentów dzieła na podstawie kryteriów literackich. Nie uwzględnia ono dostatecznie wagi i roli całego kanonu, takiego (a nie innego) układu tekstów oraz roli wspólnoty w tworzeniu i interpretacji *pism świętych*.

---

[1] Termin „jednolitość" należy rozumieć w dwu aspektach: 1* przesłania – Biblia prezentuje koherentne przesłanie teologiczne, zarówno w całości, jak też w poszczególnych Księgach i mniejszych fragmentach; 2* adresata – Biblia adresowana jest do całego ludu, jak też każdego (bez wyjątku) członka wspólnoty.

[2] Szczątki archaicznych pism ludów Mezopotamii, Syro-Palestyny i Egiptu zachowały się dzięki przypadkom (klimat, brak działalności gospodarczej, itp.) lub jako cytaty w późniejszych dziełach (np. Maneton, Berossus). Te fragmentaryczne teksty są interpretowane w świetle szczątków kultury materialnej (grobowce, pałace, przedmioty kultowe, itp.) oraz historii, rekonstruowanej na ich podstawie.

Poniższy artykuł wychodzi z innej koncepcji komparatystycznej. Koncentruję się nie tyle na ukazaniu podobieństw czy rozbieżności pomiędzy fragmentami Biblii i adekwatnych pism sakralnych ludów ościennych, ale na ukazaniu całego kanonu świętych pism Izraela na tle piśmiennictwa tego Regionu. Porównanie skonstruowane jest na dwu przesłankach – pochodzenie i zastosowanie oraz adresat tekstu. Nie odnosi się zatem do kwestii gatunków literackich czy motywów teologicznych, ale przede wszystkim do zależności pomiędzy tekstem a wspólnotą, która ten właśnie tekst za święty uznała oraz powodów, dla których za taki go uznała.

Rozpoczynam od krótkiej charakterystyki pism sakralnych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu w aspekcie ich gatunków oraz znaczenia, aby na tym tle ukazać specyfikę rozstrzygnięć redakcyjnych, jakich dokonano w tworzeniu *Świętego Pisma* w Izraelu. Kończę krótkim omówieniem dwu głównych kanonów Biblii Izraela, przyjętych przez judaizm rabiniczny i chrześcijaństwo.

PISMA SAKRALNE LUDÓW OŚCIENNYCH – TYPY I ZNACZENIE

Pisma o charakterze religijnym wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu[3] pojawiają się już w początkach piśmiennictwa[4]. Należy jednak pamiętać, że pismo pojawiło się w cywilizacjach wysoko rozwiniętych materialnie i kulturowo, i z tego powodu najstarsze teksty sakralne zostały spisane w formie już wcześniej ukształtowanej. Powstawanie tekstów sakralnych było procesem, który nie jest uchwytny na płaszczyźnie badawczej, gdyż dokonywał się w czasie kształtowania cywilizacji, przed wynalezieniem pisma. Dostępne, fragmentaryczne szczątki kultury materialnej z okresów poprzedzających powstanie pisma wskazują jednak wyraźnie na istnienie rozwiniętej kultury duchowej. Ślady tej kultury czytelne są głównie w pochówkach[5], przedmiotach kultowych oraz zdobie-

---

[3] Najważniejsze z nich są dostępne w tłumaczeniach: *Ancient Records of Assyria and Babylonia. An Anthology of Texts and Pictures*, red. J.B. Pritchard, Princetown 1969; *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, wyd. 3 z suppl., Princeton 1971; *The Context of Scripture*, T. 1-3, red. W.W. Hallo, Leiden 1997-2002. Polskie tłumaczenia – głównie oficyna AGADE.

[4] Najstarsze znane piktogramy sumeryjskie, oznaczające zwykle jakieś rzeczy, pochodzą ze schyłku IV tysiąclecia przed Chr., ale w Egipcie już w początku III tysiąclecia pojawiają się fragmenty tekstów o charakterze religijnym: W.V. Davies, *Egipskie hieroglify*, tłum. M.G. Witkowski, Warszawa 1998; J. Naveh, *Origins of the Alphabets. Introduction to Archeology*, Hertzlia 1996.

[5] Ogólnie: *Death and Afterlife. A Cultural Encyclopedia*, red. R.P. Taylor, Santa Barbara Cali 2002. W Egipcie – S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, London 1992, s. 141-173; A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, wyd. II, Warszawa 1995, s. 112-291; K.M. Ciałowicz, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa 1999, s. 230-293 (oraz notki na s. 112; 128-130; 139-142); w Mezopotamii – K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1986, s. 124-148; 236-257; w Kanaanie – E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*,

niach o znaczeniu symbolicznym[6]. Niebezpodstawne jest zatem założenie, że oprócz form materialnych kształtowały się także formy werbalne przekazywane ustnie. Ukształtowanie pisma sprawiło, że niektóre z tych tekstów zostały zapisane.

Podział tekstów na *sakralne* i *inne* w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jest dokonywany z perspektywy współczesnego badacza, a jego podstawą jest pochodzenie i przeznaczenie tekstu. Do kategorii *pism świętych* zalicza się przede wszystkim teksty używane w kulcie oraz te, które uważano za przekazane przez bóstwa. Najogólniej teksty te można podzielić na cztery grupy: 1* mity i genealogie bóstw, objaśniające genezę kosmicznego i społecznego ładu; 2* instrukcje dotyczące kultu; 3* inkantacje i zaklęcia rytualne; 4* prawa i pouczenia dotyczące etosu. Wymienione wyżej pisma (szczególnie pierwsze trzy grupy) były traktowane jako świętość zarówno w treści jak i w formie, a w konsekwencji kopiowane z wielką pieczołowitością, z zachowaniem detali, gdzie konieczne uwagi nanoszono na marginesach[7]. Reformy kultowe zwykle były uzasadniane bezpośrednią interwencją adekwatnego bóstwa.

Pierwsza grupa tekstów, mity kosmogoniczne i genealogie bóstw[8], stanowi najbardziej znaną i najczęściej interpretowaną grupę tekstów sakralnych. Koncentrują się one na objaśnieniu genezy *kosmicznego ładu*, zarówno w jego aspekcie pozytywnym (egzystencja), jak i negatywnym (cierpienie i śmierć). Teksty te były źródłami archetypów osobowych i sytuacyjnych w życiu religijnym i społecznym. Ze względu na taką naturę stanowiły także *obiekt kultowy*, stosowany w sposób adekwatny do jego treści. Np. wśród ludów Mezopotamii i Syro-Palestyny opowieści o stworzeniu świata były przeznaczone do recytacji w rytuałach *Nowego Roku*, czyli celebracji poświęconej odnowie kosmicznego ładu[9]. W Egip-

---

Sheffield 1992; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible. 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990, s. 47-48; 82-85; 98-100; 213-214; 326-327.

[6] *The Intellectual Expressions of Prehistoric Man. Art and Religion. 3rd, Valcamonica Symposium, 28 July – 3 August 1979*, red. Anati, E. Capo di Ponte (Brescia) 1983; *Sacred sites, sacred places*, red. D.L. Carmichael, London 1994; T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, New York 2004.

[7] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, s. 23-88.

[8] Zachowane teksty, m.in. *Mity akkadyjskie. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2000; *Mity sumeryjskie. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz i in., Warszawa 2000; *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003; *Hymny i pieśni sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2005; *Scripture in Context*…, t. 1, s. 3-36 (Egipt), 241-283 (Ugaryt), 379-404 (akkadyjskie), 511-526 (sumeryjskie), t. 2, s. 53-69 (*Teksty Piramid* i *Teksty Sarkofagów*).

[9] Wiązało się to z właściwym ludom starożytnego Bliskiego Wschodu rozumieniem słowa (a także pism), jako *obiektu* odzwierciedlającego rzeczywistość empirycznie niedostępną. Słowa i teksty miały znaczenie, które dzisiaj nazywamy magicznym. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London 1976; M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan [oryg.: *Mythe de l'éternel retor*, 1949], Warszawa 1998.

cie znacząca część pism sakralnych dotyczy śmierci i życia pozagrobowego. Teksty te umieszczano w grobowcach lub trumnach, a ich zadaniem było dopomóc zmarłemu w przejściu przez sąd boski i dotarciu do królestwa Ozyrysa[10].

Pisma drugiej grupy obejmują teksty dotyczące zachowania w przestrzeni sakralnej[11]. Adresowane były do personelu kultowego, odpowiedzialnego za wszystko, cokolwiek działo się na terenie sakralnym. Przepisy te obejmowały przede wszystkim króla i kapłanów jako celebransów rytuałów, ale również ludzi przychodzących do świątyni w związku ze świętem czy ofiarami. Treścią tych przepisów były zasady tworzenia i celebracji różnego typu rytuałów oraz teksty modlitw, zaklęć, zapytywania, wyroczni itp.

Trzecią grupę, inkantacje i zaklęcia[12], stanowią teksty recytowane podczas rytuałów celebrowanych w obecności bóstwa (posąg, macewa itp.), których celem było uzyskanie jego interwencji w sprawach przekraczających ludzkie możliwości (np. choroby i wypadki losowe, wojny, kataklizmy przyrody). Działanie, jakie im przypisywano wiązało się z prawidłowością wykonania rytuału i dokładnej recytacji tekstu. Kultowe znaczenie inkantacji i zaklęć wpisywało się w ten sens, gdzie oczekiwany skutek wiązano z adekwatnymi działaniami[13].

---

[10] S. Quirke, dz. cyt., s. 105-139; G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994.

[11] Immanentna natura bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu wiązała się z koniecznością wyodrębnienia przestrzeni, w której jego zbawcza obecność może być aktualizowana i w której obowiązywały szczególne normy. Ogólnie o rytuałach: M.M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978; *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honour of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem March 1977*, red. A. Biran, Jerusalem 1981; *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Leuven 1993; zagadnienia te, jako podłoże rytuałów opisanych w Księdze Kapłańskiej, szeroko omawia J. Milgrom, *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, (*Anchor Bible*, vol. 1-3), NY 1991-2001. Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context*…, t. 1, s. 160-168; 217-231 (hetyckie); 427-445 (akkadyjskie).

[12] Zachowane teksty, m.in. J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1990, s. 138-140; *Do Boga, Pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz i in., Warszawa 2005, s. 95-195; *Scripture in Context*…, t. I, s. 50-55 (egipskie), 168-179 (hetyckie), 287-329 (ugaryckie), 421-427 (akkadyjskie), 539-540 (sumeryjskie).

[13] Rytuały w religiach kosmicznych miały charakter, który określa się mianem „magiczny". Tak pojęta *magia* była jednym z najważniejszych działań kultowych i przejawem kształtu religijności, właściwego religiom naturalnym. Podstawą wszelkiej aktywności magicznej jest wiara, że całe istnienie oparte jest na dualizmie sił ładu i chaosu oraz na ich wzajemnym zmaganiu. Dla człowieka starożytności wartością najwyższej rangi była umiejętność rozpoznania tych znaków i ich zastosowania. O rozumieniu magii i zasadach myślenia magicznego: Pinch, dz. cyt.; D. Lorton, *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, w: *Born in Heaven, Made in Earth. The Making of the Cult Images in the Ancient Near East*, red. M.B. Dick, Winona Lake 1999, s. 123-210. O dziejach magii jako aktu rytualnego: W. van Binsbergen, F. Wiggermann, *Magic in History. A Theoretical*

Czwarta grupa pism obejmuje przepisy dotyczące zachowania w przestrzeni *profanum*, odzwierciedlające etos wspólnoty. Etos ten wyrażał się w prawie zwyczajowym, które nie zostało spisane oraz w przepisach promulgowanych przez królów, które często pojmowano jako objawione[14]. Tego typu teksty pochodzą głównie z terenu Mezopotamii i Syro-Palestyny. Pismom tym przypisuje się sakralny charakter na podstawie ich pochodzenia (od bóstwa), a także z powodu ich celu – kształtowania takich postaw (osób i wspólnot), które wzmacniają istnienie kosmicznego ładu[15].

Oprócz wymienionych wyżej typów piśmiennictwa, zawierających teksty doktrynalne, kultowe i etyczne, istniały jeszcze inne teksty, które odnosiły się do bogów i boskości, których jednak nie traktowano jako objawione przez bogów. Z tego powodu należy zatem przypisać im niższy status sakralności. Do tych pism zalicza się: 1* hymny i modlitwy; 2* kroniki królewskie; 3* wyrocznie i proroctwa; 4* teksty mądrościowe.

Hymny i modlitwy[16] to pisma najbardziej zbliżone w formie do modlitw biblijnych. Ukazują te cechy, które są pojawiają się w każdej ludzkiej kulturze – potrzebę relacji do Boga, uczucia wdzięczności i uwielbienia, a także prośby o pomoc. Odzwierciedlają one jednak dobrze politeizm, charakterystyczny dla religii kosmicznych, wiążący się z ograniczonymi możliwościami bóstwa oraz hierarchiczną strukturą panteonów; odzwierciedlają także adekwatną hierarchiczność społeczności. Modlitwy królów wyrażają ich szczególną relację do bóstwa i otrzymane posłannictwo; modlitwy prywatne, które istniały we wszystkich religiach, obracają się wokół różnych potrzeb ludzkich. Modlitwy i hymny często także wiązały się z czynnościami kultowymi[17].

Perspective and its Application to Ancient Mesopotamia, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, s. 1-34.

[14] R. Westbrook, *Biblical and Cuneiform Law Codes*, Paris 1988; Zachowane teksty, m.in. Walton, dz. cyt. s. 69-92; *Scripture in Context*…, t. 2, s. 106-119 (hetyckie), 332-362 (akkadyjskie), 405-414 (sumeryjskie). Boska sankcja prawa zwyczajowego pośrednio jest widoczna w rozumieniu Miszny w judaizmie, jako drugiej części prawa objawionego na Synaju, J. Neusner, *The Oral Torah*, South Florida 1991; J. Neusner, *The Theological Grammar of the Oral Torah*, Dowling 1998, t. 1, s. 1-59.

[15] Postępowanie ludzi, jako istot rozumnych i zdolnych do działania wolitywnego, w szczególny sposób miało znaczenie dla podtrzymywania (lub destrukcji) kosmicznego ładu. H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen 1985.

[16] Zachowane teksty, m.in. *Do Boga, Pana mego, mów!*, s. 19-94; *Scripture in Context*…, t. 1, s. 37-47 (egipskie), 416-422 (akkadyjskie), 526-538 (sumeryjskie).

[17] Kultowy charakter modlitw widoczny jest w ich strukturze. T. Abush, *The Form and Meaning of a Babylonian Prayer to Marduk*, w: *Studies in Literature from Ancient Near East. Dedicated to Samuel Noah Kramer*, red. J.M. Sasson, S.N. Kramer, New Haven 1984, s. 3-15.

Kroniki królewskie powstawały chyba we wszystkich cywilizacjach, a ich przedmiotem była działalność króla – boskiego syna[18]. Główne tematy *Kronik królewskich* to wojny (obronne i podboje) toczone przez króla w imieniu bóstwa, przymierza z otaczającymi ludami, budowy i remonty świątyń, troska o prawidłowość rytuału i zabezpieczenie materiałów na ofiary. Król, jako boski syn, był odpowiedzialny za prawidłowy kult i za dobrobyt terytorium, nad którym z mandatu bóstwa sprawował pieczę. *Kroniki królewskie* zwykle podają podstawy do objęcia tronu przez danego władcę, opisują podboje, jakich król dokonywał w imię bóstwa patronackiego, a czasem okoliczności podejmowania ważnych decyzji. Niekiedy podają okoliczności narodzin króla, szczególnie w przypadkach zmian dynastycznych[19]. Do tego typu tekstów należy zaliczyć także *Listy królów*, tzn. spisy kolejnych władców, często wyprowadzających genealogię dynastii od jakiegoś bóstwa. Ponieważ pisma te – dając wyobrażenie o naturze bóstwa patronackiego danego imperium – odnoszą się do kwestii boskości, można zaliczyć je do tekstów sakralnych.

Wyrocznie i proroctwa[20], oprócz celebracji rytuałów, były podstawową formą kontaktów z bóstwem i poznania jego woli. Działanie wyroczni wyrasta z założenia, że bóstwo ma powody, żeby objawiać swoją wolę wobec określonej sytuacji i zalecać jakieś czyny. Dla człowieka starożytności sprawą pierwszorzędnej wagi była umiejętność prawidłowego rozpoznawania znaków, ich interpretacji oraz zastosowania odpowiednich środków w celu uzyskania pożądanego efektu. Celem było wspomaganie bóstw kosmicznych w podtrzymywaniu świata w istnieniu, poprzez naprawianie tego, co zostało zniszczone przez złe czyny. Bóstwo mogło także samo, nie zapytane, interweniować w życie i działania króla. Z tego powodu przy świątyniach znajdowały się zwykle zrzeszenia proroków i wieszczów, które służyły jako medium w kontaktach z bóstwem[21].

---

[18] Niektóre opisy działalności królów umieszczano także w formie reliefów w pałacach lub świątyniach. Szerzej: A.K. Grayson, *Assyria and Babylonia*, „Orientalia" 49 (1980), s. 140-194; W.W. Hallo, *Biblical History in Its Near Eastern Setting*, w: *Scripture in Context…*; *History, Historiography and Interpretation,* red. H. Tadmor, M. Weinfeld, Jerusalem 1983. Zachowane teksty, m.in. Walton, s. 111-133; *Scripture in Context…*, t. 1, *Listy królów*, s. 68-73 (egipskie), 181-203 (hetyckie), 356-358 (ugarycki), 461-482 (akkadyjskie), 545-559 (sumeryjskie); t. 2, inskrypcje monumentalne, s. 3-51 (egipskie), 77-90 (hetyckie), 135-167 (zachodnio-semickie), 241-315 (akkadyjskie), 385-391 (sumeryjskie).

[19] Najszerzej komentowana jest historia Sargona, porównywana do narodzin Mojżesza: N. Sarna, *The Abandoned Hero Motif*, w: *The JPS Torah Commentary. Exodus*, Philadelphia 1991, s. 267-268; D. Redford, *The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex ii 1-10)*, w: „Numen" 14 (1967), s. 209-228; N. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, NY 1986, s. 29-31.

[20] O profetyzmie w religiach ludów ościennych: J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999 (wyd. III, popr.), s. 111-123; Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context…*, t. 1, s. 93-109 (egipskie), s. 204-211(hetyckie); Walton, dz. cyt., s. 201-215.

[21] Przykłady tego typu proroctw znajdują się także w Biblii; np. 2Krl 22,10-12.

Wśród tekstów o charakterze natchnionym odrębną grupę stanowią *teksty mądrościowe*[22]. Pisma te cieszyły się wielkim prestiżem, ponieważ podejmowały fundamentalne kwestie kosmicznego ładu, zwykle związane z pytaniami teodycei, a mędrców i wieszczów traktowano jako szczególnych wybrańców bogów. Poruszana w tych tekstach problematyka i sugerowane rozstrzygnięcia często odzwierciedlają etos społeczności i oparte są o prawdy przekazywane poprzez pokolenia. Pisma mądrościowe miały znacznie niższy status sakralny niż mity czy teksty kultowe, gdyż nie traktowano ich jako objawione.

Pisma sakralne ludów starożytnego Bliskiego Wschodu odzwierciedlają cechy, charakteryzujące tamte religie: 1* istnienie więzi pomiędzy bogami a ludźmi; 2* wiarę, że wszystko cokolwiek się wydarza ma związek z działalnością bóstw; 3* hierarchiczną strukturę społeczności, w której każdy ma swoje miejsce i obowiązki.

Wymienione na początku cztery grupy pism obejmują teksty doktrynalne, kultowe i etyczne. Ich sakralny charakter wynika z faktu, że były pojmowane jako objawione przez bóstwa, które oznajmiały ludziom tajemnice istnienia kosmicznego ładu oraz prawa nim kierujące. Kroniki królewskie, proroctwa i wyrocznie stanowiły nie tyle obraz życia dworu królewskiego, ile obraz działania bóstwa poprzez króla (swego namiestnika i *syna*). Pismom tym należy zatem przypisać nieco niższy status, nie odmawiając im całkiem natury sakralności. Modlitwy i hymny oraz pisma mądrościowe ukazują postawy ludu wobec Boga oraz wobec siebie nawzajem, toteż są świadectwem wiary i etosu społeczności, w których powstały.

Ważną cechą pism sakralnych ludów ościennych jest ich ścisły podział w zależności od adresata. Każda z wymienionych grup tekstów była adresowana do innego odbiorcy, a zasada ta dotyczy każdej z cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu. Przynależność do konkretnej grupy (czy warstwy) w społeczności wyznaczała każdemu inne obowiązki, a zatem także odmienny zasób wiedzy. *Pisma święte*, będące wyrazem zaangażowania bóstw w sprawy ludzi, wymagały adekwatnej odpowiedzi, która mogła być udzielona tylko i wyłącznie przez odpowiednie osoby.

BIBLIA IZRAELA NA TLE PISM SAKRALNYCH LUDÓW OŚCIENNYCH

Biblia Izraela[23] podejmuje motywy znane z pism sakralnych ludów ościennych, ale wyróżnia się spośród nich zarówno treścią, jak i w formą. W warstwie treściowej Biblia prezentuje odmienną myśl teologiczną (koncepcja Boga, czło-

[22] Zachowane teksty, m.in. *Scripture in Context*…, t. 1, s. 59-68 (egipskie), 213-217 (hetyckie), 485-497 (akkadyjskie), 561-593 (sumeryjskie); Walton, dz. cyt., s. 169-199.

[23] Tą nazwą określam zbiór tekstów, które ostatecznie utrwaliły się w naszej kulturze jako dwa kanony – Biblia Hebrajska i Stary Testament. Szerzej omawiam w ostatnim punkcie. O formowa-

wieka i świata); w obrębie formy różni się nie tylko objętością, a nade wszystko połączeniem różnych typów piśmiennictwa. Ponieważ Biblia podejmuje problematykę tajemnicy egzystencji świata, tajemnicy cierpienia i zła, powinności ludzi wobec Boga i siebie nawzajem, a także kwestie natury, obecności i działania Boga, powinny być porównywane do pism sakralnych ludów ościennych. Komparatystykę należy przeprowadzić na dwu płaszczyznach – faktu istnienia kanonicznego zbioru oraz porównania adekwatnych typów pism.

Biblia Izraela łączy wszystkie gatunki, znane z piśmiennictwa ludów starożytnego Bliskiego Wschodu – opowieści objaśniające genezę kosmicznego i społecznego ładu, instrukcje i pouczenia o charakterze kultowym, prawo normujące życie codzienne, prawo kryminalne, teksty prorockie, kroniki królewskie, modlitwy i proroctwa – i na tym polega jej radykalna odmienność[24]. Wszystkie te teksty zostały zestawione w taki sposób, że tworzą jedną, spójną całość. Spoistość ta widoczna jest na dwu płaszczyznach: 1* na płaszczyźnie treści – motywem organizującym cały materiał są dzieje wspólnoty, ujęte w perspektywie relacji z Bogiem; 2* na płaszczyźnie adresata – wszystkie, bez wyjątku, teksty adresowane są do jednego odbiorcy, a jest nim *cały Izrael*.

Sposób połączenia tego zróżnicowanego materiału (forma literacka) wskazuje nie tylko na świadome działania redaktora, ale także wykorzystuje elementy retoryki, dla ukazania głębszych warstw informacji[25]. W aspekcie modelu religijnego różnica pomiędzy Biblią a mitami ludów ościennych polega na umiejscowieniu archetypów religii – w mitach archetypami są postacie boskie, archetypiczną przestrzenią – niebo, a czasem preferowanym jest stworzenie świata[26], w Biblii natomiast treść ujęto w formę opowieści o dziejach wybranych ludzi, osadzonych w realiach historyczno-geograficznych[27]. Konieczne dla tekstów sa-

niu się treści pism sakralnych Izraela: L.H. Feldman, *The Reshaping of Biblical Narrative in the Hellenistic Period*, w: *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden 2006, s. 103-127; T. Stanek, *Rytuały a teksty sakralne. Ku instytucjonalizacji tekstów w judaizmie*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 22, 2008, s. 7-20 (bibliografia tematu). O formowaniu kanonu: J.C. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden-NY-Koln 1998; *Canon debate. On the Origins and Formation of the Bible*, red. L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody 2002.

[24] Tę specyficzną właściwość Biblii podkreśla Walton, dz. cyt., s. 229-247.

[25] Różne kierunki retoryki biblijnej reprezentują: Robert Alter, Krzysztof Bardski, James Barr, Mary Douglas, Michael Fishbane, Ian Fokkelmann, Claus Labuschagne, Roland Meynet, Zdzisław Pawłowski, Wojciech Pikor, Rolf Rendtorff, Meir Sternberg.

[26] Szerzej: M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu…*; T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 32-51.

[27] Z tego powodu Biblia sprawia wrażenie dzieła historiograficznego i może być traktowana (pod odpowiednimi warunkami) jako źródło informacji historycznej. O warunkach takiej interpretacji: W.G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and when Did they Know It? What Archeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001; I. Provan, V.P. Long, T. Longman III, *A Biblical History of Israel*, Louisville 2003; I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian. Studies in the Chronicler, His Time, Place and Writing*, Assen 2005.

kralnych właściwości archetypiczne postaci i wydarzeń uzyskano poprzez symboliczną konstrukcję postaci, przestrzeni i czasu. Bogactwo środków retorycznych posłużyło utworzeniu – na kanwie postaci i sytuacji historycznie zakorzenionych – opowieści o naturze symbolicznej[28].

Sytuując archetypy w ludzkich dziejach, Biblia prezentuje zupełnie inny model religijności niż religie ludów ościennych. Umiejscowienie wydarzeń poza czasem i przestrzenią (stworzenie świata i struktury panteonów) w religiach kosmicznych, nadawało archetypom walor niezmienności. Dzięki temu utworzyły podstawy stabilnych struktur kultowych (instytucje i rytuały), opartych o wzorce niebiańskie, pozwalających na naśladowanie bohaterów. Tworząc archetypy w dziejach ludzkich Biblia wskazuje, że nie mogły być naśladowane ani struktury w jakich działali bohaterowie opowieści sakralnych, ani też ich czyny, ale jedynie – w innych realiach historycznych – ich fundamentalne wybory. Takie ukazanie archetypów osobowych i sytuacyjnych sprawia, że opowieści te przeznaczone są do słuchania i refleksji, a nie do recytacji w rytuałach[29].

Opis dziejów w Biblii można porównać do kanwy podtrzymującej rozliczne gatunki i typy tekstów. Teksty o różnorodnej tematyce i różnych formach literackich, pochodzące z różnych środowisk, bywają zgrupowane w większe bloki lub wpisane w opowieść jako bardzo krótkie fragmenty czy wręcz pojedyncze zdania. Najwyraźniej widać to w (często występujących) gatunkach, jak prawo czy modlitwy, ale dotyczy także tekstów mądrościowych, prorockich, a nawet wyroczni.

Instrukcje kultowe i zbiory pouczeń znajdują się głównie w pięcioksięgu. W stylistyce i tematyce wiele z nich przypomina teksty ludów Mezopotamii i Syro-Palestyny, jednakże w Biblii nie dokonano rozdzielenia pomiędzy tymi, które dotyczą przestrzeni sakralnej, a tymi, które dotyczą życia wspólnoty[30].

---

[28] L.M. Eslinger, *Into the Hands of the Living God*, Sheffield 1989; D. Rudman, *The Commissioning Stories of Saul and David as Theological Allegory*, VT, L, 4 (2000), s. 517-530; D.G. Firth, *Shining the Lamp. The Rhetoric of 2 Samuel 5-24*, Tyn 52.2 (2001), s. 201-224; T. Stanek, *Struktura retoryczna Tory…*, w przygotowaniu. O pismach sakralnych jako symbolu; E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, w: *Symbol i języki*, Poznań 1995, s. 76-106; J. Barton, *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity*, Louisville 1997, szczeg. s. 106-130; J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 45-143.

[29] *Opowiadania, które stanowią kanwę tekstu sakralnego Izraela, nie mogły być tworzone dla potrzeb kultowych, który z natury swojej jest zachowawczy. Raczej to kult wpisywał się w pamięć historyczną i jej specyficzne potrzeby.* J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, s. 17-18; F.M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 1998.

[30] Doskonały przykład takiego rozumienia podaje Benno Jacob w komentarzu do Księgi Wyjścia: B. Jacob, *The Second Book of the Bible. Exodus*, vol. 1-2, tłum. W. Jacob, New Jersey 1992 (oryg. niem. 1943; pierwsza publ. 1945), szczególnie część omawiająca *Dekalog* i *Prawo Przymie-*

Więcej, w strukturze retorycznej obydwa rodzaje praw ujawniają nie tylko nierozdzielność, ale także radykalne połączenie z narracjami, co nadaje nowe znaczenia zarówno prawu, jak i narracjom[31]. Przykazania i pouczenia zachowano nie tylko jako zwarte bloki tekstu, ale często są one centralnym elementem charakterystyki postaci, jako wzorca postawy wobec Boga (np. Rdz 17,9-14.23-27; Wj 4,19-20). W konsekwencji, wszystkie przykazania i pouczenia stanowią – wraz z opowiadaniami – integralną część *tory Boga* i powinny być interpretowane jako symboliczny obraz relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Bogiem a ludzkością oraz ludzi pomiędzy sobą[32].

Prawo Boże, szczególnie dotyczące kwestii etycznych, jest także stałym motywem wypowiedzi prorockich[33]. W przeciwieństwie do proroków w religiach ludów ościennych, proroctwo w Izraelu jest przede wszystkim adresowane do całego ludu oraz związane z *torą Boga* objawioną Mojżeszowi. Teksty prorockie w większości zostały zebrane w odrębne Księgi i stanowią samodzielną część Kanonu. Ale proroctwa pojawiają się także poza zbiorem pism prorockich, zwykle jako pouczenia i napominania (np. Pwt 32,1-43; 2Sm 12,1-14). Biblia składa także świadectwo korzystania z wyroczni (np. Rdz 25,22-23; 31,3) i snów (np. Rdz 31,11-13; 24,42; 37,5-9; 40,8-22; 41,1-32), które stanowiły w religiach ludów ościennych jedną z najważniejszych form kontaktu z bóstwem, zostały one jednak wpisane w ogólne przesłanie wiary Izraela. To zróżnicowanie obrazuje wielostronność i różnorodność działania Boga oraz jednolitość przesłania.

Chociaż fakt korzystania z wyroczni i snów wskazuje na podobieństwo do aktów kultowych u ludów ościennych, elementem odróżniającym Biblię w tym zakresie jest brak formuł zaklęć oraz formuł zapytywania wyroczni. W religiach ludów ościennych teksty zaklęć (stanowiące istotną część tekstów kultowych), zawsze były połączone z opisami adekwatnych rytuałów, a ich moc zależała od prawidłowości jego wypełnienia. W Biblii teksty tego typu 1* nie podają szczegółów rytuału, zapewniającego skuteczność wyroczni; 2* wiążą się z błogosła-

---

rza (s. 543-737). Następnie, omawiając budowę sanktuarium, pokazuje jak głęboko ten opis został powiązany z *Prawem Przymierza* (s. 758-764; 859-879)

[31] Takie rozumienie niektórych Ksiąg: M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001; T. Stanek, *Religijność w Księdze Kapłańskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 23, 2009, s. 44-54. O znaczeniu struktury tekstu: J.W. Watts, *Reading Law. The Rhetorical Shaping Of The Pentateuch*, Sheffield 1999; T. Stanek, *Biblijna koncepcja 'Prawa Jahwe' – jaki model ludzkiej wolności?* w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 293-305.

[32] S.D. Fraade, *Moses and the Commandments. Can Hermeneutics, History, and Rhetoric Be Disentangled*?, w: *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, red. H. Najman, J.H. Newman, Leiden 2004, s. 399-422; J. Chinitz, *Ten Terms in the Torah. For Teaching, Commandments and Laws*, JBQ 33/2 (2005), s. 113-119.

[33] J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela…*, dz. cyt., s. 67-108. Godnym uwagi jest fakt, że proroctwo w religiach ludów ościennych związane jest silniej ze sprawami kultu, podczas gdy prorocy Izraela akcentują kwestie etyczne.

wieństwem, adresowanym do całego ludu. Proklamowane błogosławieństwo jest skuteczne wyłącznie mocą Bożej obietnicy, a wymaganą postawą człowieka jest wiara. Specyficznie kultowe zastosowanie proroctwa nie jest obce autorom Biblii (np. Lb 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-24), ale także i tutaj przesłanie koncentruje się wokół błogosławieństwa dla *ludu wybranego*.

Znaczną część Biblii stanowią teksty porównywalne do *Kronik królewskich* u ludów ościennych (2 Samuela; 1-2 Królewska; 1-2 Kronik). Teksty te wykazują wiele analogii w obrębie motywów (podboje, kwestie dynastii, budowa świątyni i ustanowienie służby kapłańskiej, modlitwa króla za lud), odróżniają się jednak wyraźnie od analogicznych tekstów w religiach ludów ościennych[34]. Pierwszą różnicą, którą łatwo dostrzec, jest forma narracyjna – *Kroniki królewskie* (asyryjskie, babilońskie, czy egipskie) pisane są zwykle w pierwszej osobie i gloryfikują działalność króla, natomiast biblijne *Księgi Królów* pisane są z perspektywy historycznej, gdzie dominuje trzecia osoba, a działalność króla podlega krytycznej ocenie[35]. Drugą wyraźną cechą jest powiązanie obowiązków króla z prawem pięcioksięgu. Wskazuje to na pierwszeństwo *całego Izraela* przed królem. W religiach ludów Mezopotamii to król otrzymywał prawo, które ogłaszał ludowi; w religii Izraela to lud otrzymał prawo, któremu musi podporządkować się król.

Niezmiernie ważną częścią kanonu Biblii są modlitwy[36]. Znaczna część została zebrana w odrębnych zbiorach (Psałterz, Lamentacje), ale sporo zostało włączonych do opowiadań (np. Rdz 28,20-22; Lb 12,13; 20,6; 2Sm 7,18-29; 1Krl 8,23-53; Mi 7,14-20; Ne 9,9-25; Ez 20). Część z nich prawdopodobnie wiązała się z kultem; inne mogły być prywatnymi modlitwami. Znamienne dla redaktora(ów) Biblii łączenie różnorodnych gatunków także tutaj zaowocowało specyficzną dla tego dzieła strukturą – poszczególne modlitwy mogą być analizowane zarówno pojedynczo, jak też w kontekstach, w jakich zostały umieszczone. W porównaniu do tekstów ludów ościennych uderza znaczenie modlitwy indywidualnej, ukazane przez ilość zachowanych tekstów oraz przez pokazanie bohaterów Biblii jako ludzi modlitwy (np. Rdz 17,18; 28,20-22; Wj 32,31-32; Lb 12,13; 2Sm 1,17-27; Tb 3,1-7.11-15; Jdt 5,6-16). Najważniejszą rzeczą jest jednak wskazanie na możliwości Boga poprzez bogactwo modlitewnych odniesień do Niego[37].

---

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

[35] Prawdopodobnie powstawały one na podstawie *Kronik królewskich*, które mogły być podobne do tych, znanych z kultur ościennych. Każdemu z królów Izraela i Judy przypisano rysy negatywne, choć w bardzo różnych obszarach. Ich niedoskonałość stanęła u podstaw oczekiwań na *króla doskonałego, syna Bożego*.

[36] J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.

[37] Modlitwy w religiach ludów ościennych często wskazują na kompetencje bóstwa; Jahwe jest Bogiem, do którego należy zwracać się zawsze i we wszystkich potrzebach.

Teksty mądrościowe zwykle wyodrębnia się jako odrębną grupę (np. *Księgi: Przysłów*, *Hioba*, *Tobiasza*, *Mądrości*)[38]. Ale podobnie jak poprzednich przypadkach, wiele z nich zostało „wplecionych" w inne gatunki, szczególnie w opowiadania i pouczenia. Czasami stanowią one dość obszerne teksty (np. Rdz 41; 1Krl 3,16-28), często jednak wplatane są jako krótkie informacje, charakteryzujące postać (np. 1Sm 24,9-16.17-20; 26,9-11; 30,24-25). W obrębie formy Biblii rys mądrościowy jest o wiele głębszy, gdyż struktura pięcioksięgu pozwala na odczytanie go jako dzieła mądrościowego[39].

Powyższa analiza pokazała, że autorzy tekstów, które weszły do kanonu *Pisma Świętego*, byli głęboko zanurzeni w kulturze swego czasu i regionu. Korzystali obficie zarówno z tematyki pism religijnych ludów ościennych, jak też z osiągnięć retoryki i form przekazywania treści. Wykorzystali jednak te elementy w sposób twórczy, ukazując nową wizję boskości w polemice z poglądami religii, z pism których korzystali. W warstwie teologicznej ukazali radykalny monoteizm, a w warstwie antropologicznej, wynikającej z teologii w Biblii, ukazali równość wszystkich ludzi wobec Boga. Najdonioślejsze w skutkach okazały się rozstrzygnięcia kultowe, gdzie przesunięto akcent z aktów rytualnych na akty osobowe – wiarę i posłuszeństwo.

Biblia jest pojmowana jako tekst całkowicie przez Boga objawiony i w tym aspekcie nawiązuje do mitów, tekstów kultowych i normatywnych ludów ościennych. Zadaniem jej jest objawić to *prawo* (תורה, צדק, משפט), które stanowi immanentną cechę kosmicznego ładu, a przestrzeganie którego – w kulcie i w życiu codziennym – jest warunkiem istnienia świata. Biblia podkreśla jednak, że *całe prawo* zostało oznajmione przez Boga *na początku* – pierwszej ludzkiej istocie, jeszcze w *ogrodzie*, po nieposłuszeństwie *adama* i zniszczeniu ludzkości prawo zostało oznajmione Noemu, wybranemu potomkowi *adama*, a wreszcie Izraelowi przed wejściem do ziemi obiecanej. Takie ujęcie *prawa* ma podwójne znaczenie – stawia człowieka w sytuacji odpowiedzialności za własne postępowanie, tym samym udaremnia korzystanie z doraźnych *objawień* za pomocą wyroczni i proroctw. Prawo, które zostało dane *na początku* musi być *pamiętane i wypełniane* (por. Pwt 6,6-9).

Dzieje Izraela w jego ziemi to dzieje niewierności, która została ukarana wygnaniem. Wygnanie z ziemi nie jest jednak zerwaniem przymierza, a jedynie pokazaniem, do czego prowadzi ignorowanie Bożego prawa i pouczeń przez Niego dawanych. Ustawiczna niewierność ludu wybranego została przez proroków przedstawiona jako potrzeba uzdrowienia człowieka w znacznie głębszej warstwie niż *prawo dane na Synaju*. Refleksja nad przeszłością doprowadziła

---

[38] J.S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, wyd. 2 rozszerzone.

[39] W taki sposób został zresztą przyjęty w judaizmie rabinicznym, na co wskazuje zarówno nazwa „Tora", jak też kwalifikacja kanoniczna.

do odkrycia, że Bóg kiedyś wkroczy w dzieje swego ludu tak, że da mu *nowe serce* (por. Jr 31,31; J 8,33-36), a za tym podąży dar *nowej ziemi, w której zamieszka sprawiedliwość* (Iz 32,15-18; 65,17; Ap 21,1).

BIBLIA IZRAELA A KANONY *PISMA ŚWIĘTEGO*

Święte pisma Izraela zostały przechowane w czterech różnych kanonach – Biblii Masoreckiej, Starym Testamencie, Pięcioksięgu Samarytańskim i Torze, jako kanony różnych wspólnot religijnych – judaizmu rabinicznego, chrześcijaństwa, samarytan i karaimów. Ponieważ dwie ostatnie wspólnoty za tekst kanoniczny uznają wyłącznie pięcioksiąg, poniżej omówię krótko kanony judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa, zwracając uwagę na różnice pomiędzy nimi, które pociągają za sobą adekwatne różnice i interpretacji. W takim podejściu różne gatunki pism podlegają odrębnym interpretacjom. Inne zasady wyznacza kanon, który osadza konkretną perykopę nie tylko w kontekście innych tekstów, ale nadaje temu kontekstowi nienaruszalny status[40].

Biblia masorecka[41], zwykle nazywana Biblią Hebrajską, jest zbiorem pism przyjętym przez judaizm rabiniczny, stanowiący przemyślaną i koherentną całość[42]. BH to zbiór 22 Ksiąg, ujętych w kanon trzyczęściowy, Tora-Prorocy-Pisma (TaNaKh[43]), o hierarchicznej strukturze. Kiedy taki kanon się ukształtował wciąż pozostaje kwestią dyskusyjną, istnieją jednak przesłanki wskazujące na to, że w okresie II świątyni istniała wspólnota, która posługiwała się kanonem pism

---

[40] Na istotę rozróżnienia pomiędzy BH i ST kładzie nacisk praca: Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008. O hermeneutycznej funkcji kanonu: G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg 2001. O problemach kanonizacji Biblii: J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie II świątyni*, Kraków 2002, s. 7-24.

[41] Emanuel Tov sugeruje, że należałoby mówić o *Biblii Masoreckiej*, a nie o *Biblii Hebrajskiej*, gdyż wszystkie edycje *Biblia Hebraica Stuttgartiensia* (począwszy od BHK), a także *Biblia Hebraica Quinta*, przyjmują za podstawę tekst masorecki wraz z układem Ksiąg postulowanym we wczesnej tradycji rabinicznej (B. Bathra 14b), inne wersje wprowadzając jedynie w ramach aparatu krytycznego. E. Tov, *The Status of Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon*, w: *Canon debate…*, dz. cyt., s. 234-251.

[42] Badania metodami synchronicznymi pokazały, że BH (a także każda z jej części) stanowią przemyślaną całość: M.A. Fishbane, *The Sacred Center: The Symbolic Structure of the Bible*, w: *Text and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer*, red. M.A. Fishbane, P.R. Flohr, Leiden 1975; S. Dempster, *'Torah and Temple' and the Contours of the Hebrew Canon*, cz. 1: *Tyn* 48.1 (1997), s. 23-56, cz. 2: Tyn 48.2 (1997), s. 191-218; J.C. Trebolle Barrera, *Origins of Tripartite Old Testament Canon*, w: *The Canon Debate…*, dz. cyt., s. 128-145; N.S. Lee, *Cohesion in the Books of the Hebrew Bible and its Interpretation*, JOTT 15 2003, s. 1-26; T. Stanek, *Przesłanie Tory w perspektywie synchronicznej*, SSHT 40/2007, s. 5-23.

[43] Jest to akronim od słów *Tora – Newiim – Ketuvim*, czyli hebrajskich nazw poszczególnych części.

co najmniej zbliżonym do współcześnie znanego, podzielonym na *Księgi* i na większe zbiory[44].

Najważniejszą część Biblii Hebrajskiej stanowi pięcioksiąg, nazywany *Torą*. Dzieło to (w wierze żydów, samarytan i karaimów) zostało w całości przekazane Mojżeszowi przez Boga na górze Synaj, stąd jego wyjątkowa natura i religijne znaczenie[45]. Budując analogie do pism sakralnych ludów ościennych, pięcioksiąg należy zatem umieścić w grupie pism o najwyższym statusie, pism objawionych, prezentujących wykład doktryny i zasady celebracji kultu. Treścią Tory są dzieje od stworzenia świata do śmierci Mojżesza, oraz pouczenia i przykazania, wkomponowane w narracje. Pięcioksiąg kończy się obrazem Izraela stojącego nad brzegiem Jordanu, gotowego przekroczyć go i wejść do ziemi obiecanej; ten krok przynależy jednak już do drugiej części kanonu.

Druga część Biblii Hebrajskiej, *Prorocy*, składa się z dwu pod-zbiorów – *Proroków Pierwszych* i *Proroków Ostatnich*. Kanon *Proroków Pierwszych* składa się z czterech Ksiąg: Joz, Sdz, 1-2Sm, 1-2Krl i opisuje dzieje ludu Izraela od wejścia do ziemi obiecanej aż do jej opuszczenia, wskutek deportacji przez Babilończyków. Ta część stanowi kontynuację dziejów opisanych w pięcioksięgu, ale ma inną tematykę, nawiązującą do *Kronik królewskich* ludów ościennych. Inny jest też status kanoniczny tego dzieła – w judaizmie nosi miano tekstu natchnionego, ale nie objawionego. Korpus *Proroków Ostatnich* to głównie zbiór *mów prorockich*, często w formie poetyckiej, dotyczących życia wspólnoty skupionej wokół świątyni, zarówno przed niewolą babilońską jak i krótko po niej, o podobnej kwalifikacji kanonicznej.

Trzecia (i ostatnia) część kanonu BH to *Pisma* – kolekcja modlitw i tekstów o tematyce mądrościowej. Rozpoczyna ją Psałterz, a kończy Księga Kronik[46]. *Pisma* to zarówno teksty poetyckie, jak i narracyjne. Psalm pierwszy, otwierający

---

[44] Świadectwem istnienia takiego podziału są słowa Jezusa, który mówił o *prawie i prorokach* (np. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; J 1,17). Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. I, 8. Hipotezy dotyczące formowania kanonu: J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987; Trebolle Barrera, *The Jewish …*; Dohmen, Stemberger, dz. cyt.

[45] Znaczenie pięcioksięgu widać nie tylko w treści innych pism, ale także w strukturze niektórych Ksiąg. Przede wszystkim jest to 5-częściowy podział Psałterza i takiż sam Lamentacji – dzieł odnoszących się niezwykle głęboko do treści pięcioksięgu. Psałterz rozpoczyna się psalmem zawierającym słowo *tora*, którego tematem jest refleksja nad szlachetnym życiem, a kończy się uwielbieniem, jakie całe stworzenie zanosi do Boga, swego Stwórcy. Tematem Lamentacji są nieszczęścia, jakie spadły na Jerozolimę – centrum kultowe i symbol tożsamości – przez najazd Nabuchodonozora. Treść *Lamentacji* 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 II świątyni.

[46] Odnoszę się tutaj do Kodeksu Leningradzkiego, który stanowi podstawę wszystkich wydań BH od średniowiecza. Ten układ został również przyjęty w wydaniach krytycznych BHS i BHQ. W Kodeksie z Aleppo kolejność Ksiąg jest nieco inna: Kronik, Psalmy, Hioba, Przysłów, Rut, Pieśń nad pieśniami, Kohelet, Lamentacje, Estery, Daniela, Ezdrasza-Nehemiasza.

zbiór Pism, opiewa szczęście człowieka przestrzegającego Bożego prawa[47]. Zakończenie drugiej Księgi Kronik, a tym samym, zakończenie całego zbioru Pism (i całej Biblii) stanowi refleksja nad dziejami Izraela jako dziejami grzechu – niewierności Bożemu prawu. Tę smutną prawdę rozświetla jednak zdanie o Bożej wierności i opiece (2Krn 36,22-23), dzięki której Izrael nie zginie. Ten zbiór również traktowany jest jako pisma natchnione, ale o najniższym statusie sakralności, co wskazuje na analogie do adekwatnych gatunków pism ludów ościennych.

Gradacja sakralności Bibli Hebrajskiej w judaizmie rabinicznym wynika z wiary, że Tora w całości – w takim jak obecnie kształcie – została podyktowana przez Boga Mojżeszowi. Z tego powodu każde słowo w niej zawarte jest *Słowem Boga*. Dwa pozostałe kanony (*Prorocy* oraz *Pisma*) są to teksty przez Boga natchnione, ale przez ludzi wypowiedziane. *Słowem Boga* jest zatem treść, ale nie pojedyncze słowa, które mogą pochodzić od proroka czy mędrca. Inne wspólnoty żydowskie – samarytanie i karaimi – za tekst sakralny uznają tylko pięcioksiąg, toteż ich wierzenia można potraktować jako świadectwo wyróżnienia pięcioksięgu już we wczesnej historii wspólnot religijnych, mieniących się spadkobiercami Izraela z epoki przedwygnaniowej.

Zupełnie inną strukturę ma chrześcijański kanon *Starego Testamentu*. Wywodzi się on z greckiego przekładu świętych pism żydowskich, zwanego Septuagintą, dokonanego w Aleksandrii na zlecenie Ptolemeusza II Kanon LXX różnił się od BH nie tylko językiem, ale nade wszystko zbiorem tekstów i ich układem. Oprócz pism, które weszły do kanonu masoreckiego, LXX zawierała inne pisma (*Judyty, 1-2Machabejskie, Syracha, Mądrości, Barucha* oraz fragmenty *Estery* i *Daniela*), powstałe oryginalnie zarówno w hebrajskim jak i greckim. Księgi te stały się integralną częścią kanonu ST. W kanonie ST inna jest także klasyfikacja niektórych Ksiąg – cztery Księgi, które w BH należą do zbioru *Pism*, w ST zostały zaliczone do *Ksiąg Historycznych* (*Rut*, *Estery*, *1-2 Kronik*, *Ezdrasza-Nehemiasza*)[48], a trzy do ksiąg prorockich (*Lamentacje*, *Daniela, Barucha*).

Stary Testament ma układ tematyczny i dzieli się na: Księgi historyczne, dydaktyczne oraz prorockie. Księgi historyczne, do których należy zarówno pięcioksiąg jak i inne księgi opisujące dzieje ludu Izraela, ujmują te dzieje od stworzenia świata aż do czasów rzymskich, co daje bardzo ładne wprowadzenie historyczne do działalności Jezusa i narodzin Kościoła. Włączenie niektórych pism, nie przyjętych we wspólnotach palestyńskich, oraz re-kompozycja kanonu stworzyły w Starym Testamencie nową *historia sacra*. Ten zabieg jest głęboko uzasadniony faktem, że Stary Testament stanowi jedynie część Biblii chrześcijańskiej, a jego interpretacja dokonuje się zawsze w perspektywie Nowego Testamentu.

Kompozycja Starego Testamentu akcentuje walor historyczny i prorocki, toteż w religijnej recepcji, a w konsekwencji w interpretacji tego dzieła, więcej

[47] O związku Psałterza z Torą, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Ps 1: N.M. Sarna, *On the Book of Psalms*, NY 1993, s. 26-47.

[48] Przy czym dokonano także podziału Księgi *Ezdrasza-Nehemiasza*, na dwie odrębne.

uwagi kieruje się na opowieści niż na pouczenia i prawa tam zawarte. Nie przypadkiem zatem włączono pięcioksiąg do dzieła historycznego, i nie przypadkiem nazywa się go raczej *Pięcioksięgiem* aniżeli *Torą*[49]. Włączone w strukturę dzieła opowieści o charakterze mitycznym wykorzystują jednoznacznie motywy mitów ludów ościennych, jednakże podporządkowane są zawsze treści całego dzieła – wierze w jednego Boga, który ogarnia całość dziejów i odpowiada za nie[50]; który wybrał Izraela dla siebie, aby dokonać naprawy zniszczonego przez człowieka *ładu świata* przy pomocy nowego Człowieka (por. 1Kor 15,45)[51]. Chrześcijaństwo również inaczej zdefiniowało kwestię *natchnienia* Pisma Świętego, tworząc podstawy do badań krytycznych i historycznych[52].

SUMMARY

Comparative studies of the Bible and the sacred texts of adjacent nations have a rich tradition, but research generally focuses on comparing passages of the biblical text with adequate sacral texts of adjacent nations. However, this approach involves two problems: 1* difference of religious status – the Bible is a living reality, whereas the sacral texts of other ancient nations of the Near East are only relics; 2* form of the writings – the Bible is a uniform work, modified by the conscious acts of communities of faith while the writings of adjacent nations survive to our times only in fragments.

The article takes off from a different comparatistic conception. My primary concern is not so much to bring out the similarities or discrepancies between Bible passages and adequate sacral texts of adjacent nations but rather to show the whole canon of the holy scriptures of Israel against the backdrop of the sacred writings of the Region. The comparison is built on two assumptions: 1* origin and usage; 2* addressee of the text. Therefore, it does not refer to the question of literary genres but first and foremost to the dependencies between the text and the community.

Key words

Bible, ancient Near East, sacral texts, canon

---

[49] W nowożytnej biblistyce podejmowano wielokrotnie próby odejścia od tej formy podziału. Zaproponowana przez Ewalda 1831 koncepcja sześcioksięgu, następnie dyskutowana przez Kuenena (1886) i von Rada (1938), wynika z logiki wypełnienia obietnicy Boga. Nieco później M. Noth, odkrywszy podobieństwa pomiędzy zbiorem *Proroków Pierwszych* a *Księgą Powtórzonego Prawa*, proponuje wydzielenie czteroksięgu przez oderwanie tej ostatniej od pięcioksięgu. Knierim dostrzega jedność Wj – Pwt, wyłączając tym samym *Księgę Rodzaju*. Inną jeszcze jest koncepcja trójksięgu, obejmującego Rdz, Wj, Lb, który stanowi wstęp do *Księgi Powtórzonego Prawa*. A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983. W tej koncepcji wyłączono Księgę Kapłańską, a więc w ogóle rozbito kanon, który wybrała wspólnota.

[50] Warto w tym względzie przywołać prace Nahuma Sarny. Autor wykorzystuje wielką erudycję (historyczną i językową) dla ukazania specyfiki myślenia biblijnego – zakorzenionego w kulturze Regionu, ale prezentującej własne, oryginalne, rozumienie Boga.

[51] Szerzej: T. Stanek, *Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer.* red. E. Kotkowska i in., Poznań 2006, s. 269-289. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i Początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 401-433.

[52] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994; Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986, s. 184-220; Dohmen, Stemberger, dz. cyt., s. 201-230.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

DOROTA BRYLLA
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny. Instytut Religioznawstwa

Żydowskie *dewekut* w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju

Jewish *Devekut* in the Form of Contemplation of the Tetragram and Letter Combination as a Way of Spiritual Development

Celem niniejszego artykułu jest zwięzłe ukazanie prezentowanego w ezoterycznej tradycji judaizmu mistycznego ideału określanego jako *dewekut*, hebr. דבקות. Ideał ten, o ile urzeczywistniany bywa poprzez różne zachowania (o konotacji religijno-mistycznych), o tyle, jak się wydaje, zawsze przedstawiany jest jako droga prowadząca do duchowego rozwoju, rozumianego tu na sposób ponadfizycznego rodzaju poznania i szeroko pojętego duchowego samodoskonalenia.

Jedną z wielu dróg osiągania owej duchowej dojrzałości jest mistyczna kontemplacja tetragramu (tetragramatonu), tj. biblijnego boskiego imienia יהוה oraz, nierzadko z nią powiązany, system tzw. kombinatoryki literowej – *chochmat ha-ceruf*, hebr. חכמת הצירוף (dosłownie „wiedza [jako 'mądrość'] o kombinatoryce [literowej]", także „sztuka kombinacji [literowej]")[1], której najbardziej wpływowym przedstawicielem pozostaje XIII-wieczny kabalista Abraham Abulafia. Głównie jego nauki, w nawiązaniu do tej drugiej metody, będą zaprezentowane.

W związku z genezą obu zjawisk, owych dwóch technik nakierowanych na *dewekut*, kluczowe wydają się dwie kwestie. Z jednej strony ogromne znaczenie „wielkiego", boskiego imienia, tzw. „szczególnego imienia" – *szem ha-meforasz*[2], zarazem rola oraz przekonanie o mistycznej „sile" tegoż imienia, co mogło być podłożem teorii mówiącej, że użycie Bożego imienia, a konkretniej – liter je konstytuujących, umożliwiać ma doświadczenie duchowe, mistyczne przeżycie. To ostatnie z kolei samo rozumiane jest tu jako pożądane przy osiąganiu własnego duchowego rozwoju. Mówiąc o Bożym imieniu chodzi o wspomniany święty

[1] Od *chochma*, hebr. חכמה (חוכמה) – „mądrość", „sztuka"; *ceruf*, hebr. צירוף – „kombinacja", „kombinatoryka".

[2] A. Cohen, *Talmud*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1999, s. 52.

tetragram/tetragramaton, w hebrajskim zapisie – יהוה, w transkrypcji łacińskiej – JHWH. Chodzi o niepoznawalne i nieodczytywane we właściwej formie (wyjąwszy – zgodnie z tradycją – raz do roku przez arcykapłana w świątyni jerozolimskiej) Boże imię, uważane za konsubstancjalne z Bogiem[3], a werbalizowane z reguły jako Jahwe[4]. Imię to – w żydowskiej tradycji religijnej właściwe Bogu – jak pisze Tadeusz Zaderecki, *[…] zawsze było otoczone jakąś trwożną tajemnicą […], imię to miało nadzwyczajną moc i właściwości*[5]. Na nim to przeprowadzane są operacje związane z medytacją i kontemplacją, jak również z kombinatoryką literową[6].

Druga rzecz to cała mistyka liter, charakterystyczna dla kabały – żydowskiego mistycyzmu tudzież ezoteryzmu – rozwijającej się od XII wieku na terenach Langwedocji, Prowansji i Hiszpanii, która również odegrała niemałą rolę przy budowaniu koncepcji i metod związanych z osiąganiem *dewekut* (rozumianym tu jako stan duchowy, a więc proces powiązany z kompleksowym samorozwojem). Wyjątkowo silnie zaznaczające się w kabale pozytywne wartościowanie hebrajszczyzny i wręcz mistyczny stosunek judaizmu do alfabetu hebrajskiego jest o tyle istotny, o ile to w oparciu o jego symbole konstruowane jest najświętsze Boże imię (na którym obie prezentowane metody bazują).

Odnośnie samego pojęcia *dewekut* (okazjonalnie spotyka się termin *debekut*[7]) – w mistycznej myśli judaizmu definiuje się je jako rodzaj „przylgnięcia", mistycznego „lgnięcia" do Boga; połączenie, zjednoczenie z boskim strumieniem, mistyczne „oddanie" Bogu, swego typu *communio mystica*, jakkolwiek na ile jest to forma radykalnej *unio mystica*, całkowitego zjednoczenia z bóstwem, gdzie adept w totalnej ekstazie zatraca własne „ja", a na ile zbliżenie do Boga, gdzie mistyk zachowuje cały czas swoją istotową odrębność i poczucie dystansu, jest kwestią sporną[8]. W każdym wypadku *dewekut* jest postawą umożliwiającą prze-

---

[3] Skutkiem uwarunkowań deklinacyjnych słowa „Bóg" w języku polskim praca w dalszej swojej części konsekwentnie posługuje się w odniesieniu do boskiej istoty formą męską (używając wielkiej litery), tj. rodzajem jakże umiłowanym we wszelkich rozprawach o Bogu traktujących. Ze względu na wspomnianą deklinację zachowanie formy bezosobowej było niemożliwe.

[4] Imię יהוה często w ogóle nie jest artykułowane, w zamian za co Boga wzywa się desygnatem Adonai, hebr. ינודא (jako „Pan", „Pan Bóg"). Por. artykuł J. Bątkiewicz-Brożek, *Bóg bez imienia*, „Tygodnik Powszechny" wydanie on-line: http://tygodnik.onet.pl/32,0,14558,bog_bez_imienia, artykul.html [dostęp: 15-01-2011].

[5] T. Zaderecki, *Tajemnice alfabetu hebrajskiego*, Warszawa 1994, s. 41.

[6] Istnieją poza tym także dalsze skonstruowane Boże imiona, które ze swej strony składają się z 12, 42 lub 72 liter, jakkolwiek praktyki, na drodze duchowego rozwoju, z ich użyciem występują tylko w przypadku kombinatoryki.

[7] Co wynika z podwójnej możliwości odczytania litery *bet* – ב (łacińskie „b" lub „w"), występującej w hebrajskim zapisie słowa *dewekut* – דבקות.

[8] Por. np. M. Idel, *Kabała. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 119-121 – przychylny pierwszemu podejściu, a G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 162-163 – zwolennik drugiej koncepcji, *de facto* bardziej popularnej. Scho-

życie doświadczeń mistycznych oraz pozwala *[…] zbudować most nad przepaścią dzielącą człowieka – a przede wszystkim jego duchowość – od Boga*[9], tj. umożliwia ludzkiej psyche „przylgnięcie" do boskiej esencji właśnie. Wczesna kabała prowansalska definiowała w istocie *dewekut*, jak jest sugerowane[10], zarówno jako proces, poprzez który człowiek „lgnie" do Stwórcy, jak i jako ostateczny cel mistycznej ścieżki.

Dewekut jest zatem drogą do religijnego uniesienia, zarazem jednak i do duchowego sposobu poznania. *Dewekut* – jako „komunia" – to, jak definiuje Gershom Scholem (prawdopodobnie największy autorytet, gdy chodzi o badania nad mistycznym nurtem w obrębie religii żydowskiej), stan personalnej rozkoszy oraz błogości, a dalej – radości i szczęścia[11]. *Dewekut* skutkować ma poczuciem błogostanu i błogosławieństwa oraz intymną unią z bóstwem. Stanowi ściśle indywidualne osiągnięcie, nie wyznacza więc, co charakterystyczne, doświadczenia grupowego, tj. przeżycia jakieś społeczności ludzkiej. Esencjalnie jest to doświadczenie prywatne, *ergo dewekut* osiągnięte może zostać jedynie na osobności i w wyniku własnych, suwerennych czynów czy też aktów. *Dewekut* ustanawia stąd wartość kontemplatywną, a nie ideał życia aktywnego i społecznego[12].

W ramach optyki niniejszej pracy, technikami urzeczywistniania *dewekut* są, analizowane na następnych stronach, dwie metody budowane na języku.

---

dem [*Mistycyzm żydowski*…, dz. cyt., s. 139-140] konstatuje: „[…] Żydowski mistyk niemal zawsze również w ekstazie zachowuje świadomość dystansu między Stwórcą a stworzeniem. Oboje mogą wchodzić z sobą w kontakt […], jednak nie zachodzi między nimi zwykłe utożsamienie. Moim zdaniem nic nie wyraża lepiej tego poczucia dystansu między Bogiem i człowiekiem (nawet gdy łączy ich najściślejsza więź) niż słowo używane w piśmiennictwie hebrajskim na wyrażenie tego, co zwykle zwie się unio mystica. Jest to słowo dewekut […] Jednak ślad dystansu w tym stosunku do Boga pozostaje zawsze […]". Por. także: „[…] Dewekut lub „komunia" to nie „unia" w sensie mistycznej unii pomiędzy Bogiem a człowiekiem […]" (tegoż, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, transl. M.A. Meyer et al., New York 1971, s. 213). Podobnie u G. Wehra, *Kabała*, tłum. I. Slotwińska, Białystok 2005, s. 25-26: „[…] *Debekut* w znaczeniu mistycznego oddania Bogu pozwala się do pewnego stopnia porównać z połączeniem człowieka z Bogiem, z *communia mystica*. Jednak w żydostwie w obliczu wzniosłości transcendentnego Boga nie może chodzić o totalną *unio mystica* […]. Za trzeźwością i zmysłem rzeczywistości kabalistów przemawia fakt, że według ich przekonania żadne wzniesienie w najwyższe rejony nieba nie potrafi znieść dystansu między Stworzycielem i jego stworzeniem. W najlepszym wypadku chodzi o zbliżenie się do sfery największej świętości, jednak nie o połączenie się z nią. Dystans pomiędzy stworzycielem i stworzeniem pozostaje nienaruszony".

[9] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 84.

[10] Zob. G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, s. 175.

[11] Tegoż, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 204.

[12] O idei komunii z Bogiem i *dewekut* jako mistycznej drodze w religii żydowskiej i jej ezoterycznym nurcie zob. cały rozdział poświęcony temu problemowi w: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 74-117, także G. Scholem, *Devekut, or Communion with God*, w: tegoż, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 203-227 (tekst pierwotnie opublikowany jako: *Devekuth, or Communion with God in Early Hasidic Doctrine*, „Review of Religion", XIV: 1950, s. 115-139), skomasowane informacje również w: tegoż: *Kabbalah*, dz. cyt., s. 174-176.

Pierwsza metoda realizowania *dewekut* uobecnia się w czynności „lgnięcia" do Boga poprzez tetragram, co równoznaczne jest z „lgnięciem" do samego tetragramu. Dostępuje się tu „komunii" duszy z „wielkim imieniem" – *dewekut* realizuje się poprzez zjednoczenie ludzkiej istoty z יהוה[13].

Owo „przylgnięcie" implikowane jest przez *kawwana* – mistyczną intencję, skupienie. *Kawwana* to *[…] mistyczna 'intencja' i medytacja, która towarzyszy aktowi wykonania*[14]. W tym wypadku chodzić będzie o skupienie na bożym imieniu, o kontemplację i medytację nad יהוה – w którym to zapisie skoncentrowane ma być maksimum boskiej siły – jako typie czynności samodoskonalącej, gdzie osiąga się stan mistyczny, obejmujący swoiste „wznoszenie się" duszy (por. słowa Scholema: *[…] wznoszenie się* kawwany, *mające w sobie coś z wniebowstąpienia duszy […]*[15]).

Jak pisze palestyński kabalista rabbi Izaak Samuel z Akry (przełom XIII/XIV wieku) w swoim dziele *Me'irat 'Einajim*: *[…] każdy, kto zapragnie poznać tajemnicę połączenia własnej duszy z wyższym [światem] i przylgnąć swoją myślą do najwyższego Boga… powinien umiejscowić przed swym duchowym wzrokiem litery boskiego imienia*[16]. *Dewekut*, tutaj właśnie jako medytacja nad hebrajskimi literami JHWH, traktowane jest jako inicjalny krok na drodze duchowego rozwoju. Podobne idee zauważyć można analizując myśl Izaaka Ślepego (ok. 1160-1235), przedstawiciela kabały prowansalskiej oraz langwedockiej – *de facto* pierwszego kabalisty, którego historyczna osobowość jasno wyłania się z dziejów „personalnej" myśli kabały. Mistyk owy kładł bowiem w swojej wykładni nacisk na kwestię kontemplowania Bożego imienia: '*I będziecie lgnąć do Niego' – stanowi kwintesencją kultu kabalistów oraz tych, którzy kontemplują Jego imię… natomiast [wers] 'oraz ci, którzy kontemplują Jego imię' nawiązuje do właściwej [mistycznej] intencji pobożności*[17]. *Polega ona [intencja] na tym, że wierzący powinien oddać się medytacji i w czasie oddawania czci jednoczyć wielkie imię, przyłączając się doń poprzez jego litery i zawierając w nim wszystkie [boskie] stopnie, które podlegają jednoczeniu w jego myśli, aż do [poziomu]* 'Ejn

---

[13] W ten sposób wyrażał się np. M. Nachmanides w swoim komentarzu do *Leviticus* 18:4, cyt. za: G. Scholem, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 204.

[14] G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnarowski, Kraków 1996, s. 140.

[15] Tamże, s. 141.

[16] Izaak z Akry, *Me'irat 'Einajim*, ed. A. Goldreich, Jerusalem 1981, s. 217, cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 101; w bibliografii podano tu rok 1981 – zob., s. 482, chodzi jednak najprawdopodobniej o wydanie z roku 1984, opublikowane przez Żydowski Uniwersytet w Jerozolimie; zob. M. 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: 15-01-2011].

[17] Tj. właśnie *kawwana*.

Sof'[18]. *Z kolei słowa: 'I będziecie lgnąć do Niego' odnoszą się do myśli, która powinna być wolna i oczyszczona ze wszystkiego […]*[19].

Rzeczona taktyka „lgnięcia" (*dewekut*) do tetragramu stosowana była zarówno przez średniowiecznych kabalistów, jak i chasydzkich mistrzów. W związku z tymi drugimi rabbi Eliasz de Vides w *Re'szit Chochma* pisał: *Każdy, kto pragnie nacieszyć swą duszę, musi udać się w miejsce odosobnione na pewien okres dnia i medytować nad majestatem liter Tetragramu […]. Dzięki medytacji nad Tetragramem, dusza staje się oświecona… i raduje się…, stopień ten charakteryzuje cadikim*[20]*, którzy przylegają* [tj. *dewekut* – DB] *do Tetragramu […]*[21].

Nieco inną, jednak praktyką bardzo zbliżoną, podawaną przez wspomnianego powyżej chasyda w przytaczanym dziele, jest wyśpiewywanie i recytowanie Bożego imienia: *Śpiewaj, o sprawiedliwy, Tetragramowi… tak, by imię znajdowało się przed Tobą, byś mógł zjednoczyć się z nim w taki sposób, aby owa pieśń stanowiła pełne przylgnięcie* [*dewekut* – DB]. *[…] każdy, kto je* [tj. boskie imię – DB] *recytuje, sprawia, że jego dusza lgnie do Boga*[22].

Tak rozumiane *dewekut*, tj. jako kontemplacja, medytacja w odosobnieniu nad tetragramatonem oraz naturą tych liter[23], w połączeniu z muzyką, stanowić miała stopień prowadzący do duchowego, mistycznego rozwoju.

Chasydzkie *dewekut* uobecniało się także w technice o bardziej wyrafinowanej eksplikacji. Na mocy tej ostatniej wszystko, co w ogóle istnieje składać się ma z liter boskiego języka (jako „boskiego alfabetu"). Każda z liter uchodzi niemniej jedynie za naczynie zawierające niepojęte i niezgłębione boskie światło. Stąd też w praktyce osiągania *dewekut* wymagana jest koncentracja nie tyle na zewnętrznych figurach języka czy mowy, nie na samych „zewnętrznych" literach, co bar-

---

[18] *Ejn-Sof* (*Ein-Sof, En-Sof*), hebr. אין סוף – literalnie „bez końca", a więc „nieskończone" (*ein/ejn/en* – „bez-", „nie", „nic", „brak", „żaden"; *sof* – „koniec"; zob. *Podręczny Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, red. P. Briks, Warszawa 2000, s. 31, 59). Praca niniejsza stosując termin היוס ויא posługuje się transkrypcyjną formą *Ein-Sof. Ein-Sof* stanowi klasycznie kabalistyczną kategorię, sygnującą boskość *ex hypothesi* totalnie „nieskończoną" właśnie, transcendentną, niepojętą, niepoznawalną, niepojmowalną, „niemyślaną", niewysłowioną i niekontemplowalną, ukrytą, niedostępną, nie ujawniającą się. *Ein-Sof* równoznaczny jest swoistemu *Deus absconditus* („Bogu ukrytemu"), *Deus otiosus* i *Ens impraedicabile*.

[19] Interpretacji owej dokonał r. Meir ibn Gabbaj w swoim: *'Awodat ha-Kodesz*. II, 6, fol. 29a. Jerusalem 1963, cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 110.

[20] Liczba mnoga od *cadik* (cadyk), hebr. צדק – chasydzkiego autorytetu, przywódcy religijnego tegoż nurtu religijnego, uważanego za pośredniczącego między Bogiem a ludźmi – przez co łatwo osiągającego stany mistyczne; z hebr. צדק to tyle co „sprawiedliwy", „mąż prawy".

[21] Eliasz de Vides w: *Re'szit Chochma, Brama Miłości*, rozdz. X, cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 102.

[22] Tamże, cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 102-103.

[23] Por. np. r. Jakub Józef z Połonnej w swoim dziele *Toldot Ja'akow Josef* (fol. 186a): „[…] Gdy wciąż znajduje się w samotności, niech ustanowi literę Tetragramu przed sobą […]", cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 104.

dziej na boskim „duchu", który je przenika i który je swoiście ożywia – chodzi zatem o koncentrację na „wewnętrzności" spirytualnych elementów obecnych we wszystkim, co istnieje. Temu służyć ma tutaj *dewekut* i poprzez nie mistyk osiągać ma pożądany stan *communio* z Bogiem[24]. Czasami litery hebrajskiego alfabetu i święte imiona z nich utworzone identyfikowane są ze światłem, które w nich zamieszkuje, przy czym litery ulegać mają „transformacji" do duchowego elementu, z którym ustanawiana jest „komunia"[25]. Studiowanie Tory zatem (jako hebr. *liszma*), jako zapisanej hebrajskimi znakami, odzwierciedlać ma dążenie do odkrycia ukrytego, boskiego elementu inherentnego hebrajskim literom i słowom.

W istocie Boże imię jako duchowy element to koncepcja zajmująca poczesne miejsce u Baal Szema, lub szerzej – w chasydyzmie. Definicja *dewekut* jako ludzkiego „przylgnięcia" do rdzenia, jądra (hebr. *penimiut*) liter, a dalej – Tory, zamiast wyłącznie do ich zewnętrznych aspektów, także wygląda na *novum* egzemplaryczne dla nauk Baal Szema[26].

Interesujący wydaje się również fakt, że przedstawiane działania prócz charakteru antropocentrycznego – tj. mającego na uwadze własną osobę, w tym wypadku własny duchowy rozwój – skierowane są także na samego Boga i na celu mają podtrzymywanie Jego, tj. boskiego, *status quo*. Żydowski uczony Moshe Idel (specjalista z zakresu mistycznej myśli wyznania mojżeszowego) stwierdza[27], iż owo *restitutio rerum ad integrum* zachodzące na duchowym poziomie człowieka, oddziałuje na zasadzie „magii sympatycznej" na wyższy świat, powodując powrót *sefirot*[28] do miejsca ich pochodzenia na poziomie boskim.

---

[24] Taka interpretacja pochodzi, jak się domniemuje (G. Scholem, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 212) od Baal Szema (inaczej Izraela ben Eliezer), któremu przypisuje się zorganizowanie polskiego, XVIII-wiecznego chasydyzmu.

[25] Por. ze słowami Abrahama Abulafii, który w jednym ze swoich listów pisał: „[…] Należy skoncentrować swój umysł [w celu osiągnięcia] zrozumienia […]. Dzieje się tak przy założeniu, że spisane litery są jak ciała, a litery wypowiadane są duchowe [z natury], natomiast [litery] myślowe są intelektualne, a wyemanowane litery są boskie […], a oddzielone [byty] zostały zjednoczone, a zjednoczone zostały rozdzielone, a rzeczywistość uległa przemianie i w rezultacie każde odgałęzienie powróci do swego korzenia i przylgnie [jako dewekut – DB] do niego, a wszystkie [byty] duchowe [powrócą] do [własnej] istoty i zwiążą z nią […]"; MS Sassoon 56, fol. 33a, cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 278-281.

[26] G. Scholem, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 212-213. Równocześnie obcowanie z Torą jedynie „zewnętrznie", bez *dewekut*, uchodzi tu za swoistą herezję. Człowiek wtenczas nie łączy bowiem i nie jednoczy rzeczy z Bogiem, przeciwnie natomiast – oddziela i izoluje je od niego.

[27] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 112.

[28] Hebr. ספירות – jedno z podstawowych pojęć myśli żydowskiego mistycyzmu (l. poj. – *sefira*, hebr. ספירה). W normatywnym ujęciu kabały *sefirot* stanowią struktury, aspekty, potencje, przejawy, hipostazy, atrybuty Boga (*Ein-Sof*), Boże moce, siły, elementy Boga konstytuujące, sfery, poprzez które wychodzi On ze swojej „ukrytości". *Sefirot* immanentnie łączone są z boską rzeczywistością, jakkolwiek nie powinno ulegać kwestii, że cały czas idzie tu o Boga monoteistycznego i fakt, że manifestuje się On pod postacią rozmnożonych aspektów – tj. *sefirot* – nie czyni Go w żaden sposób bóstwem wieloosobowym (a co najwyżej wielohipostazowanym, zgodnie z jednym

Chodzi więc również o działanie teurgiczne, o oddziaływanie *dewekut* – realizowanego poprzez kontemplację יהוה i jednoczenie owego „wielkiego imienia" (skutkiem łączenia ze sobą poszczególnych liter) – o wpływanie na strukturę bóstwa, o powodowanie jednoczenia się *sefirot*, owych boskich manifestacji (Boże imię reprezentuje tu symbolicznie dekadę *sefirot*).

Z praktyką medytacji nad boskim imieniem, kontemplacji liter tetragramatonu, łączy się też wizualizacja kolorów mu/im przypisanych. Wizualizowanie (mentalne wyobrażanie) wielobarwnych liter konstytuujących święte imię (tj. יהוה) wywoływać ma odmienny stan świadomości. Co więcej, wizualizacja taka (jako liter ujętych z reguły w formie okręgu lub koła) stanowi technikę osiągania i innego pożądanego stanu – stanu profetycznego (por. stwierdzenie rabbiego Mojżesza Azriela ben Eleazara ha-Darszan: *Ktokolwiek je [boskie imię] zna i modli się za jego pomocą, na tego zstępuje* Szechina[29] *i zaczyna on prorokować niczym starożytni prorocy*[30]). *Dewekut* wszelako uchodziło za najwyższą rangę proroctwa[31] (Azriel z Gerony – kabalista z przełomu wieków XII/XIII, przedstawiciel nurtu *kabala ijjunit* [kabała spekulatywna] – wyraża się o drodze proroctwa

---

z synonimów *sefirot*, tj. właśnie „hipostazy"). Wyjściowo, tj. w tym wypadku etymologicznie, pojęcie *sefirot* konotuje sens „liczb", lub lepiej: „wyliczeń", „enumeracji" – słowo *sefira* pochodzi wszelako od hebrajskiego rdzenia ס-פ-ר (*s-f-r*), na który nabudowany może zostać sens oznaczający czynność „liczenia"/„wyliczania" – *safar*, hebr. רפס lub „cyfrę" – *sifra*, hebr. הרפס (stąd desygnaty *sefira* oraz „liczba"/„cyfra" mogły być stosowane zamiennie – dlatego też w *Sefer Jecira*, najstarszym pomniku ezoteryzmu żydowskiego, dekada *sefirot* określana jest jako dziesięć „liczb", „praliczb", „pierwotnych liczb" – odnośnie dalszych informacji na temat *Sefer Jecira* zob. przypis 65 w niniejszym artykule), ewentualnie „miarę", co też nie pozostaje bez znaczenia (por. z konceptem boskich „miar", tj. *middot*, także występujących w liczbie dziesięciu – dekada to wszakże konwencjonalnie liczba, pod którą manifestują się *sefirot*). O ile *Ein-Sof* jest transcendensem, o tyle *sefirot* są boskim immanensem. Dziesięciu *sefirot* nadane zostały specyficzne nazwy oraz (w dojrzałej kabale, który to jednak proces zaczyna się obserwować od wieku XIV, przy czym zwieńczenie swoje osiąga w wieku XVI i kabalistycznej myśli safedzkiej z czołowymi systemami myślowymi kabalistów Mosze Kordowero i Izaaka Lurii) pozycje, jakie zajmować zaczęły na kabalistycznym „drzewie życia", tzw. *ec/etz chajim*, hebr. עץ חיים – diagramie odpowiadającym boskiej strukturze.

[29] Jedno z określeń ostatniej, tj. dziesiątej *sefiry*. Termin *szechina* sygnuje „Bożą obecność", „boską (omni-) prezencję", „zamieszkiwanie" Boga w świecie, Jego immanencję pośród ludzkości, tj. tu: narodu/społeczności żydowskiej – nieprzypadkowo jakość ta denotowana bywa wszakże, prócz określenia *Malkut*, hebr. תוכלמ, tj. „królestwo" (jako swoiste „królestwo" Boże na ziemi), *kneset Izrael*, hebr. לארשי תסנכ, co stanowi mistyczny odpowiednik ziemskiej społeczności (wspólnoty) Izraela, *ecclesia Izrael* (w ten sposób np. w *Sefer ha-Zohar* – pseudoepigraficznej, powstałej w XIII wieku w Kastylii, obszernej kabalistycznej księdze, będącej systematycznym wykładem ezoterycznej myśli żydowskiej). Często *sefira* ta pojmowana jest (także) jako „żeński" aspekt samego Boga.

[30] W: G. Scholem, *Re'szit ha-Kabbala*, Jeruszalajim 1948, s. 222; cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 316.

[31] Por. Majmonides, *Przewodnik błądzących. Część pierwsza*, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, Kraków 2008.

właśnie jako o drodze *dewekut*[32]). W nieco innej wykładni mówi się o różnych stopniach istniejących w ramach samego *dewekut*, z których proroctwo ustanawia jeden z możliwych[33]. Jak stwierdza Scholem, […] *kabalistyczne opisy* dewekut *zmierzają także do przypominania zwyczajowych definicji proroctwa i jego różnych stopni*[34].

Warto powtórzyć za Idelem, że *[…] lista kolorów i wokalizacji Tetragramu, włączonych w koncentryczne kręgi, stanowi szczegółową instrukcję dla wizualizacji Tetragramu w powiązaniu z różnymi barwami odpowiadającymi poszczególnymi sefirot*[35] (wyłania się tu powtórny wyraz związku „boskich liter" z *sefirot*). W powyższym duchu wypowiada się też respons przypisywany hiszpańskiemu kabaliście Józefowi Gikatilli (1248-zm. po 1305): *Gdy będziesz rozmyślał nad czymś, co wskazuje na* Keter[36]*, i wypowiesz to swymi ustami, wówczas skierujesz [swą myśl] na imię* IHWH *i będziesz je wizualizował przed twymi oczyma wraz z jego wokalizacją* – kamec *pod wszystkimi głoskami, a wizualizować go będziesz w bieli niczym śnieg. On nakieruje [twoją myśl] tak, że litery poruszą się i wzniosą w powietrze – cały ten sekret ukryty jest w wersie: 'Ustawiłem sobie boskie imię na zawsze przede mną'* (Ps 16,8)[37].

Znaczącą kwestią związaną z wynikiem wykonywanych i zaprezentowanych tu czynności pozostaje – co jest kluczowe w świetle niniejszej rozprawy – że wywołanie, poprzez wizualizację różnorodnych wokalizacji tetragramu (wraz z przypisanymi im barwami) stanu zmienionej świadomości, stanu mistycznego, stanowi rezultat intencji *dewekut*, a także ustanawia korelat duchowego rozwoju[38].

W szerszym znaczeniu uznać również można, że medytacja nad tetragramem dokonuje się podczas studiowania Tory. Ma to miejsce na mocy utożsamienia Tory z imieniem, czy też z imionami boskimi, co dzieje się albo poprzez konstatację, że Tora składa się ze świętych imion, albo – radykalniej – że sama Tora tworzy, jako całość, jedno imię Boga, albo wręcz – co spotkać można u wspomnianego wyżej Józefa Gikatilli – że Tora jest eksplikacją i komentarzem do jedynego, prawdziwego Bożego imienia יהוה. Tora jest w Bogu, Bóg jest w swoim

---

[32] A w swoim *Perusz ha-Aggadot*, ed. Isaiah Tishby, Jeruszalajim 1945, s. 40 te dwie kategorie rzeczywiście zrównuje (za: G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 176).

[33] „Drabina stopni" *dewekut* wyłania się np. z systemu Izaaka z Akry (za: G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 174).

[34] G. Scholem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 175-176.

[35] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 203.

[36] Hebr. כתר – nazwa pierwszej *sefiry*, umieszczonej na samej górze kabalistycznego *etz chajim*, której, co wydaje się tu istotne, przyporządkowanym kolorem jest biały.

[37] MS New York, JTS 255, fol. 60a; cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 206. Odnośnie owego fragmentu zob. G. Scholem, *The Responsa Attributed to R. Joseph Gikatilla*, w: *Jacob Freimann Festschrift* [s. l.: s.n.], Berlin 1937, s. 163-170.

[38] Drugą rzeczą, jakkolwiek w tej chwili mniej istotną, będzie spełnienie i pewnego aspektu teurgicznego (praktyki przypisane יהוה jako powodujące zstępowanie boskiego strumienia).

imieniu, Jego imię jest w Nim, imię to więc jest (Jego) Torą[39]. Od mistycznego przekonania, że Tora została skomponowana ze świętych Bożych imion był już tylko krok do przeświadczenia, że cała Tora jest w rzeczywistości niczym innym jak „wielkim imieniem" samego Boga. W niej Bóg wyraża siebie poprzez kreację[40]. Mówienie o Torze jako Bożym imieniu znaczy bowiem, że *[…] Bóg wyraził w niej swój transcendentny byt, a przynajmniej ową część lub aspekt swego bytu, które mogą być objawione stworzeniu lub przez stworzenie*[41]. Boska energia wybiera zatem, w celu zartykułowania się, formę liter Tory – tak, jak one wyrażają się w Bożym imieniu[42]. Stąd człowiek poprzez lekturę w ten sposób rozumianej Tory – co równa się kontemplowaniu tetragramatonu – zdolny jest w pewnym stopniu partycypować w boskiej esencji, przez co możliwe stają się i doświadczenie duchowe i jego (tj. człowieka) duchowy rozwój.

Gikatilla mówiąc o Torze jako boskim imieniu posiłkował się pojęciem *'ariga*, hebr. אריגה (jako „tkanina"), rozumiejąc przez to, że cała Tora „utkana jest" z Bożego imienia, przy czym też z przydomków, tzw. *kinnujim*, hebr. מיונים, Boga określających, które ze swej strony same również „utkane" mają być ze świętych imion (jak np. *El, Elohim* czy *Szaddaj*)[43]. Wszystkie one zależeć jednak mają od tetragramu, najświętszego imienia. Cała Tora jest niczym interpretacja, komentarz „niewysłowionego" Bożego imienia. Owym komentarzem jest w sposób kongruentny do tego, w jaki jest pojedynczą „tkaniną", „utkaną" z epitetów Boga, w których יהוה się ukazuje. Stąd Tora jest strukturą, której całość zbudowana jest z jednej fundamentalnej zasady, mianowicie z „niewysłowionego" imienia[44].

Znaczący jest fakt, w jaki sposób Gikatilla rozumie owo „tkanie". Otóż odbywać ma się ono poprzez permutacje i kombinacje spółgłoskowe dokonywane na יהוה, na innych Bożych imionach oraz na *kinnujim.* W efekcie tych procesów pojawić się miały finalnie hebrajskie zdania Tory. Osoby wtajemniczone jednak, które znają i rozumieją owe zasady permutacji i kombinacji, posiadać mają umiejętność wyjścia od tekstu i „cofając się" niejako – zrekonstruowania pierwotnej „tkaniny" imion[45]. Wydaje się to istotne z dwóch względów[46].

---

[39] G. Scholem, *Kabała*…, dz. cyt., s. 48-49; 54-56.

[40] Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 170.

[41] Tegoż, *Kabała*…, dz. cyt., s. 51.

[42] Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 170.

[43] Tegoż, *Kabała*…, dz. cyt., s. 54.

[44] Tegoż, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 171. Badacz dopowiada tu, że ten pogląd będzie ewoluować następnie pośród kabalistów z Gerony, a także odnajdzie swój wyraz w *Zoharze* (oraz dziełach owej księdze współczesnych).

[45] Tegoż, *Kabała*…, dz. cyt., s. 54-55.

[46] Związek pomiędzy Torą, jako wszystko zawierającym imieniem Boga, i niewysłowionym imieniem, tj. tetragramem, ustanowiony został przez Gikatillę w jego *Sza'are Ora* [*Bramy Światła*] (Mantua 1561, także Offenbach 1715 oraz Jeruszalajim 1970). Łacińskiego przekładu sporej części tegoż dzieła dokonał Paulus Riccius w *Portae Lucis* (Augsburg 1516). Tłumaczenie angielskie tek-

Po pierwsze, owi wtajemniczeni prezentują w tym miejscu pożądany typ ludzi mistycznie usposobionych, ludzi zdolnych dostąpienia *dewekut*, a przez to zdolnych do doświadczenia duchowego (poprzez kontemplację nad Torą – eksplikacją boskiego imienia tudzież nad samym tym imieniem), a wskutek tego i do wewnętrznego rozwoju. Po drugie, kabalista, powołując się na metodę praktykowaną przez swojego nauczyciela i mistrza Abrahama Abulafię, wprowadza w krąg zagadnień związanych z drugim sposobem prowadzącym, poprzez *dewekut*, do rozwoju duchowego – mianowicie w *chochmat ha-ceruf*, tj. w kombinatorykę literową.

Najbardziej wpływowy przedstawiciel owej metody (aczkolwiek nie twórca, o czym jeszcze będzie mowa), hiszpański żydowski mistyk Abraham Abulafia (ur. 1240, zm. po 1291), należał do nurtu kabały ekstatycznej. Skrótowo można powiedzieć (co zostało wcześniej zasygnalizowane poniekąd *implicite*), że mistycyzm żydowski koncentruje się wokół dwóch tematów: dążeniu ku ekstazie i zjednoczeniu z Bogiem, wykorzystując wówczas głównie techniki anomiczne[47] (owa kabała mistyczno-ekstatyczna) oraz wokół zainteresowania teurgią, powiązaną z praktykami nomicznymi (nurt tzw. kabały teozoficzno-teurgicznej)[48]. Odnośnie prezentowanego zagadnienia istotny jest tu głównie pierwszy prąd, gdyż to on charakteryzuje się silnym antropocentryzmem i przedstawia jednostkowe doświadczenie mistyczne (oraz własny duchowy rozwój) jako cel najwyższy, podczas gdy druga gałąź jest teocentryczna[49] (gdzie – co wynika już z samej definicji teurgii – chodzi o wywierane wpływu na bóstwo, indukowanie zmian w jego wewnętrznej istocie)[50].

---

stu sporządził Avi Weinstein, które ukazało się pt.: *Gates of Light. Sha'are Orah*, Walnut Creek, California 1994. W *Sza'are Ora* zawarł Gikatilla dodatkowo rozbudowany wykład teorii *sefirot*, dowodząc, że tak cały system tych struktur, jak i poszczególne, konkretne *sefirot*, a nawet konstruujące ich nazwy i denotaty hebrajskie litery, są w ostateczności jedynie pochodnymi świętego imienia יהוה. Odnośnie Tory jako eksplikacji imienia Boga zob. też Gikatilli, *Sza'are Cedek* (*Bramy Sprawiedliwości*) pierwotnie Riva di Trento 1561.

[47] Jako pozbawione przestrzeganych norm, tj. niepołączone z nakazami i praktykami wynikającymi z przepisów religijnego prawa. Jako kontrapunkt – praktyki nomiczne pozostają związane z nakazami halachicznymi.

[48] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 445.

[49] Tamże, s. 13.

[50] Moshe Idel, na którego w wielu miejscach niniejszy tekst się powołuje, całą swoją pracę *Kabała*…, dz. cyt., oparł na założonej dyferencjacji kabały na wspomniane dwa nurty: na nurt teozoficzno-teurgiczny oraz nurt ekstatyczny. Pierwszy wspomniany kierunek, skupiając się na teozofii, tyczy się głównie zespołu założeń dotyczących *sefirot.* Druga gałąź natomiast oscyluje wokół doświadczenia mistycznego w jego aspekcie nastawienia na samego mistyka i przeżyte przez niego doznanie, jakkolwiek ten nurt również skupia się na kategorii *sefirot*, tyle że w aspekcie wzorca struktury „wstępujących" *sefirot*, którego główną ideą pozostaje mistyczny powrót do duchowego źródła. W ramach tego ostatniego kierunku żydowskiego ezoteryzmu, przyjmującego także nazwę kabały unitywnej lub ekstatyczno-unitywnej, mówi się, że mistyk, tzn. ktoś „[…] obdarzony Imionami Sefirot powinien starać się otrzymać Boski wpływ [tzw. *sefa/szefa* – DB] od nich

Przy analizie żydowskiej koncepcji *dewekut* w kabale ekstatycznej silnie zaznacza się wpływ terminologii arystotelesowskiej. Wedle tej epistemologii *[…] w akcie poznawczym intelekt (podmiot poznający) i inteligibilia (przedmiot poznania) stają się jednym*[51]. Chodzi zatem o połączenie motywu zjednoczenia z aktem poznawczym (o identyfikację z aktywnym intelektem – Bogiem). „Przylgnięcie" traktowane jest tu jako główna wartość mistyczna, a osiągnięcie doświadczeń ekstatycznych postrzegane jest jako *summum bonum* ludzkiej duchowości[52]. Tego też typu tematy: doświadczenie aktu zjednoczenia, asymilacji z boską „połową", swoiste *unio mystica* – rozumiane na sposób przemienienia indywidualnego intelektu w aktywny intelekt boski – stanowią obraz prac Abulafii, jakkolwiek „intelektualny" pogląd na *dewekut*, połączenie idei *dewekut* z kategorią intelektu, pochodzi z tradycji kabalistycznej w szerszy sposób. Gikatilla definiował *dewekut* jako proces, w którym człowiek wiąże swoją duszę z Bogiem za pomocą intelektualnej myśli właśnie[53]. Mosze Kordowero (1522-1570), myśliciel kabalistyczny z Safed (górna Palestyna)[54], rozpowszechniający poglądy Abulafii i Eleazara z Wormacji (o tym ostatnim niżej), także rozpropagowywał koncepcję o możliwości zjednoczenia ludzkiego i boskiego intelektu. A duchowa moc, która zstępowała, następstwem intelektualnego *communio*, „z góry" na kabalistę, prowadzić miała do duchowego rozwoju tegoż mistyka.

[tj. tychże imion – DB], zgodnie ze swoimi atrybutami. I powinien on przylgnąć [w celu mistycznego zjednoczenia z boskim strumieniem, tj. w istocie *dewekut* – DB] do każdej Sefiry, każdej Sefiry oddzielnie, by zintegrować swoje lgnięcie ze wszystkimi Sefirot łącznie i nie rozdzielać gałęzi [„drzewa" sefirotycznego – DB] […]", cyt. z: *Sefer Gan Na'ul* (*Zamknięty Ogród*), MS British Library OR, 13136, fol. 3a, przedrukowanego w *Sefer ha-Peli'a*, 1, fol. 73 a, Przemyśl 1883; za: M. Idel, *Historical Introduction*, w: J. Gikatilla, *Gates of Light*…, dz. cyt., s. XXVIII. Owy ekstatyczny prąd kabały, którego najbardziej rozpoznawalnym reprezentantem pozostaje Abulafia, zbudowany został, a w następstwie uskuteczniany był, prawdopodobnie na mocy wykładni wersetu z Tory: „I zrobisz pięćdziesiąt zapinek złotych, a zepniesz opony jednę z drugą zapinkami: i będzie przybytek całością (Ex 26,6)", cyt. za: *Szemot/Exodus*, tłum. Izaak Cylkow, Kraków 1895. Jednocześnie „zstępujący" model *sefirot* egzemplaryczny jest dla teozoficznego nurtu kabały.

[51] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 81.

[52] Tamże, s. 122.

[53] G. Scholem, *The Messianic Idea*…, dz. cyt., s. 218. Por. przy tym optykę *dewekut* w *de facto* scentrowanej na tej kategorii pobożności chasydzkiej. Podług chasydzkiego ujęcia problemu w ustanawianiu uwagi na Bogu, w owej kontemplacji, zatraca się wymiar aktu intelektualnego. W wyniku praktyki *dewekut* myśl ulegać ma transformacji do stanu czystych emocji. Innymi słowy, myśl ma się, na które to stwierdzenie pozwala sobie Scholem (tamże), „de-intelektualizować", a wgląd, który jest efektem *dewekut*, nie ma posiadać żadnej racjonalnej i intelektualnej cechy i, będąc w najwyższym stopniu intymnego i emocjonalnego charakteru, nie może zostać przełożony na racjonalne terminy.

[54] Autor m.in. *Pardes Rimonim* (*Sad Granatów*), Kraków 1591, Lemberg (Lwów) 1862, Jeruszalajim 1969; w j. ang. – M. Cordovero, *Pardes Rimonim. Orchard of Pomegranates. Parts 1-4*, transl. E. Getz, Monfalcone 2007. Z innych pism autorstwa Kordowery warte uwagi są: *Elima Rabbati*, Jeruszalajim 1998, Lemberg 1881 oraz *Tomer Dewora* (*Palma Dewory*),Venezia 1589; w j. pl. – *Palma Dewory*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007.

Sama technika osiągania paranormalnych stanów świadomości zasadza się w ramach *chochmat ha-ceruf* na recytacji (wokalizacji) liter alfabetu hebrajskiego i boskich imion. Chodzi *[…] o zastosowanie przez żydowskich mistyków rozbudowanego i zawiłego systemu liter, które należy wypowiadać lub traktować jako przedmiot medytacji. […] praktyka żydowska zobowiązywała mistyka do wymawiania nowych zgłosek wedle ściśle ustalonych wzorców; ponadto w ramach swej ścieżki duchowej, musiał on aktywnie tworzyć tego typu kombinacje. Rezultatem zastosowania techniki kombinatorycznej był sam proces wymawiania tych złożeń, a także hiperaktywność umysłu, konieczna do wyprodukowania owej treści, która miała być wypowiadana […]*[55]. Do tego dochodziły nierzadko różnorakie ruchy ciała oraz specyficzne metody oddychania, a całość należało wykonywać w odosobnieniu.

Metoda kombinatoryczna tworząca boskie imiona pojawiła się przypuszczalnie po raz pierwszy u rabbiego Eleazara z Wormacji, następnie zaś, pod jego wpływem, pośród kabalistów hiszpańskich, a zatem i u samego Abulafii[56], a przed Abulafią np. u rabbiego Barucha Togarmi – nauczyciela Abulafii, od którego ten ostatni przejmie w istocie zainteresowanie kombinatoryką literową, a także podstawowe nauki kabały profetycznej[57]. Innymi znanymi kabalistami zaznajomionymi z *chochmat ha-ceruf* byli: r. Józef Ben Szalom Aszkenazi, r. Dawid Ben Juda ha-Chasid i r. Menachem Rekanti. Praktyka inkantacji świętych imion miała być zresztą w czasach Eleazara z Wormacji szeroko rozpowszechniona. Osoby operujące boskimi imionami zwane były *chaserej da'at*, a owe działania werbalizacyjne i wokalizacyjne wykonywane były przez nie przede wszystkim w celach magiczno-praktycznych.

Technika Eleazara polegała na „kombinowaniu" liter tetragramu z każdą spośród dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu. Powstałe złożenia były następnie wokalizowane dwiema spośród sześciu samogłosek. W wyniku tego procesu powstawało trzydzieści sześć kombinacji lingwistycznych i ich wokaliz.

Abraham Abulafia szczegółowo rozwinął otrzymane tradycje[58]. Kabalista na przedmiot medytacji wybrał hebrajskie litery konstytuujące boskie imię יהוה, uważał bowiem, że są one czymś w najwyższym stopniu duchowym. Cechą takiego obiektu kontemplacji, tj. nie posiadającego swoiście własnego sensu, ma być niesprowadzanie kontemplującego z jego drogi, zarazem kierowanie go do zamie-

---

[55] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 187.

[56] Tamże, s. 188n.

[57] O Togarmim istnienie niewiele informacji. Na początku XIV wieku w sposób wskazujący na fakt, iż kabalista żył przynajmniej pokolenie wcześniej, cytuje go Izaak z Akry w swoim, przytaczanym już dziele, *Me'irat 'Einajim*, za: „Sefer Yetzirah Bibliography", compiled by Scott J. Thompson – http://www.wbenjamin.org/biblio_yetzirah.html [dostep: 15-01-2011].

[58] Sam Abulafia swoją metodę określał jako *chochmat ha-higajon ha-penimi ha-'eljon;* A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, s. 15.

rzonego celu, jakim jest rozwój głębszego życia duszy, tj. rozwój duchowy *par excellence. […] To właśnie jest ów przedmiot – nieoglądowy, abstrakcyjny – którym winna się zająć dusza, jako że wszystko, co obrazowe, posiada, zgodnie z naturą rzeczy, własny sens i własne znaczenie*[59].

W swojej metodzie Abulafia jednakże zamiast sześciu wybrał pięć podstawowych hebrajskich samogłosek, w związku z czym powstaje dwadzieścia pięć bazowych kombinacji liter i głosek (budowanych w oparciu o dwadzieścia dwie litery i dodatkowo trzy znaki tetragramu, tj. י, ה oraz ו). Kabalista opracował również szczegóły związane z recytacją boskich imion, stąd system jego uchodzi za system filozofii języka, którego część praktyczna ma na celu doprowadzenie człowieka do osiągnięcia *dewekut*, a przez to do stanu *unio mystica*.

Technika Abulafii w swojej istocie polegała na „zniszczeniu" tekstu, na jego „monadyzacji" i „atomizacji" oraz, w wyniku tego, na koncentracji na pojedynczych literach, traktowanych teraz także jako boskie imiona. Rolę odgrywać zaczyna więc pojedyncza litera, pozbawiona łączności z tekstem kanonicznym[60]. Dzielenie ciągu liter (*Dezintegracja języka do stanu lingwistycznych monad […]*[61]) stosowane jest w celu osiągnięcia, poprzez następującą po tym inkantację rozdzielonych już liter, zmienionego stanu świadomości, a więc i duchowego rozwoju. Usunięcie, za pomocą wokalizacji, niezrozumiałych złożeń literowych wywołać ma zmianę stanu świadomości mistyka i spowodować dostąpienie przez niego stanu mistycznego, a także proroctwa: *Według Abulafii, sensus propheticus zatomizowanego tekstu tożsamy jest z poznaniem boskiego imienia lub imion, które z kolei są najlepszymi środkami do osiągnięcia proroctwa*[62]. Pojedyncze litery są następnie „kombinowane", składane, to znów rozdzielane (stąd nazwa samej dyscypliny: *chochmat ha-ceruf* – „sztuka kombinacji"/„wiedza o kombinatoryce literowej"), by w końcu móc oddać się medytacji nad nimi.

Jak podaje Idel[63], Abulafia praktykował również recytację liter imion Bożych spisanych, na wielkoraki sposób, w formie okręgów (na wzór mandali), a okręgi owe utworzone miały być z permutacji kilku biblijnych i pozabiblijnych Bożych imion. Tę metodę mistyk nakreślił w *Chajjej ha-'Olam ha-Ba'* (*Księdze Kręgów*), a wszystkie te czynności, których celem ciągle pozostaje – poprzez osiągnięcie pożądanego stanu *dewekut* – samodoskonalenie się duchowe jednostki, odbywać miały się w zupełniej samotności, przy zastosowaniu praktyk oddechowych, często też w połączeniu z postem[64].

---

[59] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*…, 1997, dz. cyt., s. 174-175.

[60] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 380.

[61] Tamże, s. 420-421.

[62] Tamże, s. 423.

[63] Tamże, s. 195.

[64] Spod pióra Abulafii, lub kogoś pochodzącego z kręgu jego szkoły, wyszło kilka „podręczników" czy też „skryptów", techniki mistyczno-kontemplacyjno-kombinatorycznej, skupiającej się na

Nieco inne techniki kombinatoryczne oparte na permutacjach literowych, a stosowane dla uzyskania doświadczenia duchowego, mistycznego, w tym ideału *dewekut* (z których korzystali zarówno Eleazar, jak i Abulafia), związane są z *Sefer Jecira*[65]. W piśmie tym, podobnie jak przy omawianej koncepcji Abulafii, również występuje traktowanie hebrajskich liter jako monad, znaków z własnej natury podstawowych. Dodatkowo, proces zestawiania liter mógł się dokonywać dzięki i w oparciu o informacje na temat tych ostatnich w tymże traktacie zamieszczonych. Sam Abulafia zresztą był autorem komentarza do owej, jakże szeroko i często komentowanej księgi[66].

Wszystkie te metody ułatwiać miały wytworzenie możliwych kombinacji liter boskich imion (stąd jest to tzw. *derech/derek ha-szemot* – „droga [Bożych] imion", przez samego Abulafię postrzegana zresztą jako wyższa i bardziej „cenna" niż druga możliwa ścieżka, tj. „droga *sefirot*" – *derech/derek ha-sefirot*; *derech ha-szemot* ma się też metaforycznie „otwierać" przed adeptem dopiero po głębokich studiach nad wspomnianą wyżej księgą *Jecira*), a w rezultacie – umożliwiać osiągnięcie zamierzonych celów mistycznych: *dewekut* oraz zjednoczenia z boskością, a więc i duchowego rozwoju. Idzie tu zatem o stan mistycznej świa-

---

imionach Bożych i permutacjach organizujących je liter: *Chochmat ha-Ceruf* (*Sztuka Kombinacji*), *Sefer ha-Ceruf* (*Księga Kombinacji*), *Or ha-Ceruf* (*Światło Kombinacji*), *Sefer Or ha-Sechel* (*Księga o Świetle Rozumu*), *Sefer Chajjej ha-'Olam ha-Ba'* (*Księga Świata, który ma Nadejść*, zwana też, jak wspomniano, *Księgą Kręgów*).

[65] Hebr. ספר יצירה. W polskich tłumaczeniach tytułu utworu występuje sformułowanie *Księga Stworzenia*, rzadziej także: *Księga Stwarzania, Księga Formowania*, *Księga Tworzenia, Księga Kształtowania, Księga Znaków*, lub – tytuł niejednokrotnie stosowany z tym ostatnim łącznie – *Księga Liter.* Z dawnych manuskryptów traktat wyłania się także jako *Hilchot Jecira* (*Hilkhot Yesira*), który to tytuł poświadczany jest w pracach Sa'adiji Ga'ona (IX/X w.) (zob. artykuł R.C. Kienera, S*aadia and the «Sefer Yetzirah»: Translation Theory in Classical Jewish Thought*, w: *Interpretation in Religion*, ed. S. Biderman, B.A. Scharfstein, Leiden, New York 1992, s. 169-179) i kabalisty Jehudy ben Barzilaja (XII w.), za: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, transl. A. Arkusz, Princeton 1990, s. 25, przypis – jednych z głównych twórców komentarzy sporządzonych do *Sefer Jecira*.

Sefer Jecira często uważana jest za najwcześniejszy powstały w języku hebrajskim mistyczno-filozoficzny tekst prezentujący systematyczną myśl teoretyczną. Należy do spekulatywnego kierunku ezoterycznej gałęzi religii mojżeszowej – kierunku zwanego *ma'ase bereszit*, hebr. בראשית מעשה (z hebr.: *dzieło początku/stworzenia*). Księga, wyjątkowo zawoalowana w treści, skupia się na koncepcji dziesięciu *sefirot* oraz dwudziestu dwóch liter hebrajskiego alfabetu. W języku polskim utwór opublikowano w dwóch wersjach: *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), tłum., opr. i kom. W. Brojer, J. Doktór, B. Kos, Warszawa 1995 oraz *Księga Jecirah, klucz kabały*, tłum. M. Prokopowicz, Warszawa 1994.

[66] Komentarz do księgi *Jecira* autorstwa Abulafii, zatytułowany *Gan Na'ul*, prawie w całości zamieszczony został w: *Sefer ha-Peli'a* (*Księga o Cudzie*), Korzec 1784 (także Przemyśl 1883 – zob. przypis 50 niniejszego artykułu). Kabalista ponadto w jednym ze swoich dzieł wylicza dwanaście komentarzy do *Sefer Jecira*, które studiował będąc w Hiszpanii, zob. *Bet ha-Midrash*, Bd. III, Hrsg. A. Jellinek, Wien 1855, s. 42; za: G. Schodem, *Kabbalah*, dz. cyt., s. 29.

domości, pojmowany jako „droga" właśnie, prowadząca do własnego, duchowego samorozwoju.

Ścieżka opisywanego nurtu kabały (tj. ekstatyczno-zjednoczeniowego) skupiać się zatem będzie, na mocy tego, co zostało przedstawione, na procesach psychicznych, i *[…] prowadzić ma do osobistego, duchowego doskonalenia, nie ma zaś na celu przywrócenia stanu boskiej harmonii*[67] (do czego zmierza kabała teozoficzna). Za cel stawia więc sobie osobiste, duchowe (samo)doskonalenie. Ideałem owej gałęzi żydowskiego mistycyzmu jest tu uwolnienie się z więzów fizyczności, cielesności, jako że ciało uważane jest za nie mogące służyć za inicjatora metafizycznych doznań[68]: *[…] twoje oczy otworzą się, by ujrzeć owe boskie sprawy, najgłębsze i pośrednie […]. Gdy osiągniesz [ów] poziom, będziesz oczyszczony z cielesnego skalania i myśli zmysłowych, a moc intelektu nie będzie pomieszana ani w wielkim, ani też w małym stopniu* ze *zmysłami, chyba, że zmysły będą [służyć] jako naczynia przyjmujące to, co w nim [obmyślone]*[69]. Chodzi tutaj zatem ponownie o intelekt (albowiem raz jeszcze – koncepcje Abulafii budowane są w oparciu o arystotelizm, gdzie chodzi o poznanie inteligibiliów przez ludzki intelekt), który należy uwolnić z ograniczeń cielesności, by możliwy stał się rozwój duchowy pod postacią osiągniętych *dewekut* i *communio mystica* z Bożymi siłami, co traktowane jest za cel najwyższy. Cel ten zresztą miał być spełniany – Abulafia ponoć *[…] uzyskał poznanie prawdziwego Imienia Boga*[70], stawał się napełniony proroczym duchem (spod jego pióra wyjść miało dwadzieścia sześć profetycznych ksiąg[71]), a medytacja alfabetu hebrajskiego *[…] umożliwiała mu pozazmysłowe ujęcie boskiej rzeczywistości*[72], w dalszym łańcuchu korelacji zaś – torowała drogę do rozwoju duchowego[73].

Podsumowując – zaprezentowane praktyki mistyczne, tj. zarówno wizualizacja, kontemplacja i medytacja nad tetragramem, związane z tą czynnością techniki recytacji i wokalizacji boskiego imienia oraz wizualizacji kolorów יהוה przyporządkowanych, jak i (głównie) abulafiańska metoda literowo-kombinatorycz-

---

[67] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 375.

[68] Zob. tegoż, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, transl. J. Chipman, Albany New York 1988, chapter 3: *The Mystical Experience*, s. 73-178.

[69] *Sefer ha-Ceruf* (anonimowe dzieło Abulafii, lub, co bardziej prawdopodobne, któregoś z jego uczniów). MS Paris 774, fol. 4b-5a; cyt. za: M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 379.

[70] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*…, dz. cyt., s. 168.

[71] Z których to ksiąg, jak zaznacza Scholem (*Kabbalah*, dz. cyt., s. 54), przetrwało tylko jedno – *Sefer ha-Ot* (utwór opublikował Jellinek w: H. Graetz, *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. H. Graetz*, Breslau, Berlin, 1887, s. 65-85).

[72] G. Wehr, *Kabała*, dz. cyt., s. 90.

[73] O Abulafii zob. A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853 oraz studium Idela poświęcone jego osobie: *The Mystical Experience*…, dz. cyt., a także tego ostatniego: *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany New York 1989.

na, a w jej ramach permutacje i kombinacje literowe dokonywane na boskich imionach, także „monadyzacja" i „atomizacja" świętego tekstu, stanowiąc wyraz drogi osiągania ideału *dewekut* („przylgnięcia", „komunii" z Bogiem) – sygnują tu – równocześnie w mistycznej/ezoterycznej tradycji judaizmu drogę duchowego rozwoju. Opisane czynności, skutkując osiąganiem przez adepta stanów mistycznych: objawienia, proroctwa oraz *communio mystica*, pojmowanych w świetle optyki niniejszej pracy jako składowe duchowego rozwoju, wskazują wszelako na proces wewnętrznego doskonalenia człowieka, proces jego duchowego wzrostu, intensyfikację jego zaangażowania w sprawy ducha.

Intencją artykułu było wykazanie, jak w zaprezentowanych żydowskich metodach mistycznych (tj. kabalistycznych) realizuje się przylgnięcie" – *dewekut*, swoistego typu *communio mystica.* Tym, co wyróżnia niniejszy artykuł od pozostałych naukowych opracowań zarówno mistycznej techniki koncentracji na tetragramie, jak i jej rozwinięcia pod postacią mistycznej metody *chochmat ha-ceruf*, był nacisk położony tu na ideał *dewekut*, który w owych mistycznych zachowaniach może zostać urzeczywistniony, a także potraktowanie ukazanych technik jako drogi osobistego rozwoju duchowego, spirytualnego wzrostu, samodoskonalenia. W ten sposób konwencjonalne, przyjmowane w środowisku naukowym, rozróżnienie na kabałę mistyczno-ekstatyczną (unitywną/ekstatyczno-unitywną) i kabałę teozoficzno-teurgiczną odnajduje swoje klarowne potwierdzenie.

Warto na koniec nadmienić, że techniki proponowane przez Abulafię są praktycznie niezależne od rytuału żydowskiego, podczas gdy omawiana wcześniej kontemplacja i wizualizacja יהוה oraz kolorów przypisanych literom hebrajskiego alfabetu jest często procesem towarzyszącym zwykłej modlitwie, a nawet bezpośrednio z nią powiązanym[74]. Co więcej i co jest szczególnie ciekawe – o ile recytacja tetragramu jest ogólnie przez księgi Tanach, jak i nauki Talmudu, surowo zabroniona i uznawana za wykroczenie (gdyż są to klasyczne techniki anomiczne), o tyle sama metoda Abulafii podobno nie spotkała się nigdy z szerszą krytyką[75].

SUMMARY

The article deals with the Jewish concept of *devekut* („clinging on"), a type of *communio mystica*, realized in two kabbalistic – i.e. specific for mystical, esoteric trend in Judaism, originated in the 12th century – methods. These methods are the meditation and contemplation (moreover also: visualization, recitation and vocalization) of the divine biblical name YHWH – Tetragrammaton, and the explication of it, the so called science of the combination of letters, hochmah ha-tzeruf,

[74] M. Idel, *Kabała*…, dz. cyt., s. 209.
[75] Tamże, s. 196.

immanently associated with the sacred text (precisely: the combinations and permutations made on it, namely on divine name/names), which most known representative was Abraham Abulafia.

What distinguishes present text from other scientific publications about both Abulafia's mystical technique and the concentration on Tetragrammaton, is the emphasis placed on the ideal of *devekut*, which can be implemented in these mystic behaviours, as well as treating the presented mystical methods as the way, simultaneously – the system, of personal spiritual growth, spiritual development and self-cultivation.

Key words

Tetragrammaton, YHWH, divine name, devekut, communio mystica, meditation, hochmah ha-tzeruf, ceruf, science of the combination of letters, letter combinations, Abraham Abulafia, Joseph Gikatilla, Judaism, Kabbalah, Jewish mysticism, Jewish esoterism, spiritual development, spiritual growth

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

ISAAC KALIMI
Department of Near Eastern Languages and Civilizations
The Oriental Institute, University of Chicago

Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze! „Związanie" Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej

Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!: „Binding" of Isaac in Rabbinic Literature and Thought

Powszechnie znana, fascynująca i dramatyczna opowieść biblijna o związaniu Izaaka przez jego ojca Abrahama (tradycyjnie zwana Akeda, czyli „związanie"[1], Rdz 22,1-19) niewątpliwie należy do arcydzieł dziedzictwa literackiego starożytnych Izraelitów. Jest to kunsztowny przykład krótkiego opowiadania (całość zawiera się w zaledwie czternastu bądź dziewiętnastu wersach)[2], o bogatej treści, rodzącej szereg wymagających pytań[3]. Ponadto, choć na pozór proste,

---

Niniejsze studium jest polskim tłumaczeniem artykułu pt.: *«Go, I Beg You, Take Your Beloved Son and Slay Him!»: Binding of Isaac in Rabbinic Literature and Thought*, „Review of Rabbinic Judaizm" 13 (2010), pp. 1-29. Tłumaczenia dokonała Małgorzata Wiertlewska za uprzejmą zgodą autora (I. Kalimi, 1155 East 58th Street, Chicago, IL 60637; kalimi22@gmail.com).

Od tłumaczki: cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wyd. III poprawione); cytaty ze źródeł rabinicznych i innych komentarzy przetłumaczono z j. ang. wg wersji przytoczonej przez autora. Pragnę podziękować dr Teresie Stanek za cenne uwagi do pierwszej wersji przekładu.

[1] Hebrajski termin *Akeda* = „związanie Izaaka", „ofiara Abrahama" w tradycji chrześcijańskiej. Warto odnotować, że termin hebrajski akcentuje dokonany przez Abrahama akt związania Izaaka, podczas gdy określenie „ofiara Abrahama" nazywa sens owego aktu.

[2] Aktualna wersja opowiadania w tekście masoreckim obejmuje dziewiętnaście wersetów (Rdz 22,1-19). Jednak pierwotne opowiadanie było jeszcze krótsze: składało się tylko z wersetów 1-14a+19a; zob. szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, „The Land / Mount Moriah, and the Site of the Jerusalem Temple in Biblical Historical Writing," *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*: *Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies* (Jewish and Christian Heritage 2; Assen 2002), s. 9-32 zwł. 9-11 oraz przyp. 1 i 5.

[3] Odnośnie do paralelnych opowiadań w świecie greckim, zob. przykłady wymienione w: S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends: A Piyyut on the Slaughtering of Isaac and his Resurrection by Rab Ephraim of Buna," *The Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, s. 471-547 zwł. s. 474-475 (część hebr.; wersja ang.: tegoż, *The Last Trial*, tłum. J. Golden; New York 1967]; J.S. Licht, „Isaac's *Aqedah*" *Encyclopedia Biblica*, Jerusalem 1971), t. 6, s. 336-338 zwł. S. 336 (hebr.); D. Flusser, S. Safrai, *Who Sanctified the Well-Beloved in (lit.: from) the Womb*, w: *Studies in Bible*

opowiadanie to jest w rzeczywistości niezwykle skomplikowane. Kryje w sobie możliwość kilku różnych interpretacji i punktów widzenia, łączących wszystkie czasy i kultury[4]. Porusza najgłębsze emocje[5] i kluczowe kwestie teologiczne, takie jak relacja między Bogiem i ludźmi, czy granice wzajemnych wymagań i obowiązków. Ponadto opowiadanie to dotyczy kluczowego problemu dokonywania wyborów między wiarą religijną a fundamentalnym zobowiązaniem moralnym, oraz między wiernością Bogu a wiernością wobec więzów ciała i krwi. Dotyka też kluczowych relacji międzyludzkich, takich jak minimalne zobowiązanie ojca wobec swego dziecka, oraz męża wobec żony i matki swego syna.

Nie dziwi więc, że opowieść ta zajmuje poczesne miejsce we wszystkich religiach odwołujących się do wiary Abrahama: judaizmie, samarytanizmie, chrześcijaństwie i islamie, oraz w ich różnych, wewnętrznych odłamach: żydzi: rabiniczni, karaimi, ortodoksyjni, konserwatywni i reformowani; chrześcijanie: katolicy, prawosławni i protestanci; muzułmanie: sunnici i szyici. Opowiadanie o „związaniu" Izaaka bezsprzecznie wywarło ogromny wpływ na te religie w za-

---

and the Ancient Near East, red. Y. Avishur, J. Blau, Jeruzalem 1978, s. 329-336 zwł. s. 329-330 (hebr.).

[4] Jako uzupełnienie targumicznych i midraszowych interpretacji „związania" omówionych w niniejszym artykule, zob. np. interpretacje „związania" dokonane przez Filona z Aleksandrii, *De Abrahamo*, xxxiii 172-175 (zob. *The Works of Philo*, tłum. C.D. Yonge, Peabody 1993, s. 426-428; Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae* 1.222-236 (zob. też L.H. Feldman, *Josephus as a Biblical Interpreter: The Aqedah*, „Jewish Quarterly Review" 75 [1985], s. 212-252); a z późniejszych autorów, Rabbi Elazar z Wormacji (Niemcy), Rabbi Mosze ben Maimon (Majmonides), Sefer HaZohar, Don Izaak Abarbanel, Rabbi Lewi Izaak z Berdyczowa, Rabbi Samson Rafael Hirsch, Rabbi Abraham Izaak Kook i Abraham Joshua Heschel – wszystkie komentarze zebrane i omówione w: A. Evan Chen, *The Biding of Isaac: Mystical and Philosophical Interpretation of the Bible*, Tel Aviv 2006; hebr. Zob. także Y. Elbaum, *From Sermon to Story: The Transformation of the Akedah*, „Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History" 6 (1986), s. 97-116; R.M. Jensen, *The Biding or Sacrifice of Isaac: How Jews and Christians See Differently*, „Bible Review", October 1993, s. 42-52; M.M. Caspi, S.B. Cohen, *The Binding (Aqedah) and its Transformations in Judaism and Islam: The Lambs of God*, Lewiston, N.Y. 1995; L.A. Berman, *The Akedah: The Binding of Isaac*, Northvale, N.J. 1997 [praca ważna zwłaszcza ze względu na antologię poglądów autorów piszących w jidysz oraz współczesnych autorów i myślicieli]); *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, red. E. Noort and E.J.C. Tigchelaar, (Themes in Biblical Narrative 4; Leiden 2002); oraz L.H. Kant, *Restorative Thoughts on an Agonizing Text: Abraham's Binding of Isaac and the Horror of Mount Moriah (Genesis 22)*, „Lexington Theological Quarterly" 38 (2003), s. 77-109, 161-194.

[5] Por. E. Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004, s. 31. Szczegółowa krytyczna recenzja książki, zob. Kalimi, *Bound by the Bible? – A Review Essay on Edward Kessler*, *Bound by the Bible, Jews, Christian and the Sacrifice of Isaac*, „Review of Biblical Literature" 9 (04/2005): http://www.bookreviews.org/pdf/4501_4561.pdf (krótsza wersja artykułu, zob. „Journal of Biblical Literature" 124, 2005, s. 371-376).

[6] Istnieją liczne przykłady dzieł sztuki podejmujących ten temat. Ze starożytności i średniowiecza warto wspomnieć fresk z synagogi w Dura Europos oraz mozaiki podłogowe synagogi w Beth Alpha i Seforis. Ze sztuki chrześcijańskiej godne uwagi są drzeworyty z *Biblia pauperum*, książka blokowa (ok. 1460), Drezno.

kresie ich systemu wierzeń i myśli, liturgii, literatury i sztuki[6]. Niewątpliwie, wspomniane wyżej kwestie nurtowały nie tylko twórców i badaczy Talmudu, lecz również wiele wcześniejszych i późniejszych pokoleń żydowskich (i nie-żydowskich) myślicieli: teologów i filozofów, pisarzy, poetów i egzegetów, artystów i kompozytorów. Wszyscy oni podejmowali, i nadal podejmują, trud zrozumienia i zinterpretowania tej zadziwiającej i przerażającej opowieści.

Historia interpretacji opowiadania o „związaniu" jest niemal tak stara jak sama opowieść, gdyż sięga wczesnych etapów kształtowania się biblijnej narracji (np. Rdz 22,14b; 2Krn 3,1)[7]. Niniejsze studium wskaże kilka perspektyw określających znaczenie, interpretację i oddziaływanie „związania", wybranych spośród całego konglomeratu literatury i myśli rabinicznej. Zamiarem autora jest naświetlić stanowiska rabinów wobec *Boga*, który domaga się od swego wiernego sługi tak niezwykłego czynu; wobec *Abrahama*, który miłość i wierność względem Boga stawia ponad miłość i wierność względem siebie samego, swego syna, żony, rodziny i przyjaciół; wobec *Izaaka*, który, jak się wydaje, był gotowy złożyć siebie w ofierze i współdziałał ze swym ojcem; oraz wobec *Sary*, która w ogóle nie jest wspomniana w opowiadaniu.

I. RABINI I TEOLOGICZNO-ETYCZNE WARTOŚCI „ZWIĄZANIA"

Chociaż biblijny narrator nie krytykuje żadnej z postaci wymienionych w opowiadaniu, to jednak skłania ono do postawienia kilku pytań teologicznych i etycznych, które w sposób szczególny odnoszą się do Boga z jednej strony, a Abrahama z drugiej. Przyjrzyjmy się tym pytaniom i zbadajmy, jak – jeśli w ogóle – podejmują je rabini.

1. Bóg wystawia Abrahama na próbę

Rozdział 22 jest jedynym miejscem w całej Księdze Rodzaju, gdzie Bóg żąda ofiary od człowieka, a ponadto wskazuje dokładnie co, jak i gdzie ma być ofiarowane, nie pozostawiając mu żadnej alternatywy[8]. Bóg nakazuje Abrahamowi, aby złożył swego długo oczekiwanego, umiłowanego syna Izaaka, w ofierze całopalnej na jednym z pagórków kraju Moria (werset 2). Życzenie to wydaje się co najmniej zaskakujące, jeśli nie wręcz absurdalne: potężny Król wszechświata, posiadający mnóstwo stad owiec i bydła, „łaknie" jedynego *jagnięcia* podeszłych

[7] Zob. Kalimi, *The Land / Mount Moriah*, s. 9-15. Spis dodatkowej literatury pomocniczej i jej krótka analiza w: C. Westermann, *Genesis 12-36, A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Augsburg 1981, t. 2, s. 351-354.

[8] Księgi Powtórzonego Prawa i Liczb także wskazują dokładnie „co, jak i gdzie" ma być ofiarowane. Jednak większość ofiar zwierzęcych i roślinnych uwarunkowanych jest osobistym wolnym pragnieniem, popełnionym wykroczeniem i sytuacją materialną składającego ofiarę (np. Lb 1-3).

wiekiem rodziców. Jak miłosierny Bóg mógł być tak okrutny względem Swego wiernego sługi i bezwarunkowo żądać, aby ten zamordował swego umiłowanego syna? Jak Bóg mógłby żądać czegoś, co całkowicie zaprzecza Jego własnym przykazaniom, takim jak: „kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego" (Rdz 9,6; które pojawia się w zakończeniu tekstu biblijnego, poprzedzającego opowiadanie o „związaniu") i „Nie będziesz zabijał" (Wj 20,13 // Pwt 5,17; pojawiającego się po opowiadaniu o „związaniu")[9]?

Co więcej, historia „związania" jest jedyną spośród opowieści o Abrahamie, która rozpoczyna się od słów: „Bóg *wystawił* Abrahama *na próbę*" (Rdz 22,1)[10]. Takie rozpoczęcie rzeczywiście łagodzi krytykę czytelników wobec okrucieństwa Boga[11], wyjaśniając, że nie domagał się On od tego podeszłego wiekiem mężczyzny ofiary z człowieka, lecz wykazania się bezwarunkową wiarą. I faktycznie, owa wyjściowa intencja znajduje potwierdzenie w zakończeniu opowiadania (Rdz 22,11-12). Rabini podążają w swych interpretacjach za tekstem biblijnym i uważają całe opowiadanie za historię próby. Bóg wystawia wierność Abrahama na ostateczną i całkowitą próbę: czy jest on gotowy dać Bogu to, co ma najcenniejszego – swego umiłowanego syna?

Dlaczego jednak Bóg miałby w ogóle wystawiać Abrahama na próbę? Jeśli z góry zna jej wynik, dlaczego wystawia na nią Abrahama? Jeśli zaś nie zna wyniku (a tak właśnie okazuje się ze słów „*teraz poznałem*, że boisz się Boga…" Rdz 22,12b) – opowiadanie stawia pod znakiem zapytania doskonałość Boga. Interpretacja harmonizująca źródła rabiniczne (np. *Genesis Rabba* 56,7; ok. 400-500 n.e.)[12] i jej średniowieczni kontynuatorzy[13] nie rozwiązują tego problemu. Pogląd, że Bóg znał wynik, ale po prostu chciał ukazać ludziom sprawiedliwość Abrahama, jest nie do utrzymania, ponieważ w czasie „związania" nie było nikogo na górze (chyba, że powiemy, iż Bóg wiedział, że ta historia będzie w przyszłości opowiedziana następnym pokoleniom). Ponadto, jak stwierdza Hans Blu-

---

[9] Dlatego też w 1798 r. Immanuel Kant przytaczał Rdz 22 jako przykład na to, że Bóg nie mógł był naprawdę kazać Abrahamowi zabić Izaaka, ponieważ stanowiłoby to pogwałcenie prawa moralnego; zob. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, t. 2, s. 354.

[10] Na temat „próby" jako takiej, zob. J. Licht, *Testing in the Hebrew Scriptures and in Post-Biblical Judaism*, Jerusalem 1973; (hebr.).

[11] Podobnie, opowiadanie w Księdze Hioba 1-2 stanowi tło, wyjaśniające, że Bóg tylko wystawia Hioba na próbę, po to, by ukazać jego wierność Bogu, tak w dobrej, jak i złej doli.

[12] W niniejszym artykule cytuję szeroki wybór źródeł rabinicznych (i innych). Nie zawsze jest łatwo ustalić dokładny czas ich redakcji. Przytaczam przybliżone bądź przyjęte daty źródeł, aby dać czytelnikowi jakiś pogląd na ich chronologiczną sekwencję i rozwój. Odnośnie do niektórych midraszy przyjmuję ustalenia za: M.D. Herr, „Midrash", *Encyclopedia Judaica*, Jeruzalem 1971, s. 1511-1512. Tym niemniej, należy pamiętać, że późna redakcja dzieła nie wyklucza możliwości, że zawiera ono dużo wcześniejszy materiał/tradycję.

[13] Zob. np. Saadia Gaon i Abraham ibn Ezra, komentarze nt. miejsca; oraz Majmonides, *Przewodnik błądzących*, 3,24.

menberg, niemiecki filozof żydowski: „Tym, czego filozofowie nie są w stanie zaakceptować ze strony Boga jest posłuszeństwo, jakiego wymaga On od Abrahama – posłuszeństwo stojące w całkowitej w sprzeczności z naturą – aby złożył w ofierze swego jedynego syna i odwołanie tego nakazu w ostatniej chwili przez głos posłańca niebieskiego"[14].

Rabini nie krytykują żądania Boga, jak czyni to później średniowieczny komentator i filozof żydowski, Rabbi Josef ibn Kaspi (Prowansja, płd.-wsch. Francja; 1280-1332), który pyta: *Jak Pan mógł nakazać taką potworność?*[15]. Ich zdaniem Bóg nigdy nie przeznaczył Izaaka na ofiarę całopalną. Tak więc werset *czego nie nakazałem i co nie przyszło Mi nawet na myśl* (Jr 7,31), zgodnie z tekstem odnoszący się do ofiar z dzieci na wyżynie Tofet/w dolinie Ben-hinnom, zostaje odniesiony do przypadku „związania" (Talmud Babiloński, *Ta'anit* 4a [ok. 500 n.e.]). Co więcej, aby złagodzić wymowę problematycznej próby, na którą Bóg wystawia Abrahama, rabini obierają w *Genesis Rabba* 56,8 inny kierunek: „Nie powiedziałem ci '*zabij go*', ale '*weź go na górę*'". Według tego źródła, nie było nigdy zamiarem Boga domagać się od Abrahama złożenia syna w ofierze. To Abraham błędnie zrozumiał, że ma tak uczynić[16]. Wydaje się, iż rabiniczna koncepcja, jakoby *baran Abrahama został stworzony o zmierzchu* (Tanchuma [Buber] 17,2; ok. przełomu VIII/IX w.)[17] ma na celu propagowanie następującej myśli: Bóg przygotował barana już w pierwszy szabatowy wieczór tygodnia Stworzenia, i od tego czasu baran ów czekał, by zastąpić Izaaka[18]. Bóg przygotował barana na długo przed narodzinami Izaaka i na długo nim zwrócił się do Abrahama, by złożył go w ofierze całopalnej. Wynika stąd, że złożenie Izaaka w ofierze nigdy nie było zamiarem Boga. Ściślej mówiąc, rabini uważają „zwią-

---

[14] „Was die Philosophen an diesem Gott nicht ertragen konnten, war der Gehorsam wider alle Natur, den er von Abraham forderte, als er ihm das Opfer des einzigen Shones auferlegte und erst im letzten Augenblick durch eine Botenstimme vom Himmel verhinderte." Zob. H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M. 1988, s. 111.

[15] Zob. Ch. Kasher, „'How Could the Lord Command Such an Abomination to be done?' – Rabbi Joseph ibn Caspi's Critics on the Binding of Isaac", *Et-Hadaat* 1 (1997), s. 38-46 (hebr.). Kasher omawia także szczegółowo różne odpowiedzi ibn Kaspiego na to problematyczne zagadnienie teologiczne. Ogólnie biorąc, odpowiedzi charakteryzuje filozoficzny i filologiczny wysiłek złagodzenia nakazu, a nawet oddzielenia go od Boga. Według ibn Kaspiego, wielkość Abrahama wyrażona została w zakończeniu opowiadania: „Nie podnoś ręki na chłopca" (Rdz 22,12), a więc posłuszeństwo Bogu, by nie zabijać Izaaka, nie zaś na początku opowiadania: „Weź twego syna… i złóż go w ofierze" (Rdz 22,2).

[16] W średniowieczu, Raszi (1040-1105) podąża za tą interpretacją w swym komentarzu do Rdz 22,12.

[17] Por. *Awot* 5,9 (prawdopodobnie późny dodatek do Miszny [ok. 200 n.e.], *Awot*).

[18] Wydaje się, że tradycję tę wyraża także ostatni panel mozaiki podłogowej synagogi w Beth Alpha (VI w. n.e.). Panel przedstawia barana nie tak, jak opisany jest w tekście biblijnym, tzn. „uwikłanego rogami w zaroślach", lecz czekającego z boku, przywiązanego do krzewu.

zanie" za ostateczną i najwyższą z dziesięciu prób[19]. Bóg dał Abrahamowi wolność wyboru, ale jednocześnie zażądał od niego dokonania „właściwego" wyboru, tak by wszyscy uznali sprawiedliwość i bezwarunkową wierność Abrahama. Dlatego też Talmud Babiloński, *Sanhedryn* 89b zawiera następujący opis:

> Rabbi Symeon ben Abba powiedział: *na* (נא), co może oznaczać tylko usilną prośbę. Można to porównać do króla z krwi i kości, który stoczył wiele wojen, wygranych dzięki pomocy wielkiego wojownika. Jakiś czas potem stanął w obliczu ciężkiej bitwy. Wtedy rzekł mu: 'Proszę cię, wesprzyj mnie w tej bitwie, żeby ludzie nie powiedzieli, że poprzednie nie były prawdziwe'. Podobnie i Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, powiedział do Abrahama: „Wypróbowałem cię w wielu próbach, a ty zniosłeś je wszystkie. Ze względu na Mnie bądź nieugięty i w tej próbie, żeby ludzie nie powiedzieli, że poprzednie nie były prawdziwe.

Chociaż więc rabini nie krytykowali Boga w sprawach szczegółowych, to jednak najwyraźniej kwestionowali całe opowiadanie o „związaniu". Innymi słowy, nawet jeśli „związanie" jest tylko 'próbą' wiary Abrahama, a faktycznie poddanie człowieka próbie przez Boga odgrywa ważną rolę w myśli biblijnej[20], jest to próba zbyt okrutna. Czy tak okrutna próba znajduje jakiekolwiek uzasadnienie? Dlaczego Bóg nagle poprosił Abrahama o ofiarowanie swego syna?

Aby rozwikłać tę trudność, rabini rozważali wyrażenie otwierające opowieść: ויהי אחר הדברים האלה (Rdz 22,1a). Wyrażenie to jest dobrze znane, zwłaszcza z narracyjnych i historycznych części Biblii Hebrajskiej[21] i na ogół znaczy „niedługo potem"[22]. Jest to wyrażenie techniczne, skonwencjonalizowane, łączące kilka opowiadań w jeden ciąg, lub określające miejsce jakiegoś opowiadania w łańcuchu kilku narracji. Niekiedy zastępuje dokładną datę, znajdującą się we wcześniejszej partii tekstu[23]. Tym niemniej, we wczesnej egzegezie żydowskiej, wyrażenie to rozumiano jako wyznacznik chronologii zdarzeń w opowiadaniu, przez odniesienie ich do zdarzeń zrelacjonowanych we wcześniejszym opowiadaniu/opowiadaniach. Termin דברים (l.mn. od דבר) interpretowano albo jako „słowo" (np. Rdz 39,17; 44,4-7; Pwt 1,1; 4,12), albo jako „czyn, rzecz" (np. Rdz

---

[19] Zob. *Awot* 5,3; *Pirkei de Rabbi Eliezer* 26. Dziesięć „prób" rozpoczyna się od nakazu danego Abrahamowi przez Boga, „Wyjdź do kraju, który ci ukażę" (Rdz 12,1) a kończy tymi samymi słowami: „Idź do kraju … na jednym z pagórków, jakie ci wskażę" (Rdz 22,2). Szczegółowe omówienie tej literackiej cechy cyklu opowiadań o Abrahamie w: Kalimi, *The Land / Mount Moriah*, s. 9-10. Odnośnie do charakterystycznej reakcji Abrahama na „pierwszą" i „ostatnią" próbę zob. poniżej, przyp. 33.

[20] Zob. np. Wj 15,25; 16,4; Pwt 8,2, 16; 13,4; Sdz 2,22; Hi 1-2.

[21] Wśród licznych zastosowań tego słowa (np. Rdz 15,1; 39,7; 48,1), warto odnotować najbliższe, w następnym akapicie omawianego rozdziału – Rdz 22,20a.

[22] Np. *Jewish Study Bible* tłumaczy Rdz 22,1: „Some time afterward, …".

[23] Por. np. 2Krl 32,1 z 2Krl 18,13 // Iz 36,1; zob. także Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles,* Winona Lake 2005, s. 23-24.

18,25; 39,19; 2Krn 32,1)[24]. Odpowiednio więc rozumiano ויהי אחר *הדברים* האלה albo jako „po tych *słowach*", albo jako „po tych *czynach/rzeczach*":

(1) דברים = „słowa": w Talmudzie Babilońskim, *Sanhedryn* 89b rabini podają następującą interpretację:

> I wydarzyło się *po* tych *słowach*, że Bóg wystawił Abrahama na próbę" (Rdz 22,1) – co znaczy „po"? – Rabbi Johanan rzekł, powołując się na autorytet Rabbiego Jose ben Zimra: „*po słowach szatana*, jak jest napisane, „Dziecko podrosło i zostało odłączone od piersi [Abraham wyprawił wielką ucztę w tym dniu, w którym Izaak został odłączony od piersi]" (Rdz 21,8). Na to szatan rzekł do Wszechmocnego: «Władco wszechświata! Raczyłeś łaskawie obdarzyć tego starca owocem łona w wieku stu lat, jednak z całej uczty, jaką przygotował, nie złożył Tobie w ofierze nawet jednej synogarlicy czy gołębia! Wszystko uczynił wyłącznie na cześć swego syna!» Odrzekł On (=Bóg), «Jednak gdybym powiedział mu: 'Złóż Mi w ofierze swego syna', uczyniłby to bez wahania». Natychmiast „Bóg wystawił Abrahama na próbę… I powiedział «Weź, proszę (נא), twego syna» (Rdz 22,1).

Midrasz ten łączy opowiadanie o „związaniu" z opowiadaniem o długo oczekiwanym narodzeniu Izaaka (Rdz 21,5; por. 17,17) oraz świętowaniem tego wydarzenia przez podeszłych wiekiem rodziców, jak wynika z wersetów otwierających poprzedni rozdział (Rdz 21,1-8). Przez to jeszcze dobitniej uwydatnia okrucieństwo Bożego nakazu, aby Abraham zabił Izaaka! Ponadto, o ile opowiadanie biblijne przekazuje, że „związanie" ma źródło w decyzji Boga, by wystawić Abrahama na próbę, źródłem interpretacji midraszowej jest niegodne zachowanie Abrahama i złośliwe słowa szatana. Intencja rabinów jest więc jasna: usprawiedliwienie Boga (teodycea), i zrzucenie winy na Abrahama i szatana. Jednak to podejście otwiera nowy front teologiczny: *Jak to się stało, że zła siła, szatan, ma tak przesądzający wpływ na decyzje Boga*? Rabini zupełnie nie uwzględniają tego problemu.

Tym niemniej, warto zauważyć, że ten kierunek interpretacji teologicznej zakorzeniony jest w literaturze późnobiblijnej, i znany jest już z Księgi Kronik i Księgi Hioba:

1) Opowiadanie otwierające Księgę Hioba mówi, że to *szatan* nakłonił Boga, by wystawił Hioba na próbę (1,6-2,8 zwł. 2,3)[25], mimo iż Hiob był bogobojny (1,1, 8-9; podobnie jak Abraham, Rdz 22,12).

2) 1Krn 21,1 relacjonuje: „Powstał *szatan* przeciwko Izraelowi i *pobudził Dawida*, żeby policzył Izraela", podczas gdy wcześniejszy tekst paralelny poda-

[24] Por. np. *Revised Standard Version* (*RSV*) i *New Revised Standard Version (NRSV)*: „After these things". Zwrot ten został przetłumaczony podobnie w wydaniu *Jewish Publication Society*: „And it came to pass after these things". *Luther-Bibel* przekłada go jako: „Nach diesen Geschichten"; zaś *Die Bibel – Einheitsübersetzung* jako: „Nach diesen Ereignissen".

[25] Chociaż nie pojawia się tu słowo „próba", kontekst opowiadania nie pozostawia wątpliwości co do tego, że wystawienie Hioba na próbę jest centralnym tematem księgi.

je: „Jeszcze raz *Pan* zapłonął gniewem przeciw Izraelitom. *Pobudził* przeciw nim *Dawida* słowami: «Idź i policz Izraela i Judę»„ (2Sm 24,1)[26].

Ta charakterystyczna cecha midraszu do „związania", została wypracowana już w epoce przedrabinicznej. Księga Jubileuszów (ok. 161-140 p.n.e.) stwierdza, że „Książę Mastema" (paralelne określenie na szatana, diabła, nękającego demona)[27], nakłonił Boga, by wystawił Abrahama na próbę, chociaż nie wątpił, że Abraham, podobnie jak Hiob, zdoła ją przejść pomyślnie (Hi 1,9-11):

> […] doszły do nieba słowa o Abrahamie, że wiernie spełniał wszystko, co mu polecono i miłował Pana, i dochował wiary we wszystkich niedolach. I przyszedł *Książę Mastema* i rzekł do Pana: «Spójrz, Abraham miłuje Izaaka, swego syna. I cieszy się nim najbardziej ze wszystkiego. Powiedz mu, żeby złożył go na ołtarzu jako ofiarę całopalną. A zobaczysz, czy spełni to. I poznasz, czy jest wierny we wszystkim, w czym wystawisz go na próbę» (Jub 17,15-16)[28].

Z kolei Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-4[29], stwierdza, że to nie jedna postać niebieska, szatan/*Książę Mastema* „nakłonił" Boga, by nakazał Abrahamowi złożyć swego syna w ofierze, ale wszyscy zazdrośni aniołowie. W każdym razie, według tego samego źródła, nie była to inicjatywa samego Pana:

> A wszyscy aniołowie byli zazdrośni o niego [= Izaaka], i Bóg powiedział do niego, «Zabij owoc swego ciała dla mnie i złóż w ofierze to, co zostało ci dane przeze mnie». A Abraham *nie spierał się, ale wyruszył natychmiast* (tamże, 1-2)[30].

---

[26] Wydaje się, że przez słowo *szatan* Kronikarz rozumiał nie negatywną postać ludzką, jak w 1Krl 11,14.23 (Hadad Edomita i Rezon Aramita), ale metafizycznego diabła, jak w przypadku historii Hioba (Hi 1,6-12). Tak właśnie zostało to słowo przetłumaczone na grecki w Hi i Krn διάβολος („diabeł"), podczas gdy w 1Krl 11,14 (wersety 23-25 tekstu masoreckiego 1Krl 11 nie pojawiają się w LXX) tłumacz dokonał po prostu transliteracji słowa hebrajskiego: σατὰν („szatan").

[27] W Księdze Jubileuszów 49,2, słowa „siły *Mastemy*" zastępują termin המשחית „niszczyciel", który pojawia się w Wj 12,23. Termin ten pojawia się często w Zwojach znad Morza Martwego (np. 1QM 13:11 i 1QS 3:23; 4Q390 1:11). Co więcej, „Rdzeń słowa *mastema* jest bardzo podobny do rdzenia słowa *satan* zarówno w formie (*stm* vs. *stn*) jak i znaczeniu („być wrogim wobec" vs. „oskarżać, sprzeciwiać się"); zob. S.M. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaizm*, „Texte und Studien zum Antike Judentum" 36; Tübingen 1993, s. 66-67 zwł. s. 67.

[28] Autor Księgi Jubileuszów stwierdza, że po tym, jak Abraham zwycięsko przeszedł próbę, *Książę Mastema wstydził się* swego podżegania do niegodziwości (Jub 18,11-12).

[29] Na ogół księga datowana jest na okres *przed* zburzeniem Drugiej Świątyni (70 n.e.) albo „około czasu Jezusa". Zob. D.J. Harrington, *Pseudo-Philo: A New Translation and Introduction*, w: J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, *The Anchor Bible Reference Library*; Garden City 1985), t. 2, s. 297-377 zwł. s. 299. Flusser jest zdania, że kompozycja księgi przypada na dwie pierwsze dekady *po* zburzeniu Świątyni, zob. D. Flusser, „A New Commentary on Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*", *Tarbiz* 67 (1997/98), s. 135-138 zwł. s. 136 (hebr.).

[30] Co ciekawe, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 18:5; 40:2 podaje, że Abraham spełnił ten nakaz „chętnie".

Jeszcze inna legenda do Rdz 22,1 pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana (ok. VII-VIII w. n.e.). Także tutaj, termin דברים rozumiany jest jako *słowa*, nie jest jednak przypisany szatanowi/Księciu Mastemie, lecz wpisany w spór Izaaka z Iszmaelem. Wydarzenie „związania" natomiast skojarzone zostało z bliższym opowiadaniem, z połowy poprzedniego rozdziału, gdzie jest mowa o Izaaku i Iszmaelu (Rdz 21,9-21). Według tej legendy, Bóg zażądał od Izaaka dotrzymania słowa:

> I wydarzyło się *po tych słowach*, że Izaak i Iszmael zaczęli się spierać. Iszmael powiedział: «Jest rzeczą słuszną, żebym to ja był dziedzicem mego ojca, gdyż jestem jego pierworodnym synem». Lecz Izaak powiedział: «Jest rzeczą słuszną, żebym to ja był dziedzicem mego ojca, gdyż jestem synem Sary, jego żony, a ty jesteś synem Hagar, służebnicy mej matki». Na to Iszmael rzekł: «Jestem bardziej sprawiedliwy od ciebie, ponieważ zostałem obrzezany, kiedy miałem trzynaście lat; a gdybym nie zechciał, nie poddałbym się obrzezaniu». Izaak odrzekł: «Czyż nie mam teraz trzydziestu siedmiu lat? Gdyby Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, zażądał ode mnie wszystkich moich członków, nie zawahałbym się». Słowa te natychmiast usłyszał Pan wszechświata i natychmiast słowo Pana wystawiło Abrahama na próbę, i powiedział do niego: «Abrahamie», a on odpowiedział, «Oto jestem»[31].

(2) דברים = „czyny/rzeczy" (Boga i Abrahama): takie rozumienie tego biblijnego terminu nie pojawia się w literaturze rabinicznej, lecz jest obecne w historycznych pismach Józefa Flawiusza, *Dawne dzieje Izraela* 1,223-224 (ok. 93-94 n.e.):

> I osiągnął to [= „związanie"] dzięki pomocy Bożej. Ale przedtem Bóg, chcąc wybadać jego pobożność, ukazał mu się i wyliczywszy wszystkie łaski, jakich mu udzielił (pozwolił mu przecież zatriumfować nad nieprzyjaciółmi, opieką swoją zapewnił mu szczęście i, co najważniejsze, dał mu Izaaka), zażądał od Abrama, by złożył Mu tego syna jako ofiarę całopalną na szczycie góry Moria[32].

Flawiusz nie łączy „związania" z jakimś jednym opowiadaniem, bądź kilkoma opowiadaniami[33] z poprzedniego rozdziału, lecz raczej z wszystkimi *czynami* Boga i Abrahama, zrelacjonowanymi w Rdz 12-21. Jako historyk, podkreśla zwłaszcza polityczno-militarne zwycięstwa, jakich Pan udzielił Abrahamowi (Rdz 14). Trudno ocenić, czy tradycja ta wyrasta ze źródeł rabinicznych. Co cie-

---

[31] W swym komentarzu do Rdz 22,1, Raszi sugeruje, iż obie rabiniczne tradycje egzegetyczne – z *Traktatu Sanhedryn* 89b oraz z Targumu Pseudo-Jonatana – są równorzędnymi alternatywnymi interpretacjami Pisma.

[32] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1993.

[33] Zob. np., A.B. Ehrlich, *Mikrâ ki-Pheschutô: Volume I – Divre Tora*, Berlin 1899; przedruk przez „Library of Biblical Studies", New York 1969, s. 59-60 (hebr.). Ehrlich utrzymuje, że „po tych rzeczach" odnosi się do dwóch pierwszych opowiadań poprzedniego rozdziału (Rdz 21,1-8 i 9-21), ponieważ wtedy Izaak był jedynym dzieckiem w domu, a zatem próba polegająca na zabraniu go z domu i złożeniu w ofierze była o wiele trudniejsza.

kawe, średniowieczny komentator, Rabbi Szemuel ben Meir (Raszbam; 1080-1160 n.e.), odnosi „związanie" do *aktu* przymierza, jakie Abraham zawarł z Filistynami, co opisane jest w zakończeniu poprzedniego rozdziału (Rdz 21,22-32):

> Bóg rzekł do Abrahama: stałeś się dumny ze swego syna, którego ci dałem i zawarłeś przymierze z nimi (=Filistynami), teraz idź i złóż go w ofierze całopalnej, a zobaczymy, co stanie się z przymierzem!

2. Abraham „rycerz wiary"

Biblijne opowiadania o Abrahamie (Rdz 12,1-25,10) pokazują, że nie wahał się on pytać Boga, kiedy uważał to za konieczne. I tak, w Rdz 15,7-8 czytamy: „Potem zaś rzekł do niego: «Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność». A na to Abram: «O Panie, mój Boże, *jak będę mógł się upewnić, że otrzymam go na własność?*»". Podobnie, kiedy Bóg obwieścił, że Sara „stanie się matką ludów i królowie będą jej potomkami", Abraham roześmiał się i powiedział do siebie, „«Czyż człowiekowi stuletniemu może się urodzić syn? Albo czy dziewięćdziesięcioletnia Sara może zostać matką?» Rzekł zatem do Boga: «Oby przynajmniej Iszmael żył pod Twoją opieką!»" (Rdz 17,15-17).

Abraham dał się też poznać jako ktoś, kto troszczy się o niewinne ludzkie życie. Wytrwale spierał się z Bogiem o zniszczenie występnych miast, Sodomy i Gomory (Rdz 18,16-33): *O, nie dopuść do tego… O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?* (Rdz 18,25). Takiej relacji brak w biblijnym opowiadaniu o „związaniu". Czy Abraham pytał Boga o uzasadnienie „związania"? Czy podawał w wątpliwość Boże obietnice, że jego potomkowie odziedziczą ziemię Kanaan (Rdz 12,7; 15,7-21), oraz że od Izaaka będzie nazwane jego potomstwo (Rdz 17,19, 21; 21,12)? Wydaje się, że Abraham nie stawiał pytań, jak czynił to Hiob[34]. Nawet nie zwrócił się do Boga, jak Jeremiasz: *Sprawiedliwość jest przy Tobie, Panie, jeśli zacznę prowadzić spór z Tobą. Chciałbym jednak mówić z Tobą o słuszności…* (Jr 12,1). W każdym razie, opowiadanie z Rdz 22 nie ujawnia, czy, a jeśli tak, to jakie pytania być może zadał Abraham, ani jakie otrzymał odpowiedzi[35].

---

[34] Warto zauważyć, że w zakończeniu Księgi Hioba, Bóg chwali Hioba (pomimo, a nawet z powodu, jego pytań), gani natomiast przyjaciół Hioba i żąda od nich złożenia ofiary, jako zadośćuczynienia za popełniony przez nich grzech, tj. za ich usprawiedliwianie (teodyceę) Boga i obwinianie Hioba (Hi 42,7-9).

[35] Sytuacja w istocie przypomina tę z „pierwszego szlaku" Abrahama (Rdz 12,1-7). Bezdzietny 75-letni Abraham i bezpłodna 65-letnia Sara otrzymali nakaz wyjścia do obcego kraju, „który Ja [=Bóg] ci ukażę" (12,1). Tam Bóg obiecuje Abrahamowi ziemię, chociaż była wówczas wciąż jeszcze zamieszkana przez Kanaanejczyków (12,6)! Abraham przyjmuje obietnicę z wdzięcznością i nie kieruje do Boga żadnych pytań (12,7). Zob. także powyżej przyp. 18.

Ponadto, co zaskakujące, Abraham nawet nie modlił się do Boga o odwołanie nakazu zabicia syna (chociaż miał wystarczająco dużo czasu, żeby to zrobić jeszcze tej samej nocy, a także później, podczas trzydniowej wędrówki na święte wzgórze w kraju Moria). Abraham z pewnością mógł pomodlić się do Boga i przeciwstawić surowy Boży nakaz ofiarowania Izaaka, obietnicom, jakie Bóg mu złożył, podobnie jak uczynił to później Jakub. Ten bowiem przeciwstawił potencjalne zgładzenie przez Ezawa siebie i swych potomków, otrzymanym od Boga obietnicom (Rdz 32,10-13). Mimo to Abraham, kierując się swą wiarą w Boga, gotowy jest spełnić natychmiast i bez pytania, niemoralny czyn zabicia własnego syna. Czy dał pierwszeństwo swej wierze religijnej (בין אדם למקום) przed swymi zasadami moralnymi (בין אדם לחבירו)? Czy Abraham także wystawia Boga na próbę, żeby sprawdzić, jak dalece będzie On egzekwował swą władzę nad swym wiernym czcicielem?

Narrator biblijny podkreśla ogólnie miłość Abrahama względem Izaaka (Rdz 22,2; zob. też wersety 7-9, gdzie słowo בני „mój syn", בנו „jego syn" powtarza się trzykrotnie). Jednak nie opisuje uczuć Abrahama bezpośrednio po otrzymaniu nakazu zabicia syna. Brak takiego opisu jest czymś niezwykłym, jeśli przypomnimy sobie inną sytuację, o wiele mniej krytyczną: kiedy Sara zażądała od Abrahama, aby wypędził Iszmaela i Hagar, „To powiedzenie Abraham uznał za bardzo złe – ze względu na swego syna" (Rdz 21,9-14, zwł. w. 11). Czy podobny opis jest w przypadku „związania" po prostu niemożliwy z powodu nadmiaru uczuć, jakie wchodzą tu w grę? A może Abraham całkowicie stłumił swą ludzką i ojcowską miłość i litość („jak się lituje ojciec nad synami", Ps 103,13), po to, by wypełnić Boży nakaz? Czy zachodził jakiś konflikt między miłością Abrahama do Boga a jego miłością do Izaaka, między posłuszeństwem wobec nakazu religijnego a przestrzeganiem wartości moralnej, zakazującej zabicia człowieka? W jaki sposób *on* mógł usprawiedliwić taką prośbę ze strony Boga?

Biblijny narrator nie przekazuje nam także, czy Abraham w sprawie Bożego nakazu zasięgał zdania Izaaka lub Sary, swej żony i matki kandydata do całopalnej ofiary, lub też kogokolwiek innego spośród najbliższej rodziny (np. Iszmaela i Eleazara). Brak choćby sugestii, czy Abraham zastanawiał się nad potencjalnie katastrofalnymi skutkami czynu dla swych najbliższych. Z opowiadania dowiadujemy się jedynie, że nagle, najwyraźniej w nocy, Abraham otrzymał nakaz, by wziąć swego syna i złożyć go w ofierze „na jednym z pagórków", który wskaże mu Bóg. Nie odmówił zamordowania swego niewinnego syna, przeciwnie, „nazajutrz rano" zabrał Izaaka (i dwóch swych ludzi) i wędrował trzy dni, by spełnić egoistyczny i okrutny nakaz Boga: zabicie własnego syna! Zacytujmy Pseudo-Filona: „Abraham nie spierał się, lecz wyruszył natychmiast" (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-2).

Ponieważ rabini nie stworzyli żadnego systematycznego studium „związania" (a, prawdę powiedziawszy, poza traktatem *Awot* żaden inny traktat nie zaj-

muje się w sposób systematyczny zagadnieniami etycznymi)[36], można stąd wysnuć mylny wniosek, że kwestie etyczne i humanistyczne po prostu przekraczały horyzonty rabinów. Tymczasem wnikliwa ocena różnych rozproszonych midraszy pokazuje, że rabini byli świadomi niektórych *pytań*. I tak, w *Genesis Rabba* 56,10 czytamy[37]:

> Rabbi Bibi Rabba rzekł w imieniu Rabbi Johanana: Przemówił do Niego: 'Władco wszechświata! Kiedy nakazałeś mi, „Weź twego syna jedynego" (Rdz 22,2), mogłem odpowiedzieć, „Wczoraj obiecałeś mi: „Od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo" (Rdz 21,12), a teraz mówisz mi: „tam złóż go w ofierze" (Rdz 22,2)? Lecz, Boże broń, *nie tak to rozstrzygnąłem*, ale *stłumiłem moje uczucia* litości, aby spełnić Twoją wolę. Może więc taka będzie Twoja wola, o Panie nasz Boże, że kiedy dzieci Izaaka będą przeżywać trudności, wspomnisz to związanie na ich korzyść i zlitujesz się nad nimi.

Zatem niektórzy rabini mają świadomość, że Abraham *nie walczył* z Bogiem, lecz *stłumił swe uczucia* i całkowicie panował nad swymi myślami. Podobnie jak Pseudo-Filon, nie kwestionowali natychmiastowego i ślepego posłuszeństwa Abrahama względem Boga. Nie mówią nic na temat tego, że Abraham nawet się nie modlił do Boga o odwołanie surowego nakazu. Wydaje się, iż rabini nie byli zainteresowani karceniem Abrahama, wręcz przeciwnie, pragnęli go zrozumieć, usprawiedliwić i chwalić jego postępowanie[38]. Czy takie stanowisko podaje w wątpliwość własne wartości etyczne rabinów? Wyjaśnienie stanowiska rabinów wymaga uwzględnienia kilku uwarunkowań:

(1) Rabini podzielają ogólny pogląd wyłaniający się z biblijnego przekazu, że Abraham był wystawiony na próbę i okazał się całkowicie wierny (Rdz 22,12). Dlatego też dostąpił *pochwały* i *nagrody* w postaci błogosławieństw za swą wierność, posłuszeństwo i nadzwyczajny czyn, jak to jest szczegółowo wymienione w Rdz 22,16-18: *Przysięgam na siebie, wyrocznia Pana, że 'ponieważ uczyniłeś to, a nie oszczędziłeś syna twego jedynego', będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swych nieprzyjaciół. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, 'dlatego że usłuchałeś mego rozkazu'*.

(2) Rabini zazwyczaj unikali krytykowania patriarchów, rzeczywistych założycieli narodu izraelskiego. Tendencja ta jest widoczna już znacznie wcześniej, począwszy od Księgi Kronik; kronikarz nie krytykuje głównych królów Izraela:

---

[36] Warto odnotować, że spośród 66 lub 63 Traktatów Miszny, tylko jeden – Traktat *Awot* (*[Etyka] Ojców*) – poświęcony jest kwestiom etycznym.

[37] Por. Talmud Jerozolimski, *Ta'anit* 2:4 ([65d]; ok. 400 n.e.).

[38] Tak właśnie był i jest odbierany Abraham w religiach abrahamicznych – judaizmie, chrześcijaństwie i islamie.

Dawida i Salomona. Pomija wręcz wszystkie niepochlebne opowieści o nich (np. 2Sm 11-12; 1Krl 11), jak też choćby najlżejsze napomknienia o czymś, co mogłoby zostać odczytane jako grzech lub niewłaściwe zachowanie z ich strony[39]. Ta cecha stała się normą klasycznej literatury rabinicznej (np. źródeł misznaickich, talmudycznych, midraszowych i targumicznych), niemal całej egzegezy żydowskiej czasów przednowożytnych i przeważającej większości liturgii żydowskiej[40]. Dopiero począwszy od VII w., łatwość, z jaką Abraham gotów był ofiarować swego syna, wzbudziła nieco zawoalowanej krytyki, która znalazła wyraz w niektórych *pijutim*[41].

(3) Najwyraźniej rabini byli zdania, że Abraham tak całkowicie ufał Bogu, iż wierzył, że Bóg jakoś ocali Izaaka i spełni swe obietnice. Być może ich pogląd zbliżony był do wyrażonego w innym dziele, stanowiącym część żydowskiego dziedzictwa literackiego, tj. w Liście do Hebrajczyków 11,17-19 (ok. 60-69 n.e.):

> Przez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo [Rdz 21,12]. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa].

Tekst biblijny nie zawiera, co prawda, żadnego wskazania na temat wiary lub niewiary Abrahama w zmartwychwstanie. Co więcej, powyższe źródło, List do Hebrajczyków, usiłuje dostrzec u Abrahama obecność idei zmartwychwstania, podobnej do wiary w zmartwychwstanie Jezusa[42]. Faktycznie bowiem religia żydowska w owym czasie znała już porównywalną ideę zmartwychwstania[43]. Rabini z pewnością znali też stwierdzenie z Rdz 18,14a: *Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana?*

(4) Czy rabini uważali „związanie" za akt *Kidusz HaSzem* (dosłownie: uświęcenie imienia Boga, faktycznie: męczeństwo)? Innymi słowy, spełniając akt „związania", Abraham był gotowy ofiarować swego syna, a w konsekwencji

---

[39] Zob. np. I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 40-42, 94, 140-149. Nehemiasz jednakże nawiązuje do wykroczenia popełnionego przez Salomona (Ne 13,26).

[40] Inny przykład: midrasz usprawiedliwia miłość Izaaka do Ezawa (*Pesiqta deRav Kahana* 32, 68), chociaż inne midrasze go krytykują, zob. Tanchuma [Buber] *Toledot* 8; midrasz do Psalmów *Szocher Tow* 7,6; Talmud Babiloński, *Megilla* 28a).

[41] Zob. S. Elizur, *Did Abraham Our Father Transgress by Binding of Isaac?*, w: *The Binding of Isaac for His Descendents: The Aqedah from an Israeli View*, red. I. Rosenson, B. Lau, Tel Aviv 2003, s. 215-223 (hebr.).

[42] Por. Rz 4,17 gdzie Paweł stwierdza, iż Abraham wierzył Bogu i że Bóg Abrahama „ożywia umarłych".

[43] Zob. np., Pwt 32,39; 1Sam 2,6; Ezek 37,1-14; Miszna, *Sanhedryn* 10,1. Drugie z *Osiemnastu/Dziewiętnastu Błogosławieństw* kończy się słowami: „Błogosławiony jesteś Boże, który wskrzeszasz umarłych".

swoje własne życie i przyszłość, aby wypełnić Boży nakaz. Tę perspektywę wydaje się wzmacniać legenda z midraszu *Rabba do Lamentacji* 1,50 (ok. 400-500 n.e.). Legenda opowiada o żydowskiej matce imieniem Miriam, córce Tanhuma (albo Nahuma)[44] i jej siedmiu synach, którzy zostali zabici przez Cezara, i porównuje jej czyn z czynem Abrahama z opowiadania o „związaniu". Po zabiciu sześciu jej synów za to, że wierni nakazom Tory, odmówili oddania pokłonu posągowi, Cezar chciał zabić i siódmego syna. Wtedy *matka przypadła do swego dziecka, objęła je i ucałowała. Rzekła mu: 'Mój synu, idź do patriarchy Abrahama i powiedz mu: »Tak powiedziała moja matka: Nie pysznij się [swą sprawiedliwością], mówiąc: Zbudowałem ołtarz i złożyłem w ofierze mego syna Izaaka. Spójrz, nasza matka* w *jednym dniu zbudowała siedem ołtarzy i złożyła siedmiu synów w ofierze. Twoja ofiara była tylko na próbę, ale moja była naprawdę«'*[45].

Wydaje się, że rabini, którzy podali tę legendę, uważają „związanie" za najwcześniejszy akt *Kidusz HaSzem*, udokumentowany w Biblii Hebrajskiej. Wcześniejszy aniżeli śmierć Nadaba i Abihu, synów Aarona (Kpł 10,1-3), których śmierć w Namiocie Spotkania mędrcy uważali za *Kidusz HaSzem*[46]. „Związanie" jest też z pewnością dużo wcześniejsze od opowiadań o męczeństwie z Księgi Daniela[47]. Czytamy tam o Ananiaszu, Miszaelu i Azariaszu, którzy odmówili oddania czci bałwanowi, tj. złotemu posągowi wzniesionemu przez króla i wole-

---

[44] Prawdopodobnie nie było to imię „Nahtum", jak pojawia się w tekstach drukowanych.

[45] Paralelna opowieść znajduje się w 2Mch 7,1-42 (ok. 143 p.n.e.; odnośnie do tej daty, zob. D.R. Schwartz, *The Second Book of Maccabees: Introduction, Hebrew Translation, and Commentary,* Jeruzalem 2004, 16-19; hebr.) i w Talmudzie Babilońskim, *Gittin* 57b. Te paralelne teksty nie podają imienia kobiety. W tradycji późnożydowskiej, owa matka nosi imię „Hannah". Co do pochodzenia opowiadania, prawdopodobnym kontekstem historycznym są prześladowania za Antiocha IV (Epifanesa), następnie powstanie narracji przesunięto na czas zakazu wydanego przez Hadriana, zob. Spiegel, *From the Aqedah Legends*, s. 476-477. W Antiochii wzniesiono kaplicę dla matki i jej siedmiu synów, która później była także otaczana czcią przez chrześcijan; zob. Y. Guttmann, *The Mother and Her Seven Sons*, w: *Studies in Jewish Hellenism: Festschrift Yochanan Levi*, red. M. Schwabe, Y. Guttmann, Jerusalem 1949), s. 36-37 (hebr.). Analiza tekstów i materiałów z wschodniego obszaru śródziemnomorskiego i północno-zachodniej Europy, związanych z męczennikami machabejskimi: zob. D. Joslyn-Siematokski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009.

[46] Zob. *Leviticus Rabba* 12,2; Talmud Babiloński, *Zewachim* 115b; midrasz Safra, *Szemini* 36; zob. także D. Flusser, S. Safrai, *Nadab and Abihu in Midrash and Philo*, w: D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature*, red. S. Ruzer Jerusalem 2002, s. 278-283 (hebr.).

[47] O *Kidusz HaSzem* w literaturze tannaickiej w ogólnym zarysie, zob. S. Safrai, *Martyrdom in the Teaching of the Tannaim*, w: *Sjaloom: Ter nagedachtenis van Mgr. Dr. A.C. Ramselaar*, red. T.C. de Kruijf and H. van der Sandt, Arnhem 1983, s. 145-164. Odnośnie do pojęcia *Kidusz HaSzem* w okresie Drugiej Świątyni i w chrześcijaństwie, zob. D. Flusser, „*Kiddush Hashem* in the Second Temple Period and in Early Christianity", *Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature*, s. 238-245 (hebr.).

li być wrzuceni do ognistego pieca (Dn 3)[48]. Sam Daniel wolał zachować przykazanie Boże, chociaż został z tego powodu wrzucony do jaskini lwa (Dn 6)[49]. Jak zobaczymy poniżej, taki pogląd na związanie Izaaka rozwinął się znacząco w średniowieczu.

Podsumowując, rabini uważają milczenie Abrahama za oznakę szlachetności. Podziwiają panowanie Abrahama nad swą ojcowską miłością i miłosierdziem, po to, by spełnić Boży nakaz. Przedstawiają jego postać jako wzór najwyższego zaufania i wiary w Boga, najdoskonalszy wyraz bezwarunkowej czci i posłuszeństwa wobec Niego. Abraham stał się więc „ojcem wierzących", albo, by posłużyć się określeniem ukutym przez duńskiego filozofa, Sørena A. Kierkegaarda (1813-1855), „rycerzem wiary"[50]. Ten rys Abrahama jest jego głównym wyróżnikiem dla kolejnych pokoleń i wieczną zasługą dla Izraela (zob. Ne 9,7-8; Syr 44,19-21 [ok. 200-180 p.n.e.]; 1Mch 2,51-52 [ok. 130-100 p.n.e.]; Księga Jubileuszów 17,17-18; 19,2-3.8 [dziesięć prób]; Miszna *Awot* 5,3; *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 [ok. 640-900 n.e.])[51].

---

[48] Czyny Ananiasza, Miszaela i Azariasza uważane były przez rabinów za akt *Kidusz HaSzem*, zob. Sifra, *Aharei Mot* 13 (86b). Jednak istnieją też inne źródła rabiniczne (np. Talmud Babiloński, *Pesachim* 53b; Talmud Jerozolimski, *Berachot* rozdz. 9), które rozwijają refleksję, że *Kidusz HaSzem* wydarza się dzięki cudowi zdziałanemu na rzecz tych trzech sprawiedliwych mężów, a nie przez ofiarę ich życia (zob. Safrai, *Martyrdom in the Teaching of the Tannaim*, s. 147-149). W każdym razie, midrasz *Rabba do Lamentacji* 1,50 jest jednym z najbardziej jednoznacznych tekstów rabinicznych mówiących o męczeństwie (chociaż bez użycia terminu *Kidusz HaSzem*), ponoszonym by uniknąć przekroczenia nakazu Tory. Dalsze przykłady: zob. Talmud Jerozolimski, *Sanhedryn* 3,2 (1b); Talmud Babiloński, *Berachot* 61b; *Sanhedryn* 74a (zobacz także omówienie w: Safrai, tamże, s. 155-161).

[49] Historyczny kontekst obu opowiadań to także okres prześladowań za czasów Antiocha IV (Epifanesa), tuż przed powstaniem Machabeuszy w 166 p.n.e.

[50] S.A. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 23-55.

[51] Mówiąc ogólnie, chrześcijaństwo ujmuje „związanie" jako prototyp i aluzję do ukrzyżowania Jezusa. Podobnie jak żydowska egzegeza rabiniczna, reprezentuje pozytywne podejście do Abrahama (zob. np. D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, „Beiträge zur historischen Theologie" 12, Tübingen 1950). Tym niemniej, podejście rabinów do Abrahama i „związania" ostrej krytyce poddał Hegesippus (ok. 370-375 n.e.; imię to jest prawdopodobnie zniekształconą formą *Iosippus*, co z kolei jest spotykaną w wielu manuskryptach pisownią imienia *Josephus*. Aby odróżnić tego Hegesippusa od wspomnianego przez Euzebiusza pisarza Hegezypa z II w., niektórzy wolą nazywać go „Pseudo-Hegesippus"). Napisane po łacinie dzieło Hegesippusa, które przetrwało w średniowiecznych manuskryptach pod tytułem *O zniszczeniu Miasta Jeruzalem historia* (*De excidio urbis Hierosolymitanae Historiae*), jest zasadniczo wolnym chrześcijańskim tłumaczeniem *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza. Od czasu do czasu tłumacz wplata w dzieło swoje własne uwagi. I tak, w księdze 5, paragraf 41,2, pisze on:

> „Skoro samego Abrahama, którego oni [= Żydzi, I.K.] nazywają ojcem i dawcą nauczania oraz pierwszym człowiekiem oddającym cześć w tej formie, szczególnie przyzywają wyznając wiarę, ponieważ uważał on, iż nie powinien oszczędzić swego syna i przyprowadził go do ołtarzy jako ofiarę, i nie wahał się złożyć go w ofierze. Nie potępiam jego oddania, ale podaję w wątpliwość jego pobożność… Cóż to za lud, który zabicie człowieka uważa za czyn religij-

3. „Związanie" i co wydarzyło się potem

Po „związaniu", Abraham nie otrzymuje już żadnego bezpośredniego objawienia od Boga, ani też sam nie nawiązuje z Bogiem kontaktu w pozostałych opowiadaniach w Księdze Rodzaju. Co więcej, Bóg, który nakazał Abrahamowi złożenie w ofierze swego umiłowanego syna, później nie pojawił się sam, aby powstrzymać Abrahama przed ofiarowaniem Izaaka, ale wysłał swego anioła (Rdz 22,11). Czy te zdarzenia wskazują na zerwanie więzi między Bogiem i Abrahamem, gdyż każdy z nich żałuje aktu „związania"? Czy Bóg żałował wystawienia swego wiernego czciciela na okrutną próbę? Czy Abraham miał Bogu za złe tę bezlitosną próbę? Rabini nie zajmują się tą kwestią. Nam natomiast przypominają się słowa Kierkegaarda o tym, co „związanie" (przypuszczalnie) uczyniło Abrahamowi: „Od tego dnia począwszy Abraham się zestarzał i nie mógł zapomnieć, czego Bóg żądał od niego. Izaak rósł jak przedtem, ale oko Abrahama pociemniało i nie oglądał on już żadnej radości"[52].

II. CZY BÓG WYSTAWIŁ IZAAKA NA PRÓBĘ?

Według opowiadania o „związaniu" w Biblii Hebrajskiej, Abraham używa w odniesieniu do Izaaka określenia נער (Rdz 22,5). Tego samego terminu używa także anioł Pana (tamże, 12). Termin נער pojawia się także w Rdz 21,12, 17-20 jako paralela do słowa ילד „dziecko, mały chłopiec" (tamże, wersety 14,15). Mały chłopiec Samuel, który niedawno został odstawiony od piersi matki i potrafił już sam zadbać o siebie w podstawowych sprawach, nazwany jest נער (1Sm 1,23-27; zob. także 2,11.21.26; 3,1.8). Zatem, można odnieść wrażenie, że Izaak był młodym chłopcem, kiedy wędrował ze swym ojcem do kraju Moria. I chociaż trudno powiedzieć dokładnie, w jakim wieku był wtedy Izaak[53], był już wystarczająco duży, by nieść drwa potrzebne do złożenia jednej ofiary całopalnej i dojść pieszo na górę (Rdz 22,6).

---

ny, a zamordowanie członka rodziny za złożenie ofiary? Jakiż Bóg może tego wymagać, i cóż to za kapłan, który jest w stanie to spełnić [*Qualis ista gens, quae religioni tribuat hominis necem et sacrificium putet esse paricidium*?]"

Zob. *Hegesippi qui dicitur historiae libri V* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 66.1, red. V. Ussani, Wiedeń i Lipsk 1932), s. 387.

[52] Zob. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 11.

[53] Flawiusz twierdzi, że w czasie „związania" Izaak miał 25 lat, a Abraham 125 (*Antiquitates Judaicae* 1.227). Natomiast w oparciu o niektóre wersety z Księgi Jubileuszów, Rösch utrzymuje, że Izaak miał wówczas 21 lat, a Abraham 121, zaś na podstawie tego samego źródła, Nestle dochodzi do wniosku, że Izaak miał 15 lat, a Abraham 115 i twierdzi, że liczba „25" u Flawiusza jest błędnym zapisem liczby „15", zob. E. Nestle, *Miscellaneous: 13. Wie alt war Isaak bei der Opferung?*, ZAW 26 (1906), s. 281-282 (Rösch jest cytowany przez Nestle, tamże, s. 292). Jednakże wszystkie te (i inne) spekulacje nie znajdują oparcia w tekście *Biblii Hebrajskiej*.

Biblijne opowiadanie mówi jednak, że Abraham miał 100 lat, Sara zaś 90 lat, kiedy urodził się Izaak (Rdz 17,17; 21,5). Dowiadujemy się też, że Sara umarła w wieku 127 lat (Rdz 23,1). Z bliskiego sąsiedztwa opowiadań o „związaniu" (Rdz 22) i śmierci Sary (Rdz 23), rabini wyprowadzają wniosek, że to drugie wydarzenie zostało spowodowane przez pierwsze (zob. niżej §5). Zatem, kiedy Abraham wziął Izaaka do kraju Moria, miał 137 lat, Izaak zaś 37 lat (*Genesis Rabba* 56,8)[54].

Słowa otwierające narrację o „związaniu" brzmią: *Bóg wystawił A b r a h a m a na próbę*. Ale czy próba Abrahama nie jest też próbą Izaaka? Czy Izaak znał powód podróży do kraju Moria? Czy Abraham mógł ukryć przed nim ostateczny cel, ku któremu zmierzała podróż? Mówiąc ogólnie, przekaz biblijny zasadniczo przedstawia Izaaka jako postać bierną, szczególnie w opowiadaniu o „związaniu". Jedyny dialog, jaki nawiązuje się między ojcem i synem (Rdz 22,6b-8b) to pytanie Izaaka: „Oto ogień i drwa, a gdzież jest jagnię na całopalenie?" i odpowiedź Abrahama: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój", w której nie wyjawia on swego prawdziwego zamiaru. Jak zareagował Izaak, kiedy Abraham położył go związanego na drwach na ołtarzu, obok przygotowany był ogień, a ręka trzymająca nóż zbliżała się do jego szyi? Czy Izaak dobrowolnie spełniał polecenia swego ojca, czy stawiał mu opór? Czy wiekowy Abraham rzeczywiście mógł narzucić swą wolę trzydziestosiedmioletniemu mężczyźnie (wg rabinów)?

Niektórzy rabini uważają „związanie" za próbę nie tylko dla Abrahama, ale i Izaaka. Izaak poddany był próbie na równi ze swym ojcem i przeszedł ją pomyślnie[55], ponieważ wiedział, że ojciec prowadzi go na śmierć, a mimo to poszedł z nim dobrowolnie i był mu posłuszny. Taki właśnie jest sens powtarzającego się zwrotu „i obaj szli dalej" (Rdz 22,6b, 8b)[56]: to znaczy, obaj wiedzieli dokąd i w jakim celu wędrują (np. *Rabba do Lamentacji*, *Petichta* 24)[57]. Pogląd ten dobitnie wyrażony jest w *Genesis Rabba* 56,4:

> [Zły anioł] Samael podszedł do Izaaka i rzekł mu: „Synu nieszczęsnej matki! On idzie ciebie zabić!" „Przyjmuję mój los", ten [= Izaak] odrzekł.

Bardziej szczegółowa legenda pojawia się w *Genesis Rabba* 56,8[58]:

---

[54] Por. *Seder Olam Rabba* 1: „Kiedy Izaak był związany na ołtarzu, miał 37 lat". Zob. także Targum Pseudo-Jonatana do Rdz 22,1.

[55] Zatem, „związanie" jest wieczną zasługą Abrahama *i Izaaka* dla ich potomków. Zob. np. Talmud Jerozolimski, *Ta'anit* 2,1 (8a) i omówienie w niniejszym artykule, poniżej, §6.

[56] Z literackiego punktu widzenia (czego rabini albo nie byli świadomi, albo ich to po prostu nie interesowało), struktura dialogu oparta jest na inkluzji: וילכו שניהם יחדו… וילכו שניהם יחדו „i obaj szli dalej… i obaj szli dalej" (Rdz 22,6b, 8b). Omówienie tej figury literackiej i jej funkcji w literaturze biblijnej w: Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 295-325.

[57] Zob. także komentarz Rasziego do Rdz 22,8, i *Jalkut Szimoni* 247,101 (ok. 1200-1300).

[58] Zob. także midrasz *Hagadol* do Rdz 22,3; Targum Pseudo-Jonatana i Targum Neofiti do tegoż wersetu.

Rabbi Izaak rzekł: Kiedy Abraham chciał złożyć w ofierze swego syna Izaaka, ten powiedział do niego: „Ojcze, jestem młody i boję się, że moje ciało może zadrżeć z obawy przed nożem, i ulitujesz się nade mną, przez co zabicie mnie może nie być właściwe i nie będzie się liczyć jako prawdziwa ofiara; przeto *zwiąż mnie bardzo mocno*". Niezwłocznie związał Izaaka. Czy można związać trzydziestosiedmioletniego mężczyznę? Tylko za jego zgodą!

O dobrowolnej zgodzie Izaaka, by być złożonym w ofierze zaświadcza już Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 1.232), Pseudo-Filon (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,1-3) oraz 4Mch 7,13-14 (między I a początkiem II w. n.e.)[59]. To oznacza, że korzenie omawianego ujęcia są o wiele wcześniejsze od czasu redakcji powyższych źródeł midraszowych. Wydaje się, że odzwierciedlona w tych źródłach chętna gotowość Izaaka na śmierć, by spełnić nakaz Boga, została wyrażona w nawiązaniu do koncepcji *Kidusz HaSzem*. Koncepcja ta jest głęboko zakorzeniona w judaizmie Drugiej Świątyni i rabinicznym, a później również w jego religii-córce, tj. chrześcijaństwie[60].

III. CO NAPRAWDĘ WYDARZYŁO SIĘ NA GÓRZE?

Źródła rabiniczne reprezentują trzy stanowiska odnośnie do pytania o to, co naprawdę wydarzyło się na górze w kraju Moria:

1. Izaak nie został zraniony

Według opowieści biblijnej, chociaż Izaak był już związany na ołtarzu, w ostatniej chwili Anioł Pański zawołał na Abrahama z nieba i powiedział: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu *nic* złego!" (Rdz 22,11-12). Zatem, Izaak nie został zabity, ani w żaden sposób zraniony, przynajmniej nie fizycznie. Obrazową interpretację biblijnego tekstu odnajdujemy w *Genesis Rabba* 56,7:

I rzekł On: „Nie podnoś ręki na chłopca" – a gdzie był nóż? Trzy łzy aniołów służby upadły nań i go stopiły. On [= Abraham] rzekł Mu: „Uduszę go [= Izaaka]". Rzekł mu: „Nie podnoś ręki na chłopca". On [= Abraham] rzekł Mu: „Utoczmy z niego kroplę krwi". Rzekł mu: „Nie czyń mu nic [מאומה]; nie czyń w nim żadnej skazy [מומה]".

Bardziej brutalna charakterystyka Abrahama pojawia się w midraszu *Hagadol* (ok. 1300-1400 n.e.) do Rdz 22,12:

„Nie podnoś ręki na chłopca" – Abraham powiedział do Świętego Jedynego, niech będzie błogosławiony: „Panie Niebios, czy mam go udusić i związać jako ofiarę ca-

[59] Szczegółowe omówienie tych źródeł podaje Huizenga, *Obedience unto Death: The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah*. s. 511-515.

[60] Zob. także wyżej, §2, oraz odniesienia do cytowanych tam opracowań Flussera i Safrai.

łopalną przed Tobą?" Rzekł mu: „Nie czyń mu nic!" – „Czy mam go dla Ciebie poćwiartować?", rzekł mu: „Nie czyń mu nic!"[61]

Pomimo oczywistego poglądu przedstawionego w Piśmie i zgodnej z nim interpretacji rabinów, byli też i tacy, którzy podążali ku skrajnościom: niektórzy utrzymują, że Izaak został zraniony i krwawił, inni mówią nawet o śmierci i zmartwychwstaniu Izaaka. Poglądy te wyraziły się na różne sposoby w źródłach halachicznych i hagadycznych.

2. Izaak został zraniony i krwawił

Tannaicki (= mędrcy misznaiccy) – midrasz halachiczny, *Mechilta de Rabbi Iszmael* (*Paraszat Bo* 7 [// *Paraszat Bo* 11], na Wj 12,13; II w. n.e.) mówi o „krwi związania Izaaka":

„Gdy *ujrzę* krew" (Wj 12,13) – ujrzę krew związania Izaaka, jak jest powiedziane: „I dał Abraham miejscu temu nazwę '*Pan widzi*'" (Rdz 22,14), i dalej powiedziane jest: „Lecz gdy ten [= anioł] dokonywał zniszczenia [=Jerozolimy], wejrzał Pan i ulitował się nad nieszczęściem" (1Krn 21,15). Co ujrzał Pan? *Krew związania Izaaka*....

Czy *krew związania Izaaka* oznacza własną krew Izaaka, czy odnosi się do „krwi barana, *jak gdyby* była krwią samego Izaaka"? Także i w tej kwestii źródła rabiniczne są podzielone: z jednej strony, w *Genesis Rabba* 56,9 przedstawiona jest opinia, że to *nie* była krew Izaaka:

Rabbi Juda rzekł w imieniu rabbiego Benajasza: rzekł on przed Nim: Panie wszystkich światów, wejrzyj na krew tego barana, *jak gdyby* była krwią Izaaka mojego syna, na części ofiarne tego barana, *jak gdyby* były częściami ofiarnymi mego syna Izaaka – tak jak się nauczyliśmy: „Spójrz, to jest zamiast tego, to jest w zamian za to; patrz, to jest w zastępstwie za to. Spójrz, to jest (ważna) zamiana…."

Pogląd, że krew i mięso barana liczą się tak, jak gdyby były Izaaka, został szczegółowo wyłożony w *Rabba do Księgi Liczb* 17,2 (ok. 1100-1200 n.e.):

---

[61] Zob. *Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, red. M. Margoliot, Jerusalem 1947, s. 355 (hebrajski; tłum. ang. I.K.). Co ciekawe, *Genesis Rabba* tworzy antytetyczny obraz między reakcją aniołów, których łzy dotarły aż na ziemię (nt. płaczu aniołów zob. także *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31), a brakiem ojcowskiego współczucia ze strony Abrahama. Nawet kiedy Bóg cofa swój nakaz, Abraham nadal obstaje przy dokonaniu ofiarowania, a przynajmniej zranieniu swego syna. Czy rabini krytykują, czy też chwalą Abrahama za bycie tak nieugiętym wyznawcą? Opierając się na ogólnej tendencji źródeł rabinicznych, można wysnuć wniosek, iż intencją rabinów jest pochwała Abrahama. W odróżnieniu od tych źródeł, *Genesis Rabba* 56,8 próbuje złagodzić to wrażenie i mówi o ojcowskim współczuciu Abrahama w chwili dokonywania ofiary: „Wyciągnął swą rękę, by ująć nóż, podczas gdy z oczu płynęły mu łzy, a łzy te, powodowane ojcowskim współczuciem, wpadały w oczy Izaaka". Mimo to „Serce jego odczuwało jednak radość z posłuszeństwa wobec woli swego Stwórcy".

„Abraham wziął go i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna"; skoro powiedziane jest: „wziął barana i złożył go w ofierze całopalnej" – czy potrzeba mówić coś więcej? Jaki cel mają więc dodane słowa „zamiast swego syna"? Abraham rzekł: „Władco światów! Uznaj ten czyn, jak gdyby było to pokropienie krwią Izaaka przed Tobą!" Wziął barana i zdarł z niego skórę, mówiąc: „O uznaj ten czyn, jak gdybym zdarł skórę z Izaaka przed Tobą". Wziął barana i wysuszył jego krew solą, mówiąc: „O uznaj ten czyn, jak gdyby krew Izaaka była wysuszona przed Tobą". Spalił barana i powiedział: „O uznaj ten czyn, jak gdyby popioły Izaaka były usypane na ołtarzu"[62].

Z drugiej strony, niektórzy rabini są zdania, że była to krew *samego Izaaka*, jak czytamy w midraszu halachicznym, *Mechilta de Rabbi Szymon bar Jochaj*, *Wajera* 6,2[63]:

Rabbi Joszua rzekł, „i Bóg przemówił do Mojżesza" – Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, rzekł do Mojżesza: Dochowuję wiary i wypłacę nagrodę *Izaaka, syna Abrahama, z którego wypłynęło ćwierć (miary) krwi na ołtarz*, i rzekłem do Niego, „Mocą Twojego ramienia oszczędź na śmierć skazanych" (Ps 79,11). A teraz, patrz, przysięga na wierność jest nieodwołalna….

Podobnie wyrażone jest to w midraszu hagadycznym, Tanchuma, *Wajera* 23:

On [= Abraham] uniósł nóż, by ugodzić go [Izaaka], aż nie wypłynie z niego *jedna czwarta jego krwi.* I przyszedł szatan, i uderzył rękę Abrahama, tak że nóż wypadł mu z ręki. A kiedy wyciągnął rękę, by podnieść nóż, rozległ się głos z niebios i rzekł do niego: „Nie podnoś ręki na chłopca" (Rdz 22,12); i gdyby tego nie uczynił, on [Izaak] byłby już zabity.

Ten midrasz także interpretuje werset: „Nie podnoś *ręki* na chłopca" i odpowiada na pytanie: „gdzie był nóż?". Jednak odpowiedź, jakiej udziela, prowadzi w innym kierunku niż *Genesis Rabba* 56,7, wspomniana wyżej: Abraham czuł się bezwzględnie zobowiązany wypełnić Boży nakaz ofiarowania Izaaka. Spowodował nawet, że Izaak krwawił i zabiłby go, gdyby szatan (!) i głos z nieba nie interweniowali i nie powstrzymali go. Tak więc rabini starają się wykazać całkowitą i bezkompromisową wierność i posłuszeństwo Abrahama względem Boga.

Z kolei kilka źródeł chrześcijańskich mówi o krwi Jezusa, którą „przelał w ofierze swej śmierci na krzyżu" (Rz 3,25; J 19,34; Hbr 9,14; 10,19): krew Chrystusa sprowadza odkupienie od grzechów i śmierci dla całej ludzkości (Ef 1,7; Hbr 9,12; 1P 1,19; 1J 1,7; Ap 1,5), usprawiedliwia ludzi przed Bogiem (Rz 5,9), uświęca ich, nabywa ich jako lud święty dla Pana (Hbr 13,12; Dz 20,28; Ap 5,9), ustanawia nowe przymierze między Bogiem i ludźmi (Mt 26,28 i teksty paralelne; 1Kor

---

[62] Por. *Kohelet Rabba* 9,7, 1; *Pesikta Rabbati* 40; Tanchuma (Buber), *Szalach* 14.

[63] *Mekhilta D'rabbi Sim'on b. Jochai*, red. J.N. Epstein, E.Z. Melammed, Jerusalem n.d., p. 4.

11,25; Hbr 10,29; 13,20)[64]. Czy krew Izaaka służy za żydowski odpowiednik krwi Jezusa, która jest ważnym wątkiem w Nowym Testamencie i późniejszej myśli chrześcijańskiej? Davies i Chilton odpowiadają na to pytanie twierdząco[65]. Jednakże, rozsądek nakazuje nam raczej przyjąć stanowisko Haywarda, który w oparciu o gruntowne badanie dochodzi do wniosku, iż geneza „krwi („związania") Izaaka nie ma żadnych odniesień do chrześcijaństwa"[66]. Prawdę mówiąc, żaden z wymienionych dotąd tekstów rabinicznych nie „wymaga hipotezy, że wywodzi się lub rozwinął z myśli o chrześcijaństwie; przeciwnie, ich sens doskonale wpisuje się w całkowicie żydowski kontekst religijny i teologiczny"[67], jak już zostało to wykazane w odniesieniu do Tanchuma, *Wajera* 23.

3. Izaak umarł i został wskrzeszony

Opowiadanie biblijne kończy się słowami: „*Abraham wrócił* [וישב אברהם] do swych sług i wyruszywszy razem z nimi w drogę, poszedł do Beer-Szeby" (Rdz 22,19a). Słowo וישב, w liczbie pojedynczej, odnosi się do głównej postaci opowiadania, czyli Abrahama, lecz wskazuje także na Izaaka, który mu towarzyszył (Rdz 22,3.6-8)[68]. Jednakże niektórzy rabini dziwią się liczbie pojedynczej czasownika i pytają: gdzie jest Izaak, czy wrócił ze swym ojcem? Zasadność tego pytania dodatkowo wzmacnia fakt, że Izaak nie jest wymieniony w następnym rozdziale (Rdz 23), opowiadającym o żalu i pogrzebie jego matki. I tak, *Genesis Rabba* 56,11 podaje:

> 'Abraham wrócił do swych sług' – A gdzie był Izaak? Rabbi Berekiasz rzekł w imieniu Rabinów: Wysłał go do Szema, aby studiował Torę…[69] Rabbi Jose ben Rabbi Hanina rzekł: Wysłał go [do domu] w nocy, z obawy przed [złym] okiem[70].

Istnieje także bardzo niezwykły pogląd rabiniczny, który mówi o całkowitej śmierci Izaaka i jego zmartwychwstaniu. Pogląd ten wyraża się na wiele sposobów. *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 i midrasz *Hagadol* do Rdz 22,12 mówią o śmierci Izaaka z powodu okropnego strachu:

---

[64] Zob. C.T.R. Hayward, *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity*, „Catholic Biblical Quarterly" 52 (1990), s. 292-306 zwł. 294.

[65] Zob. P.R. Davies, B.D. Chilton, „The *Aqedah*: A Revised Tradition History," *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), s. 514-546 zwł. 539.

[66] Zob. C.T.R. Hayward, „The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity", s. 295.

[67] Hayward, „The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity," s. 299.

[68] Por. np. komentarz Rabbiego Abrahama ibn Ezry do Rdz 22,19. W Biblii Hebrajskiej istnieje wiele przykładów użycia liczby pojedynczej, kiedy w rzeczywistym zamierzeniu jest to liczba mnoga (np. Pwt 4,9-10.19.21.25; 22,15a; 2Sm 6,2).

[69] Por. Targum Pseudo-Jonatana do Rdz 22,19, „Aniołowie przenieśli Izaaka do Beit Midrasz, do Wielkiego Szema, aby studiował Torę, i przebywał tam przez trzy lata".

[70] Inne rozwiązania sugerowane przez rabinów: zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends", s. 471-473, oraz przywołane tam odniesienia literaturowe i źródła.

> Rabbi Eliezer rzecze[71]: kiedy miecz dotknął szyi Izaaka, jego dusza go opuściła (tzn. umarł). Gdy Święty Jedyny, niech będzie błogosławiony, przemówił spomiędzy dwóch Cherubinów i rzekł: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego", jego dusza powróciła do jego ciała, i stanął na nogi…"[72].

Inne źródła mówią, iż Izaak został fizycznie zabity, spalony, a następnie wskrzeszony z popiołów:

> „Lecz gdy ten [= Anioł] dokonywał zniszczenia [= Jerozolimy], wejrzał Pan i ulitował się" (1 Krn 21,15). Cóż On ujrzał? Raw rzekł: Ujrzał On Jakuba, naszego przodka, jak jest napisane, „Ujrzawszy ich, (Jakub) rzekł" (Rdz 32,3). Samuel rzekł: *Ujrzał On popioły Izaaka*, jak jest powiedziane, „Bóg upatrzy sobie jagnię" (Rdz 22,8)" (Talmud Babiloński, *Berakot* 62b).

Pogląd Samuela podtrzymał też amoraita (= mędrzec talmudyczny), Rabbi Icchak Nafcha w Talmudzie Babilońskim (*Zewachim* 62a)[73], a ponadto też Targum Ksiąg Kronik do 1Krn 21,15 (ok. VIII w. n.e.):

> „I posłał Bóg Anioła do Jerozolimy, aby ją wyniszczyć" (1Krn 21,15). Jednak zanim [mógł dokonać] zniszczenia, On [= Bóg] zauważył *popioły związania Izaaka*, które były u podstawy ołtarza. Wtedy wspomniał na swe przymierze z Abrahamem, jakie zawarł z nim na Górze Oddawania Czci Bogu [= Góra Moria] ….[74]

I ponownie możemy zapytać, czy „popioły Izaaka" / „związania" Izaaka oznaczają w tych źródłach popioły *samego Izaaka*, czy też określenie to odnosi się do popiołów *barana Izaaka*, tj. barana, którego Abraham ofiarował *zamiast* swego syna, jak rozumieją to inne źródła rabiniczne (np. *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31)? Midrasz *Hagadol* do Rdz 22,13 próbuje złagodzić ostrze tego poglądu i mówi, iż ofiarowany baran był przewodnikiem Abrahamowego stada i nosił imię „Izaak". Tak więc Bóg powiedział: niech „Izaak" (baran) podejdzie zamiast „Izaaka" (syna Abrahama). Zatem „popioły Izaaka" oznaczają ni mniej, ni więcej, tylko popioły barana o imieniu „Izaak", które uważane są za tożsame z osobą samego Izaaka. Inna sugestia – o wiele mniej legendarna – pojawia się w Talmudzie Jerozolimskim (*Ta'anit* 2,1 [8a]). Tutaj rabini dyskutują nie o prawdziwych „popiołach Izaaka", lecz o „popiołach Izaaka *jak gdyby* (כאילו) były usypane na ołtarzu". Popioły nie znajdowały się tam w rzeczywistości, ale należy je sobie wyobrazić.

---

[71] W *Pirkei de Rabbi Eliezer* 31 ta wypowiedź przypisana jest Rabbiemu Judzie.

[72] Margoliot, *Midrash Hagadol on the Five Books of Torah*, s. 355 (tłum. I.K.). Różne wersje tej legendy i inne podobne oraz jej związek z błogosławieństwem *tehijat hametim* w codziennej modlitwie omawia Spiegel, „From the *Aqedah* Legends", s. 483-485.

[73] Zob. także Talmud Babiloński, *Ta'anit* 16a.

[74] Cytowane tu tłumaczenie za francuskim wydaniem: R. Le Déaut, S. Robert, *Targum des Chroniques* (*cod. Vat. Urb. Ebr. 1*), (AnBib 51; Rome 1971), t. 1, s. 86-87. Tekst aramejski zob. tamże, t. 2, s. 128.

Chociaż legenda o śmierci Izaaka i jego wskrzeszeniu z popiołów tkwi korzeniami w midraszach amoryckich, została rozwinięta i przeżywała okres rozkwitu w średniowieczu[75]. Według tych legend, Izaak nie powrócił z góry ze swym ojcem (Rdz 22,19a), lecz umarł, a następnie został wskrzeszony z popiołów i wysłany do Ogrodu Eden na *trzy* lata, aby wyleczyć się z ran „związania", aż do czasu swego ślubu z Rebeką w wieku 40 lat (Rdz 25,19)[76]. Jak wykazał Shalom Spiegel, legendy te rozwinęły się szczególnie w Nadrenii w Niemczech. Ich podłożem historycznym były masowe zabójstwa i samobójstwa społeczności żydowskich w pogromach dokonanych przez krzyżowców w 1096 roku[77]. Legendy miały na celu pokazanie, że śmierć za wierność Jedynemu Bogu ponoszono już w czasach patriarchów, i że wiara w zmartwychwstanie umarłych pochodzi z Tory, a zmartwychwstanie Izaaka jest tylko tego przykładem. Innymi słowy, Żydzi nadreńscy, którzy woleli umrzeć, niż wyrzec się własnej religii, i pozostali wierni Bożym przykazaniom, uważali swą śmierć za nowe „związanie" Izaaka. Ufali, że jest nadzieja na życie po tych okropnych masakrach! Każdy, kto umiera za to, że jest Żydem, za wierność Bogu Izraela i Jego przykazaniom, będzie wskrzeszony z martwych, nawet z popiołów.

IV. GDZIE BYŁA SARA?

W biblijnej opowieści o „związaniu" Izaaka zupełnie nieobecna jest jedna z kluczowych postaci: Sara, matka Izaaka i żona Abrahama, a więc, mówiąc przenośnie, pominięty został całkowicie jeden bok trójkąta! Czy ona nie ma już nic do powiedzenia po urodzeniu Izaaka? Czy ktokolwiek zasięgał jej opinii na temat tego, co ma się wydarzyć z jej jedynym synem? Wszak biblijny narrator informuje nas, że Bóg przemówił tylko do Abrahama (Rdz 22,1-2). Ale czy Abraham powiedział Sarze o Bożym nakazie? Jak wytłumaczył swoją i Izaaka długą nieobecność w domu? Midrasz Tanchuma (Buber; *Wajera* 22; por. Midrasz *Hagadol* do Rdz 22,3) próbuje wypełnić tę lukę:

> Ona [Sara] przygotowywała mu posiłek.
> On [Abraham] rzekł jej: Znałem Wszechmogącego odkąd miałem trzy lata; jednakże ten młodzieniec [= Izaak] wyrósł, lecz nie otrzymał wykształcenia.
> Daleko stąd jest miejsce, gdzie kształcą młodzieńców.
> Zabiorę go tam i wykształcę.
> Odrzekła: Idźcie w pokoju!

---

[75] Nt. legendy o popiołach Izaaka, zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends," s. 483-497.

[76] Szczegóły w: S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends," s. 482-497.

[77] Zob. S. Spiegel, „From the *Aqedah* Legends," s. 477-547; a ostatnio E. Chen, *The Biding of Isaac: Mystical and Philosophical Interpretation of the Bible*, s. 17-31.

Po „związaniu" Izaaka (Rdz 22), pierwszy raz słyszymy o Sarze w następnym rozdziale (Rdz 23) w związku z jej śmiercią i pogrzebem. Rabini wnioskują stąd, że jej śmierć spowodowana została wydarzeniem „zawiązania":

> Gdyż Izaak wrócił do swej matki, a ona rzekła mu: „Gdzie byłeś, mój synu?" Rzekł jej: „Mój ojciec poprowadził mnie na górę i w dół z góry, zbudował ołtarz i wziął nóż, żeby mnie zabić, itd."
> „Biada", rzekła, „synowi nieszczęsnej matki! Gdyby nie Anioł, byłbyś już zabity!" Po czym zawołała głośno sześć razy … i umarła (*Leviticus Rabba* 20,2; ok. 400-500 n.e.)[78].

Inna legenda, nieco mistyczna, pojawia się w Targumie Pseudo-Jonatana do Rdz 22,20. Tutaj powodem śmierci Sary nie była pogawędka z Izaakiem, lecz rozmowa z szatanem. Ten, który spowodował, że Bóg wystawił Abrahama na próbę, spowodował także śmierć jego żony:

> Po tych słowach i po tym, jak Abraham związał Izaaka, szatan poszedł do Sary i powiedział jej, że Abraham zabił Izaaka. Ona zemdlała i postradała zmysły, i umarła z głębokiego smutku[79].

Rabini jednakże nie wyjaśniają, jak to się stało, że Sara umarła w Hebronie (Rdz 23,2), chociaż wyprawa Abrahama, by spełnić „związanie" rozpoczęła się i zakończyła w Beer-Szebie (Rdz 21,33; 22,19)? Czy Sara opuściła swego męża i przeniosła się do Hebronu, gdzie doszła ją wieść o „związaniu" Izaaka dokonanym przez Abrahama?

V. GÓRA „ZWIĄZANIA" IZAAKA I WIECZNA ZASŁUGA OJCÓW

Źródła rabiniczne uważają czyn Abrahama (niektórzy z nich także czyn Izaaka)[80] z opowiadania o „związaniu" za najważniejszą wieczną zasługę ojca/ojców dla jego/ich potomstwa, narodu żydowskiego. „Związanie" zajmuje centralne miejsce w żydowskiej myśli, liturgii i obrzędach religijnych, jako jedna z najważniejszych wiecznych zasług ojców.

Nieznana jest lokalizacja kraju Moria, gdzie na jednym ze wzgórz Abraham związał swego syna. Żydzi i Samarytanie od pokoleń spierają się o to, gdzie znajduje się owo wybrane miejsce święte, a zwłaszcza o to, gdzie wydarzyło się „związanie" Izaaka. Samarytanie kojarzyli „związanie" z Górą Gerazim, podczas gdy rabini twierdzą, że istnieje więź między Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie a miejscem „związania", przytaczając na poparcie kilka tekstów źródłowych.

---

[78] Pogląd ten podzielano również w średniowieczu, zob. np. komentarz Rasziego do Rdz 23,2.

[79] W księdze *Zohar*, część 1, 11:1 śmierć Sary wyjaśniona jest jako skutek jej niewłaściwego zachowania podczas świętowania narodzin Izaaka: nie dała nic ubogim i dlatego poniosła karę, umierając z żalu nad Izaakiem.

[80] Zob. np. Talmud Jerozolimski, *Ta'anit* 2,1 (8a).

Obie strony interpretują niejasne teksty biblijne odwołując się do celów pragmatycznych, przekonań teologicznych i polemicznych intencji[81].

*

Przykuwająca uwagę biblijna narracja o „związaniu" Izaaka okazuje się prawdziwym klejnotem w koronie starożytnej literatury Izraela. Opowieść ta zawiera szereg pytań teologicznych i ludzkich, dotyczących relacji mężczyzny do swego syna, żony i otoczenia. Uwypuklając autentyczne emocje i istotne zagadnienia teologiczne i etyczne, opowiadanie to zajmuje ważne miejsce we wszystkich religiach abrahamicznych. Odegrało ogromną rolę w kształtowaniu ich wierzeń, liturgii i obrzędów, jednocześnie oddziaływując na literaturę i sztukę, wyrosłą na gruncie wiary tych religii. Wielu rabinów talmudycznych oraz pokolenia żydowskich i nie-żydowskich myślicieli usiłują zrozumieć tę opowieść.

Różnorodne źródła rabiniczne dostarczają całej palety perspektyw widzenia „związania" Izaaka, przez to, że próbują wypełnić luki w narracji i sugerują rozmaite kierunki interpretacji Pisma. Niniejszy artykuł stanowi próbę pokazania, jak wielorakie i złożone były odpowiedzi rabinów na „związanie". Niektóre z rabinicznych tradycji egzegetycznych są odzwierciedleniem pism Józefa Flawiusza, a przypuszczalnie także Zwojów z Morza Martwego, i/lub korzeniami sięgają już apokryfów i literatury pseudoepigraficznej. Wiele tradycji egzegetycznych oddziaływało ponadto na różne żydowskie średniowieczne interpretacje, które także dziś wciąż wywierają ogromny wpływ na Żydów.

Generalnie, rabini nie odnoszą się krytycznie ani do Boga, ani do Abrahama. W żądaniu Boga widzą jedynie próbę, sprawdzającą bezwarunkowe zawierzenie Bogu przez Abrahama. Niektórzy rabini postrzegają tekst jako mylne odczytanie zamiaru Boga przez Abrahama. Inni potwierdzają, że Bóg postanowił wystawić Abrahama na próbę, ale usprawiedliwiają stanowisko Boga, obwiniając szatana i Abrahama za Jego niegodne zachowanie. Byli też i tacy rabini, którzy zdawali się uważać „związanie" Izaaka za akt *Kidusz HaSzem* ze strony Abrahama. Jednakże w świetle wielu interpretacji, Abraham postrzegany jest jako „rycerz wiary": ktoś, kto jest prawdziwie powodowany w swym postępowaniu wiarą religijną, stawianą ponad nakaz moralny. Natychmiast podejmuje się niemoralnego czynu zabicia swego syna, nie pytając o nic ani nie prosząc rozkazodawcy o zmianę decyzji. Brak opisu uczuć Abrahama w zaistniałej sytuacji i, co prawdopodobne, stłumienie ich, jest dla rabinów znakiem szlachetności Abrahama. Rabini starają się zrozumieć i usprawiedliwić jego natychmiastowe przyjęcie rozkazu, jako zachowanie godne pochwały. Wielu rabinów uważa „związanie" rów-

---

[81] Kwestie te omówione są szczegółowo w: Kalimi, „The Land / Mount Moriah", *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 9-32; tegoż, *The Affiliation of Abraham and the Aqedah with Zion / Gerizim in Jewish and Samaritan Sources*, tamże, s. 33-58.

nież za próbę dla Izaaka. Izaak wiedział, że ojciec prowadzi go na śmierć, a mimo to był mu chętnie posłuszny.

Istnieje wiele ujęć rabinicznych próbujących zrozumieć, co naprawdę wydarzyło się na górze Moria. Niektórzy rabini są przekonani, że Izaak nie doznał fizycznego uszczerbku, dokładnie tak, jak mówi Pismo, podczas gdy inni wierzą, iż Izaak został zraniony i krwawił. Jednak przy takim ujęciu, krwi Izaaka z wydarzenia jego „związania" nie należy postrzegać jako dyskursu z chrześcijańskim rozumieniem krwi Jezusa w Nowym Testamencie. Jeszcze inni utrzymują, że Izaak umarł i został wskrzeszony z martwych, w oparciu o stwierdzenie, że tylko Abraham powrócił z góry i brak wzmianki o Izaaku w następnym rozdziale.

Co ciekawe, cały tekst opowiadania o „związaniu" Izaaka pozostawia otwarte pytanie o miejsce pobytu Sary. Ponieważ wymieniona jest ponownie dopiero w następnym rozdziale, który mówi o jej śmierci i pogrzebie, rabini wiążą jej śmierć ze „związaniem".

Źródła rabiniczne polemizują z Samarytanami, i łączą miejsce „związania" Izaaka z terenem Świątyni Jerozolimskiej. Uważają oni czyn Abrahama za najcenniejszą i wieczną zasługę ojców dla swego potomstwa – narodu żydowskiego. Poprzez szereg czytań z Tory, modlitw i obrzędów, zasługa „związania" sławiona jest zarówno ze względu na swe narodowe, jak i wieczyste przesłanie. Tak oto „związanie" Izaaka ukazuje się jako nieprzemijająca sława Izraela.

tłum. z j. ang.: Małgorzata Wiertlewska

SUMMARY

The *Aqedah* story is a crown jewel of the biblical literature. Highlighting genuine emotions and important theological and ethical problems, it holds ground in all monotheistic religions. It brings about several questions concerning the mutual relationship between man and God, and man's relationship with his son, wife and surroundings. Rabbinic literature provides plurality of perspectives on the *Aqedah*. It fills in gaps of the narrative and suggests directions of interpretation that reflects in Josephus and perhaps in the Qumranic literature. Some interpretations are rooted in Apocrypha and Pseudepigrapha literature, and many continue in the medieval Jewish interpretation. Usually the rabbis see God's request as a test of Abraham's unconditional belief. Some view the text as Abraham mistaking God's intent. Others are justifying the placement of God and blaming Satan and Abraham. Several rabbis considered the *Aqedah* as an act of *Kiddush Hashem* (martyrdom). Abraham is viewed as one who is truly motivated by his religious belief over moral command, and his immediate acceptance of the command was praised. Many consider the *Aqedah* also as Isaac's test. There are several approaches regarding what truly happened on the mount. However, Isaac's blood cannot be viewed as a counterblast to Jesus' blood. Sarah's death was related with the *Aqedah*. Abraham's act is considered to be an enduring eminence of Israel.

Key words

binding of Isaac – rabbinic literature – obedience of faith – moral obligation – eternal merit of the fathers

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

„Negev" in Gen 13:1. Translation and Interpretation

„Negew" w Rdz 13,1. Tłumaczenie i interpretacja

Genesis 13,1 belongs to the story of Abram's journey to Egypt due to famine (Gen 12,10-20). After an apparently extremely successful encounter with the pharaoh, Abram is on his way back. He had gone down to Egypt subsequently to the theophany in Bethel, and after leaving Egypt he went back *to the place where his tent had been at the beginning, between Bethel and Ai* (Gen 13,3).

The opening verse that informs about the direction of his journey, is described by the word „הנגבה" (ha-negeva)[1]. The term „negev" has a double meaning in the Hebrew language – it indicates a geographical area, the desert „Negev", but also signifies a cardinal direction, „the south".

The translational tradition of this verse makes use of both meanings. The problem undertaken in this article deals with the difficulty in understanding the usage of this word in this particular passage and also with problems in translating it. The final word „הנגבה" (ha-negeva), due to its double meaning, may be translated either as the name of the geographical area „Negev", and as a cardinal direction „South". In a few cases translators choose some sort of compromise and use the term „South" as the name of the area.

THE HEBREW TEXT OF GEN 13,1

WTT וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ
וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָּה׃

In Pentateuch the word „negev" (negeva) appears in multiple cases in the meaning of the cardinal direction (e.g. Gen 12:9; Ex 27:9; 36,23; Num 34:3;

[1] Końcowe ה oznacza kierunek.

35:5). However, in this case the concept of using this meaning generates problems. Even if the story in Gen 12,10-20 is lacking precise description where Abram encountered the pharaoh, the way to Bethel from any place in Egypt never follows the southern direction. Different translations appeal to different interpretations not only of the word „ha-negeva", but, in my opinion, they give witness to a symbolic understanding of the direction that Abram followed during his journeys.

Below I present the major translations of this verse, focusing on the word „הנגבה". First, I bring up the most important ancient versions, and later a few of the major translations into English and Polish, starting from the Middle Ages to contemporary times. At the end, as an extremely interesting case, I quote the translation by Martin Luther. The date of each translation is given in parentheses.

ANCIENT TRANSLATIONS

The ancient versions translate:

Targum Onkelos – …. *towards south*

ONK וסלִיק אַברָם מִמִצרַיִם הֻוא וְאִיתְתֵיה וְכֹל דְלֵיה וְלוֹט עִמֵיה לְדָרוֹמָא:

Septuagint – … *towards wilderness*

LXT ἀνέβη δὲ Αβραμ ἐξ Αἰγύπτου αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἔρημον

Vulgate – … *towards southern parts of the country*

VUL ascendit ergo Abram de Aegypto ipse et uxor eius et omnia quae habebat et Loth cum eo ad australem plagam

The problem with using the word „south" is that this particular direction is absolutely irrational in this story. The narrative in Genesis 12 says that Abram stopped in Egypt; knowledge of history and geography allows us to suppose that it was probably in the Delta, since he was escaping the famine. Whatever return way he chose, he had to follow the northern, or alternatively, the north-eastward, direction. None of the possible ways led south.

Commenting on this verse Rashi wrote: *„He went up" to proceed to the Southern part of the land of Israel – as it is said above (XII.9) „going more and more to the Negeb" – to the Mount Moria. Still, when one goes from Egypt to the land of Canaan, one proceeds from South to North, because Egypt is to the South of the land of Israel… (see Numb. XXXIII and XXXIV)*[2].

[2] *Chumash with Rashi's Commentary*, tłum. i red. Rabbi A.M. Silbermann, Jerusalem 1993, Genesis, pp. 52.

"South" as the meaning of „הנגבה" is used in an ancient Jewish translation by Onkelos, who knows very well the geographical condition of Palestine. Hieronymus chooses a compromise version, translating „southern parts of the country". Quite an interesting solution is offered by LXX, also very well familiar with the geographical layout of Palestine, which uses the word „wilderness". This translation also does not really cope with the following story – Abram's return journey to Bethel – because the way to Bethel crosses the semi-arid areas and not particularly wilderness (τὴν ἔρημον).

ENGLISH TRANSLATIONS

English translations translate the Hebrew word „הנגבה" in the following manner:

– as the cardinal direction, „south": *And Abram went up out of Egypt… into the south.*

- Jewish English translations: Rashi / Silbermann (1934);
- National English translations: Wycliffe Bible (1395); King James Version (1611[3]); Webster Bible (1833); Young Literal Translation (1862); Revised Webster Bible (1995);

– as a geographical area „South": *And Abram went up out of Egypt… into the South.*

- Jewish English translations: Jewish Publication Society TaNaKh (1917);
- National English translations: Geneva Bible (1599); English Revised Version (1885); American Standard Version (1901); Hebrew Name Version[4]; The Bible in Basic English (1949); New King James Version (1982).

– as the name of a geographical area, „Negev": *Avram / Abram went up from Egypt … into the Negev / towards Negev (Negeb).*

- Jewish English translations: Jewish Publication Society TaNaKh (1985); Complete Jewish Bible (1998); Jewish Study Bible (2004);
- National English translations: Revised Standard Version (1952); New Jerusalem Bible (1985); New American Bible (1986); New International Version (1973); New Revised Standard Version (1989); English Standard Version (2001);

– one example: *And Abram went up out of Egypt… into the wilderness*

- English translation of Septuagint (LXE).

---

[3] This also is used in revised New King James (1902).

[4] Update of the American Standard Version (1901).

POLISH TRANSLATIONS

Polish translations use two words, „south (południe)" and „Negev (Negew)".

– as the direction, „south": *Wyszedł Abram z Egiptu… ku południowi….*

- Jewish Polish translations: Cylkow (1895); Pardes Lauder (2001);
- National Polish translations: Biblia Brzeska (1563); Biblia Leopolity (1561); Biblia Jakuba Wujka (1599); Biblia Gdańska (1632); Stary Testament, ks. Kruszyński (1935);

– as the name of a geographical area, „Negev": *Wyszedł Abram z Egiptu… do / w kierunku Negebu.…*

- National Polish translations: Biblia Warszawska (1975); Biblia Poznańska (1982); Biblia Tysiąclecia (1979); Pauliści (2008).

TRANSLATION OF MARTIN LUTHER

(1545) Also zoch Abram er auff aus Egypten… gegen dem Mittag[5].

COMMENTS

The translations into English and Polish through the ages indicate that there have been two tendencies – using the name of the direction or the geographical name. The first option, that follows the Targum, generally appears in the older English and Polish national translations. Modern translations in both countries generally use the geographical name, *Negev*.

In Jewish translations into Diaspora languages two tendencies can be observed – the American Jews rather conform to the tendencies of Christian translations while the Polish Jews kept (until now) the traditional line. In English one more feature can be observed – the 19th century Christian translation and early 20th century Jewish translation tend to use the word „South" that connotes the area.

The explanation of this tendency might appear quite simple at first glance – the older versions accept the authority of an ancient Jewish tradition, while the modern ones follow the more rational option. An additional complication emerges in the curious translation by Martin Luther, who did not want to follow either the Jewish interpretation in Targum, nor the Vulgate. However, he also felt that

[5] Revision of 1912:…, *ins Mittagsland*. Revison of 1984:…, *ins Südland*.

he could not simply step out of the whole tradition that the meaning of the word „הנגבה" is broader than simply the name of the geographical area. His translation „*around the Noon-time*" can be understood not so much as a sort of compromise between rationality and the Tradition, but above all as giving new theological meaning[6]. While distancing himself from the traditional interpretation, Luther saved the symbolic meaning, at the cost of accuracy of the text.

HYPOTHESIS

While working on the concept of space in the Pentateuch[7] I found that in the Book of Genesis the movement of heroes denotes space and has a symbolic meaning. In the sacred writings of the ancient Near East the concept of space plays a very important role, because events described in those narratives stand as the archetypes for human activities. The sacral space (either mythical or cultic) belonged to the gods, therefore it had archetypal meaning. Human relation towards it was always perceived in symbolic terms[8].

In the Pentateuch all the events occur on the earthly territory which can be easily defined in geographical terms, however, as a sacred story, the Pentateuch also needs symbolic space. It was created through the movement of the heroes of those narratives, as it is assigned to them. Analysis shows that the direction of movement has an inner meaning in the characterization of the figure presented.

Coming back to the story of the patriarchs, one can clearly observe there a movement in the North – South direction. In fact, Abram starts his journey from the East to the West (Ur to Haran), however it is not his real „life journey", as it was invented by his father. The call of God that marks the beginning of the *history of Israel* finds Abram in Haran (Gen 12:4), and his way to fulfilment of the promise leads southwards. When looking for a wife for his son, Abram sent his servant to his family in the north (Gen 24:3-4). The same journey is also undertaken by Jacob (Gen 27:46-28:2). Interpreting it in symbolic terms, we can say that „north" is connected with a place (and environment) familiar to the hero and the „south" symbolises something unknown, however bound with God's promise.

Concerning all of this I suggest that the translation of Onkelos, followed faithfully by a great number of biblical scholars of the previous ages up to 18th/

---

[6] The noon in Christian understanding of time applies to Crucifixion. More about the meaning of the noon in early Hellenistic literature: W. Speyer, *Mittag und Mitternacht als Heilige Zeiten in Antike und Christentum* in: *Vivarium*, Münster 1984, pp. 314-326; J. Block Friedman, *Euridice, Heurodis, and the Noon-Day Demon* in: *Speculum* 41 (1966), pp. 22-29.

[7] T. Stanek, *Struktura retoryczna pięcioksięgu*…, forthcoming.

[8] Comp. N. Wyatt, *Space and Time in Religious Life of the Near East*, Sheffield 2001.

19th century, comes from a deep understanding and appreciation of symbolism – going towards „South" from Egypt Abram followed the way bound with God's promise. Only the modern commentators and translators, strongly bound to the rational and historical trend in explanations of biblical stories, chose the geographical name „Negev". Such translation not only stays in agreement with the letter of the text but is also logical from the point of view of maps of that Region. The only problem is that the modern tradition does not see any more the mystery of the biblical text.

STRESZCZENIE

Opisując powrót Abrama z Egiptu do Betel, dla określenia kierunku drogi Rdz 1,13 używa terminu *na południe* (הנגבה). W przekładach Księgi Rodzaju tłumacze wyraźnie zmagają się z tym określeniem, a najpełniejszy wyraz temu problemowi daje komentarz Rasziego. Artykuł przytacza reprezentatywne przykłady tłumaczeń na język angielski i polski. Starsze tłumaczenia podążają za znaczeniem *południe*, które ma sens symboliczny – w Księdze Rodzaju bohaterowie podążający w kierunku południowym, podążają za wezwaniem Boga, ku Jego obietnicy. Tłumaczenia nowsze używają, uzasadnionej racjonalnie, nazwy geograficznej – Negew, tracąc przy tym aspekt symbolu. Ciekawym przyczynkiem jest tłumaczenie Lutra, który nadal pozostaje w obrębie symboliki, ale zamienia znaczenie przestrzenne na czasowe.

Słowa klucze

Biblia Hebrajska, interpretacje, przekłady

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

ŁUKASZ TOBOŁA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Propozycja reinterpretacji tytułów Bożego pomazańca w Księdze Izajasza (9,5b–6a)

A Proposed Reinterpretation of the Titles of God's Anointed One in the Book of Isaiah (9:5b–6a)

Tekst masorecki Iz 9,5b zawiera osiem słów, składających się na tytulaturę królewskiego dziedzica – Bożego pomazańca: פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר אֲבִיעַד שַׂר־שָׁלוֹם[1]. Poniższy artykuł, na podstawie analizy starożytnych rękopisów i przekładów, sugeruje rekonstrukcję i interpretację przypuszczalnego pierwowzoru tego tekstu.

Jest możliwe, że zamiast przyjętych w ramach historii badań czterech lub pięciu imion[2] (każdorazowo składających się z dwóch słów), pierwotny tekst hebrajski w Iz 9,5b–6a zawierał trzy imiona – każde złożone z trzech wyrazów:

פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל Niezwykłym doradcą *jest* Bóg
גִּבּוֹר אֲבִיעַד Potężny *jest* Ojciec Wieczysty
שַׂר־הַשָּׁלוֹם לָם Włodarzem pomyślności *jest boski* Towarzysz[3]

Rekonstrukcja uwzględnia wyraz לָם, który wedle wersji masoreckiej należy do wyrażenia לְסַרְבֵּה „dla pomnożenia" na początku kolejnego wersetu (Iz 9,6a).

[1] Tradycyjny polski przekład: „Przedziwny Radca, Bóg Mocny, Ojciec na wieki, Książę Pokoju". Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008, s. 1576.

[2] Większość badaczy przychyla się do koncepcji czterech imion (por. J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi, Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 80-84). Niekiedy wyodrębnia się jako odrębny tytuł termin פֶּלֶא „Niezwykły", lub próbuje się rekonstruować piąty element tytulatury na postawie początku wersetu 6, proponując uzupełnienia lub poprawki tekstu masoreckiego. Por. W. Zimmerli, *Vier oder fünf Thronnamen des messianischen Herrschers von Jes. IX 5 b.6*. „Vetus Testamentum" R. 22, 1972, nr 2, s. 249-252; K.D. Schunck, *Der fünfte Thronname des Messias (Jes. IX 5-6)*, „Vetus Testamentum" R. 23, 1973, nr 1, s. 108-110.

[3] Elementy przekładu zaznaczone kursywą pełnią funkcję uzupełnienia stylistycznego, koniecznego dla oddania pełni sensu tekstu hebrajskiego w ramach polskiego tłumaczenia.

Istnieją jednak przesłanki przemawiające za tym, że zapis ten pierwotnie stanowił integralną część sekwencji imion, pojawiających się w tym fragmencie tekstu.

Potwierdzają to manuskrypty masoreckie, gdzie słowo לְמַרְבֵּה jest zapisywane z użyciem *mem* końcowego (ם) w środku wyrazu[4], zamiast spodziewanego *mem* środkowego (מ). Takie zjawisko wskazuje, że pierwotnie były to dwa wyrazy: לם i רבה.

Za takim odczytem przemawia też zapis z Qumran (QIsa[a]), jeden z najstarszych zachowanych przekazów Księgi Izajasza[5]. Wariant z Qumran posiada zaimek określony przy słowie שָׁלוֹם. Został on uwzględniony w rekonstrukcji. Jakkolwiek rękopis z Qumran nie używa w zapisie wyrazu למרבה końcowego *mem* (ם), to przestrzeń pozostawiona pomiędzy sekwencjami liter למ oraz רבה odpowiada przestrzeni pomiędzy dwoma oddzielnymi wyrazami, co sugeruje, że skryba odczytał dwa słowa.

Taką rekonstrukcję potwierdza też interpretacja Septuaginty[6], która kończy sekwencję imion pomazańca przy pomocy frazy εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ „pokój i zdrowie (dla) nich". Terminy εἰρήνην καὶ ὑγίειαν stanowią parafrazą pojedynczego שָׁלוֹם w tekście masoreckim. Intryguje obecność zaimka αὐτω, tuż po terminie ὑγίειαν. Najprawdopodobniej jest to przekład wyrazu לם (czytanego jako לָמוֹ „dla niego"). Oznacza to, że tłumacz Septuaginty zinterpretował zapis לם jako samodzielne słowo zamykające werset 5. Hebrajski pierwowzór użyty przez Septuagintę w Iz 9,5b różnił się zatem od obecnej postaci tekstu hebrajskiego i obejmował też początek wersetu 6a (…שׁר־הַשָּׁלוֹם לָם).

Zapis לם nie jest błędną formą wyrażenia לָמוֹ „dla niego / dla nich" (jak sugeruje to grecki odczyt αὐτω), lecz powinien być interpretowany jako skrócony zapis rzeczownika לְאֹם „wspólnota, lud", poświadczony w innych fragmentach Biblii hebrajskiej. Przykładem może być wyrażenie לָמוֹ w Ps 28,8 przetłumaczo-

---

[4] Por. najstarsze rękopisy masoreckie: D.S. Lowinger, *Codex Cairo of the Bible from the Karaite Synagoge at Abbasiya. The earliest extant Hebrew manuscript written in 895 by Moshe Ben Asher. A limited facsimile edition of 160 copies*, Jerusalem 1971, s. 292 (dostrzec można nie tylko zapis z końcowym *mem*, ale i oddzielenie grup liter לם oraz רבה); Moshe H. Goshen-Gottstein, *Aleppo Codex*, Jerusalem 1976, s. 225; D.N. Freedman, *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Leiden 1998 folio 223.

[5] Por. D.W. Parry, E. Qimron, *The great Isaiah scroll (1QIsa[a])*, Leiden 1998, s. 16; Odnośnie charakterystyki zwoju Izajaszowego z Qumran, zob. E. Tov, *The Text of Isaiah at Qumran*, w: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran–Collected Essays*, Tübingen 2008, s. 42-56; E. Urlich, *The developmental composition of the Book of Isaiah: light from 1QIsa[a] on additions in the MT*, „Dead Sea Discoveries" R. 8, 2001, nr 3, s. 288-305.

[6] Szczegółową analizę greckich interpretacji Iz 9,5-6 przedstawia A. van Der Kooij, *Wie heisst der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen*, w: *Vergegenwaertigung des Alten Testaments. Beitraege zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, s. 156-169.

ne przez Septuagintę przy pomocy frazy τοῦ λαοῦ αὐτοῦ „dla ludu Jego". Tę intuicję zdaje się potwierdzać Targum do Księgi Izajasza[7], który interpretując tytuł שַׂר־שָׁלוֹם w Iz 9,5b–6a rozwija go w formie następującej parafrazy[8]: יִסְגֵי עֲלָנָא בְיוֹמוֹהִי מְשִׁיחָא דִשְׁלָמָא „pomazaniec, którego pokój będzie wielki nad nami za dni jego". Taka interpretacja, wskazująca na lud Izraela („nad nami"), sugeruje, że w tekście, nad którym pracował autor Targumu, znajdowała się fraza שַׂר־הַשָּׁלוֹם לָם, której ostatni wyraz został zinterpretowany jako לְאֹם „lud".

Termin לָם / לְאֹם to jednak nie tylko nazwa pospolita, ale i element teoforyczny, wywodzący się z języka amoryckiego[9]. Zgodnie ze źródłosłowem (rdzeń לאם, „być związanym, towarzyszyć") oznaczał bóstwo rodowe, „świętego patrona"[10]. W ramach religii Izraela kimś takim był Jahwe, o czym zaświadcza fragment Pwt 33,2:

יְהוָה מִסִּינַי בָּא	Jahwe z Synaju przyszedł,
וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ (TM: לָמוֹ)	oto z Seiru zajaśniał Towarzysz[11].

Element teoforyczny לָם / לָמוֹ pojawia się też w biblijnym imieniu לְמוּאֵל „(mym) towarzyszem jest Bóg" (Prz 31,1.4)[12]. Z racji archaicznego pochodzenia i sporadyczności wystąpień, termin ten stał się jednak nieczytelny dla późniejszych interpretatorów Iz 9,5-6, którzy czytali go albo jako לָמוֹ „dla niego/ dla nich" (Septuaginta), albo jako לְאֹם „lud" (Targum), pamiętając jednak o przynależności tego słowa do wersetu 5, o czym zaświadcza rękopis z Qumran oraz przykłady nietypowego zapisu w manuskryptach masoreckich.

Na korzyść zaproponowanej interpretacji przemawia też regularna struktura odtworzonej tytulatury, zawierającej dziewięć słów umieszczonych po trzy w ramach trzech imion (3x3), z których każde zawiera po 9 (3x3) liter. Te potro-

---

[7] A. Sperber, *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, t. 2, Leiden 2004, s. 19 oraz B.D. Chilton, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Delaware 1987, s. 21. Zob. też: A. Houtman, *Targum Isaiah according to Felix Pratensis*, „Journal of Aramaic Bible", t. 1, 1999, s. 191-202.

[8] Technikę translatorską autorów Targumu do Księgi Izajasza opisuje J. de Moor, *Multiple renderings in the Targum of Isaiah*, „Journal of Aramaic Bible", t. 3, 2001, s. 161-180; teologię przyświecającą aramejskim tłumaczom przedstawia B.D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield 1982.

[9] H.B. Huffmon, *Amorite personal names in the Mari texts: a structural and lexical study*, Baltimore 1964, s. 226-227; I.J. Gelb, *Computer Aided Analysis of Amorite*, Chicago 1980, s. 313.

[10] C.L. Seow, *Lim*, w: *Dictionary of deities and demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, Becking B. van der Horst, P. Willem, Leiden 1999, s. 522.

[11] Por. E. Lipiński, *Le dieu Lim*, w: *La civilisation de Mari, XVe rencontre assyriologique internationale*, Liège 1967, s. 151-160; G. Dossin, *A propos du dieu Lim*. „Syria", t. 55, 1978, s. 327-332.

[12] A. Jirku, *Das n. pr. Lemuel (Prov 31:1) und der Gott Lim*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", t. 66, 1954, s. 151; S.C. Layton, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*, Atlanta 1990, s. 190-191.

jenia mogą symbolizować doskonałość postaci, obdarzonej symbolicznymi imionami. Jakkolwiek nie pojawiają się one więcej razy na kartach Biblii hebrajskiej, to jednak ich semantyka współbrzmi ze słownictwem używanym w onomastyce starożytnego Izraela[13], odzwierciedlającym zwykle okoliczności ciąży i porodu oraz powierzających nowonarodzonego potomka opiece bóstwa[14].

Pierwsze z imion, פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל można zestawić z takimi imionami, jak אֱלִיפְלֵהוּ „Bóg mój cudownie go uczynił" (1Krn 15,18.21), פְּלָאיָה (Ne 8,7; 10,11) czy פְּלָיָה (1Krn 3,24) „cud od Jahwe". Wyrażają one radosne zdumienie wobec narodzin dziecka, będącego „cudem" (פֶּלֶא) – darem od bóstwa. Użycie terminu יוֹעֵץ „doradca", wskazuje na opiekuńczą obecność Boga w okresie ciąży i niebezpiecznym czasie porodu.

Drugie imię, גִּבּוֹר אֲבִיעַד, brzmi jak parafraza powszechnie znanej formy גַּבְרִיאֵל „mocarzem jest Bóg" (Dn 8,16; 9,21) gdzie fraza אביעַד zastępuje w ramach struktury imienia termin אֵל, będąc jednocześnie odpowiednikiem semantycznym wyrażenia אֵל עוֹלָם „Bóg wieczysty" (Rdz 21,33)[15]. To imię charakteryzuje Boga jako potężnego opiekuna, który na zawsze będzie trwał przy tym, który nosi Jego imię.

Ostatnie z imion, שַׂר־הַשָּׁלוֹם לָם, znajduje odpowiednik w שְׁלֶמִיאֵל „pomyślnością mą Bóg" (Lb 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19), שֶׁלֶמְיָה (Jr 37,3; 37,13; Ezd 10,39; Ne 3,30; 13,13) czy שֶׁלֶמְיָהוּ (1Krn 26,14; Ezd 10,41; Jr 36,14; 38,1, Jr 36,26) „pomyślnością *jest* Jahwe". Użycie formy określonej הַשָּׁלוֹם w שַׂר־הַשָּׁלוֹם ma znaczenie przymiotnikowe, podobnie do wyrażenia נְאוֹת הַשָּׁלוֹם „ostoje spokojne" (Jr 25,37) czy זֶרַע הַשָּׁלוֹם „plon pomyślny" (Za 8,12). Badaną frazę można sparafrazować jako: „książę, któremu się szczęści, którego rządy sprowadzają pomyślność". To charakterystyka Jahwe, będącego „towarzyszem" człowieka. Zażyłość pomiędzy Bogiem a człowiekiem dochodzi też do głosu w innych imionach biblijnych, wykorzystujących metaforykę więzi międzyludzkich. Przykładem אֲבִיָּה „ojcem mym Jahwe", עַמִּיאֵל „pradziadem mym Bóg", אֲחִיָּה „bratem mym Jahwe" lub מַתִּתְיָה „krewnym mym Jahwe"[16].

Z przedstawionych powyżej trzech symbolicznych imion wyczytać można wyrazisty obraz Boga. Jest on zakorzeniony w środowisku religijnym starożytnego Syro-Kanaanu, przede wszystkim w charakterystyce jednego z najstarszych

---

[13] Na konieczność teoforycznej interpretacji tych imion zwraca uwagę J. Goldingay, *The Compound Name in Isaiah 9.5 [6]*, „Catholic Biblical Quarterly" 61, 1999, s. 239-244.

[14] Szczegółową analizę imion teoforycznych w starożytnym Izraelu przedstawia: J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew, A Comparative Study*, Sheffield 1988; zob. także R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography*, Leuven 1988.

[15] T.W. Chambers, *The Everlasting Father*, „Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis", t. 1, 1881, nr 2, s. 169-171; G. Jeshurun, *A Note on Isaiah 9:5*, „Journal of Biblical Literature", R. 53, 1934, nr 4, s. 384-385.

[16] Odnośnie rdzenia *mtt* w tym imieniu zob. Ł. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków 2008, s. 67-73.

i najważniejszych bóstw tego regionu, boga Ela. Pierwsze z imion odwołuje się do jego legendarnej mądrości[17]. Drugie wydaje się być odwołaniem zarówno do sędziwego wieku boskiego patriarchy[18], jak i jego potęgi. Trzecie wskazuje na niego jako na dobroczyńcę ludzkiej społeczności[19]. Jednocześnie taki układ imion odzwierciedla cechy idealnego władcy. Nawiązuje do mądrości króla jako pośrednika między Bogiem a ludem, jego roli dowódcy, który walczy w imię boskiego patrona oraz powinności opiekuna, dbającego o pomyślny los powierzonej mu społeczności[20].

Wielokrotnie sugerowano paralele pomiędzy sekwencją imion w Iz 9 a tytulaturą królów Mezopotamii i Egiptu[21]. W świetle przedstawionej powyżej analizy warto przyjrzeć się tekstowi pomijanemu w dotychczasowych badaniach, a mianowicie wykazowi tytułów Niqmepy IV z Ugarytu (KTU 7.63:1-9)[22] o strukturze zbliżonej do rekonstrukcji Iz 9,5b-6a:

[*šmt n*]*qmp‘*	[Imiona Ni]qmepy,
[*bn . nq*]*md*	[syna Niq]madda
[*mlk* .] *’ugrt*	[króla] Ugarytu:

[17] Wieść twoja, Elu, mądrością: „mądrość twa – ku wieczności, żywota nicią wieść twa” (KTU 1.3, v. 30-31); „Wielmożny (jesteś) o Elu, w mądrości! Siwizna brody twej niechaj pouczy ciebie, dech wydany toć z piersi twej” (KTU 1. 4 v. 3-4). Por. Ł. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit*, s. 149 i 169.

[18] Por. jego tytuł,*’ab šnm* „ojciec lat”. Zob. A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden 2008, s. 18-21.

[19] El, ugarycki bóg stwórca, był tytułowany mianem *ab ’adm* „ojcem ludzkości”, zaś liczne opowieści ukazują go jako dawcę życia, do którego zwracają się bohaterowie proszący o potomstwo. A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, s. 8-10.

[20] O ideologii królewskiej starożytnego Bliskiego Wschodu, zob. N. Wyatt, *Myths of Power: A Study of Royal Power and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996. O ideale króla jako źródle myśli mesjańskiej: M. Weinfeld, *The Roots of the Messianic Idea*, w: *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*, ed. R.M. Whiting, Helsinki 2001, s. 279-87. Por. także E. Lipiński, *Od ideologii królewskiej do mesjanizmu epoki hasmonejskiej*, „Studia Judaica” R. 12, 2009, nr 1-2, s. 1-22.

[21] Nawiązania do egipskich rytuałów intronizacji przedstawia: J J.M. Roberts, *Whose Child Is This? Reflections on the Speaking Voice in Isaiah 9:5*. „The Harvard Theological Review” R. 90, 1997, nr 2, s. 115-129. Podobieństwa do tytulatury królów Mezopotamii ukazuje R.A. Carlson, *The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is. IX 1-6*, „Vetus Testamentum” R. 24, 1974, nr 2, s. 130-135; zob. też P.D. Wegner, *A Re-Examination of Isaiah IX 1-6*, „Vetus Testamentum” R. 42, 1992, nr. 1, s. 103-112.

[22] Por. N. Wyatt, *The Religious Role of the King in Ugarit*, w: *Ugarit at Seventy-Five*, red. K. Lawson, Jr. Winona Lake 2007, s. 59. Innym przykładem jest tytulatura króla Niqmadda, zachowana w ramach kolofonu wieńczącego Cykl Baala (KTU 1. 6 vi 57-58): *nqmd mlk ’ugrt adn jrgb b‘l ṯrmn*: „Niqmaddu, król Ugarytu: pan, ‘niechaj-zatrważa-Ba‘al’, żywiciel”. Niqmaddu otrzymuje imię teoforyczne, które opisuje go jako symboliczny „bicz boży”, wskazując na boga Baala, który szerzy popłoch wśród jego wrogów. Ostatni z tytułów (z rdzenia *ṯrm* „karmić”) odwołuje się do roli króla jako opiekuna społeczności. G. del Olmo Lete, (*Canaanite Religion according to Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999, s. 170) traktuje imię „Niqmaddu” oraz wyrażenie „król Ugarytu” jako elementy pięcioczęściowej tytulatury, nawiązującej do imion tronowych faraonów.

b'l ṣdq	władca sprawiedliwy,
skn . bt mlk .	postawion (nad) domem królewskim,
tġr mlk . bnj	wartownik Króla-Stwórcy.

kl b mlk[*t*]	Wszystko w królestwie
[*'amd j*]*ṣmh*	stale będzie wzrastać

Troista tytulatura króla Niqmepy nawiązuje do wspomnianej powyżej koncepcji dobrego władcy. Pierwsze z imion tronowych odwołuje się do cnoty sprawiedliwości i wynikającej zeń władzy sądzenia, którą postrzegano jako przejaw mądrości króla. Z kolei użycie terminu *skn*, związanego z zarządzaniem i gospodarzeniem[23], wskazuje na króla jako troszczącego się o dobrobyt swego „domu" – czyli o pomyślność królestwa i jego mieszkańców. Ostatni z tytułów ukazuje władcę jako obrońcę Ugarytu, walczącego w imię Ela- boskiego króla *par excellence* i stwórcy[24].

Końcowa fraza błogosławieństwa w formie quasi-proroctwa zapowiada dobrą przyszłość dla całego królestwa. Warto na marginesie zaznaczyć, że rdzeń *ṣmh* „wzrastać, rozwijać się", który pojawia się w tym tekście stanowi jedno z kluczowych słów w biblijnych wizjach mesjańskich (por. Iz 4,2; 42,9; 43,19; Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,12)[25].

W ramach powyższej analizy zaproponowana została reinterpretacja tytułów mesjańskich w Iz 9,5b-6a. Przemawiają za nią zarówno świadectwa starożytnych rękopisów i przekładów, jak i szerszy kontekst językowo-kulturowy z uwzględnieniem zakorzenienia w onomastyce starożytnego Izraela oraz ideologii królewskiej starożytnego Bliskiego Wschodu. Sugerowana interpretacja współbrzmi z dalszym ciągiem wizji Bożego pomazańca w Iz 11,1-9, w ramach której jego symboliczne imiona znajdują stosowne objaśnienie i komentarz: „i spocznie na nim tchnienie Jahwe, tchnienie mądrości i rozumu, tchnienie rady i mocy, tchnienie umiejętności i bojaźni Jahwe […] będzie ubogich sądził w sprawiedliwości, a w prawości będzie karał cichych na ziemi" […] „i uderzy ziemię rózga ust swoich, a duchem warg swoich zgładzi bezbożnika" […] „i nie będą szkodzić, ani zabijać na wszystkiej górze mojej świętej". W ten oto sposób Izajaszowe proroctwo (abstrahując od jego historycznego zakorzenienia[26]) stanowi przedśpiew

[23] Por. G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden 2002, s. 757-759.

[24] Por. jego tytuł *bnj bnwt* „stwórca stworzeń": A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*., s. 98-101.

[25] Por. W.H. Rose, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, Sheffield 2000, s. 102-104.

[26] Rozpiętość hipotez sięga od IX wieku przed Chr. aż po czasy hasmonejskie. Por. M.B. Crook, *A Suggested Occasion for Isaiah 9:2-7 and 11:1-9*, „Journal of Biblical Literature" R. 68, 1949,

dla słów św. Pawła: „W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą […] a nam powierzył sprawę pojednania" (2Kor 5,19).

SUMMARY

The article suggests a reinterpretation of the titulary of God's Anointed One in Isa 9,5b-6a. Based on a detailed analysis of the inscription of this text in the Qumran Isaiah scroll (QIsa[a]) and in the oldest Masoretic manuscripts also in their relation to biblical onomastics, a triple division of royal titulary, different from the hitherto accepted ones, is proposed which in the intent of the biblical author was to reflect the qualities of an ideal king. This triple division refers to the king's wisdom as a mediator between God and the people („A Wonderful Counselor is God"), his role as a commander who fights in the name of the Divine protector („Mighty is the Everlasting Father") and as a guardian who watches over the fate of the community entrusted to his care („The Divine Companion is the Master of Prosperity"). This image is confirmed by extrabiblical texts especially by the sources from Ugarit, where the kings used a similar titulary – both in the aspect of form as well as content.

Key words

God's anointed one, the Book of Isaiah, Qumran, messianism, royal ideology, Ugarit

---

nr 3, s. 213-224; J.S. Synowiec: *Oto twój król przychodzi: Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, s. 85-88; M. Treves, *Little Prince Pele-Joez*., „Vetus Testamentum" R. 17, 1967, nr. 4, s. 464-477.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

JANUSZ NAWROT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Pycha króla jako problem teologiczny w Księdze Machabejskiej (1,3)

The King's Pride as a Theological Problem 1 Maccabees (1:3)

Temat zaproponowany do poniższej refleksji jest rozwiniętą teologicznie tezą autora natchnionego, którą zawarł on w opisie postawy Aleksandra Macedońskiego. Czy chodzi tu jedynie o wzmiankę historyczną, czy o głębszy poziom refleksji teologicznej? Punktem wyjścia będzie tekst 1Mch 1,3bβ, należący do perykopy w. 1-3, w której zawarto wszystkie najważniejsze przesłanki świadczące o teologicznym, a nie jedynie historycznym podejściu do postaw władców pogańskich. Rzeczony tekst brzmi następująco:

ψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ,
serce jego wyniosło się i wzbiło pychą

1. RELACJE HISTORYKÓW STAROŻYTNYCH

Jeśli zamierzamy akcentować przede wszystkim teologiczne przesłanki zamieszczenia tego zwrotu w końcówce w. 3, nie można pomijać pewnych aspektów historycznych, składających się istotnie na tę właśnie postawę Aleksandra Wielkiego w trakcie jego błyskawicznej i druzgocącej kampanii wojennej przeciw imperium perskiemu i całej reszcie świata, jaki stanął mu na drodze do osiągnięcia zamierzonych celów (336-323 przed Chr.). Istnieją spore przesłanki faktograficzne, aby rzeczywiście potwierdzić nacechowane pychą postępowanie króla. Otóż według świadectw pisarzy starożytnych, Aleksander, na skutek kolejnych zwycięstw, począł domagać się od swych poddanych, aby traktowali go jak boga. Początku takiego nastawienia należy zapewne szukać w Egipcie, który przyjął Aleksandra jako wyzwoliciela i nadał mu tytuł syna Amona, głównego bóstwa kraju. Wspomina o tym m.in. Marek Junianus Justynus w *Zarysie dziejów po-*

wszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa. Odnośny tekst przedstawia się następująco:

> Aleksander, który pragnął legitymować się boskim pochodzeniem i zarazem uwolnić swoją matkę od hańbiącej opinii, przekazał kapłanom przez emisariuszy tajną wskazówkę, jaką odpowiedź chciałby usłyszeć. Gdy więc wchodził do świątyni, kapłani natychmiast pozdrowili go jako syna Hammona. Ciesząc się z boskiej adopcji, Aleksander kazał uważać siebie za syna wspomnianego boga (*Epitoma* XI, 11)[1].

Tekst zauważa pewne działania samego króla, powodowanego chęcią zarówno otrzymania tytułu boskiego syna, jak i uwolnienia matki o ciążącej na niej opinii, że Aleksandra nie spłodziła z Filipem II Macedońskim, a z tego wynika, iż nie jest on legalnym następcą tronu.

Podobną wzmiankę zawarł także Plutarch w swym opisie życia wielkiego króla[2]. Trudno tu nie zauważyć wzrastającego przeświadczenia o własnej wyjątkowości i rodzącej się pychy. Aleksander był bowiem przekonany, że sam jest wyzwolicielem narodów spod krwawego panowania Dariusza oraz monarchów i satrapów perskich przed nim. O własnej osobie myślał jako o kimś, będącym kimś więcej niż tylko człowiekiem, jako niezwyciężonym, geniuszu pola walki i mistrzu sceny politycznej. Doskonale potrafił przewidywać czas stosowny do podejmowania ataków i rozgrywania wydarzeń politycznych. Widział zatem siebie jako pana całego znanego wówczas świata. Stylizował więc siebie na boga i żądał posłuszeństwa do swych nowych poddanych[3]. Kolejną wzmianką historyka rzymskiego jest zapis o gwałtownej reakcji króla, który przygwoździł oszczepem do ściany jednego z najbliższych przyjaciół, gdyż ten ośmielił się w obecności Aleksandra pochwalić wojskowe cnoty jego ojca. Reakcja ta nastąpiła po tym, jak podczas zorganizowanej dla przyjaciół uczty król

> na wspomnienie o czynach Filipa zaczął wśród podpitych uczestników sam siebie wynosić nad ojca i wychwalać aż po niebo wielkość swoich czynów (*Epitoma* XII, 6).

Natomiast już po podbiciu Persji, latem 327 roku, przejął tamtejszy zwyczaj powitalny, nakazując podczas pozdrowienia padać przed sobą na twarz (προσκύνησις)[4], co najprawdopodobniej zostało odczytane jako wyraz ogromnej pychy i wzbu-

---

[1] Por. www.zrodla.historyczne.prv.pl

[2] Por. *Aleksandros* 27, w: http://www.e-classics.com/ALEXANDER.htm

[3] Por. http://www.historyforgrownups.com/articles/worldhistory/alexander thegreatsuccess7.htm

[4] Pierwszym starożytnym historykiem, który przedstawił ten zwyczaj był Herodot z Halikarnasu (*Dzieje* I, 134). Szerzej zwyczaj ten opisał J. Wiesehöfer, *„Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern". Bemerkungen zur Proskynese in Iran*, w: *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Gh. Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6 December 2002*, red. C.G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden 2003, s. 447-452.

dziło niekłamany opór wśród macedońskiej generalicji, za co zresztą zapłaciła ona śmiercią. Ten sam Marek Junianus Justynus pisze:

> […] zamiast pozdrowienia kazał padać przed sobą na twarz, co było perskim zwyczajem podyktowanym królewską pychą. Początkowo nie przyjął tego zwyczaju, aby nie wzbudzać równocześnie do wszystkiego zbyt wielkiej nienawiści (*Epitoma* XII, 7).

Kolejny historyk, Flawiusz Arrian, odnotował również tę praktykę[5], a powołuje się na niego także Plutarch opisując życie Aleksandra, wzmiankując takie właśnie zachowanie króla[6]. Na koniec, będąc już w Indii, monarcha pałał żądzą przewyższenia dzieł bóstw greckich, czego przykładem jest zdobycie stromej skały stanowiącej schronienie nieprzyjacielskich wojsk, którą podczas trzęsienia ziemi miał oszczędzić nawet sam Herkules[7].

Tego typu wzmianki pozwalają wielu badaczom wysunąć wniosek, że pod koniec swego życia, zwłaszcza po niespodziewanej i dewastującej psychikę króla śmierci najbliższego przyjaciela, Hefajstiona, Aleksander popadł w megalomanię połączoną z oznakami paranoi[8]. Złożyła się na to świadomość wielkości własnych dokonań, przekonanie o wyjątkowym posłannictwie dziejów, a także pochlebstwa przyjaciół i kompanów, którym nie umiał się oprzeć.

Generalnie, chociaż nie tak często, jednak w historycznej literaturze pozabiblijnej można spotkać tematykę pychy królewskiej okazywanej tu i ówdzie[9].

2. TEOLOGIA

Nawet jeśli uznać powyższe relacje za historycznie uzasadnione, nie sposób autorytatywnie stwierdzić, czy autor 1Mch znał wszystkie osiągnięcia militarne i polityczne króla Macedonii i czy wobec tego chciał przedstawić jedynie historię. Otóż wiele wskazuje na to, że nie tylko. Pewna świadomość historyczna nie

---

[5] Por. *Anabasis Alexandri* VII, 11.

[6] Por. *Aleksandros* 45, w: http://www.e-classics.com/ALEXANDER.htm

[7] Por. *Epitoma* XII, 7.

[8] Por. P. Green, *Alexander the Great and the Hellenistic Age*, London 2007, s. 23-24. Studia porównawcze z psychologii działania Aleksandra dokonano m.in. w relacji do Hitlera, Napoleona oraz G.W. Busha, por. http://www.informationclearinghouse.info/article3735.htm

[9] W ten sposób np. Diodor Sycylijczyk w swej *Bibliotece Historycznej* zanotował zdanie: „retor Demades, który znajdował się wśród jeńców w odważnych i mocnych słowach skarcił królewską pychę" (βασιλέως ἀσέλγειαν). W tym samym urywku Filip II Macedoński na skutek mowy Demadesa „całkowicie odrzucił butę, jaka ogarnęła go wskutek zwycięstwa" (νικής ὑπερηφανίαν: księga XVI, 87). Podobnie Polibiusz w *Dziejach* przedstawia ambicjonalne cele wojenne króla Farnakesa (Φαρνάκου πλεονεξίας καὶ καθόλου τῆς ὑπερηφανίας, księga XIV, 1.3) oraz stanowisko pokonanych Rzymian, którym ambasadorowie zwycięskiego Perseusza byli oburzeni jako bezczelnością (ἐκπληττόμενοι τὴν ὑπερηφανίαν, księga XVII, 8.11).

przeszkadza (ani nie pomniejsza), lecz może z powodzeniem nałożyć się na własną koncepcję teologiczną, która dzięki temu zyskuje poświadczenie faktograficzne i wychodzi poza pole wyłącznie teorii czy ideologii. Pierwszym sygnałem takiego rozumienia omawianego zwrotu staje się brak odniesień w antycznej literaturze greckiej i to zarówno w połączeniu ὑψόω καρδία jak i ἐπαίρω καρδία. Oznacza to, że zestawienie powyższych terminów stanowi specyficznie biblijne ujęcie problemu pychy, jakiej ofiarami padają najwyżsi przedstawiciele władzy. Można z góry założyć, że źródłem greckiego zwrotu ὑψόω καρδία jest hebrajski pierwowzór zawarty w biblijnym zapisie stałej konstrukcji גבה לב[10] lub גבה לבב[11]. Z kolei dla konstrukcji ἐπαίρω καρδία takim odpowiednikiem jest zestaw נשא לב[12].

Słownictwo zapisu greckiego Biblii stanowią konstrukcje wyrażeniowe, zawarte w tekście głównym 1Mch 1,3. Jest to zatem wpierw ὑψόω καρδία, który w kontekście opracowywanego tematu, w negatywnym swym sensie można odnaleźć jeszcze w: 1Mch 16,13; Ιερ 31,29; Ez 28,2; Dn 5,20; 8,25. Kolejnym zwrotem jest ἐπαίρω καρδία, ściśle występujący w LXX jedynie w powyższym cytacie 1Mch 1,3, jakkolwiek tematyczne, niebezpośrednie połączenie obu terminów dostrzec można także w 2Krl 14,10; 2Krn 25,19; Prz 3,5 oraz Ab 3. Wreszcie ὑπερηφανία, który to rzeczownik pojawia się w Biblii greckiej, często w różnych kontekstach sytuacyjnych. Na szerszą uwagę zasługują tu następujące cytaty: Jdt 6,19; 9,9; 1Mch 1,21.24.47.49; 2Mch 1,28; 5,21; 7,36; 9,7.11; 3Mch 2,5.17; Syr 48,18; Ab 3; Iz 16,6; Ιερ 31,29 (Jer 48,29).

3. PRZYCZYNY

Jeśli zapytać o kontekst sytuacyjny zawartych powyżej teologicznych konstrukcji składniowych i prezentowanego rzeczownika, to można wyróżnić trzy podstawowe płaszczyzny ich funkcjonowania:

a) powodzenie życiowe

W sposób ogólny o takim powodzeniu mówi cytat 2Krn 26,16:

A kiedy stał się potężny, uniosło się jego serce, aż uległo zepsuciu.
Wykroczył przeciw Panu, Bogu swemu,
wszedł bowiem do świątyni Pańskiej,
aby złożyć ofiarę kadzielną na ołtarz kadzenia.

---

[10] Por. 2Krn 17,6; 26,16; 32,25.26; Ps 131,1; Prz 16,5; 18,12; Ez 28,2.17.
[11] Tu jednak jedynie w Ez 28,5.
[12] W sensie negatywnym por. 2Krl 14,10 oraz 2Krn 25,19.

Werset należy do bliższego kontekstu w. 16-21 relacjonujących postępek judzkiego króla Ozjasza, który pod wpływem pychy własnego serca bezprawnie złożył w świątyni Pańskiej ofiarę kadzenia. Owa potęga, zaznaczona wstępem (w. 16a) ma swoją podstawę w szeregu udanych przedsięwzięć króla dotyczących wzmocnienia obronności Jerozolimy (w. 9-15). Działania te zostały uprzedzone wzmianką o osobistej pobożności króla (w. 5), udanych bitwach z pogańskimi armiami z zaznaczeniem, że Bóg wspomagał go w walce, co przysporzyło mu chwały i uznania nawet w krajach pogańskich (w. 6-8)[13]. W świadomości samego króla wzrosło natomiast przekonanie o własnej wielkości, nawet wyjątkowości na tle dotychczasowych słabych królów judzkich. Udało mu się przecież zrobić wiele więcej od poprzedników, a także do tej pory czynił to, co słuszne w oczach Jahwe[14]. Ważną wzmiankę notuje w wersie 15 akcentując, że cała sława i potęga (κατίσχυσεν) Ozjasza znajdowała swe uzasadnienie w pomocy, jakiej doznawał (ἐθαυμαστώθη τοῦ βοηθηθῆναι). Można zatem uznać, że to właśnie Bóg zapewnił mu ogólnie pojęte powodzenie życiowe zarówno na niwie działalności polityczno-militarnej, jak i osobistej. W takim kontekście w. 16 opisuje tragedię człowieka, który dał się ponieść pysze własnego serca, co jednak nie trwało krótko i nie było chwilową słabością monarchy. Autor dodaje bowiem zwrot τοῦ καταφθεῖραι, *aż do zdeprawowania*, przy czym pychę należy tu uznać za przyczynę, a deprawację charakteru za skutek takiej postawy[15]. Takie rozumienie terminu, w sensie moralnym oznacza przede wszystkim proces zatwardziałości serca głuchego na wszelkie ostrzeżenia i zapamiętałego we własnym sposobie postępowania[16]. Brak samokontroli poskutkował wreszcie przedsięwzięciem niezgodnym z prawem mojżeszowym, gdy król przywłaszczył sobie funkcję ofiarnika, zastrzeżoną wyłącznie kapłanom wywodzącym się z linii Aarona[17]. Do złożenia ofiary wprawdzie nie doszło, ponieważ kapłan Azariasz w otoczeniu 80 odważnych współbraci w porę temu zapobiegł (w. 17-18). Jednak upór króla zaznaczony został gniewem (ἐθυμώθη) skierowanym przeciw interweniującym obrońcom kultu świątynnego (w. 19a)[18]. Oznacza to, że król nie uznał nakazowej wartości prawa mojżeszowego i własną decyzję ocenił jako ważniejszą od przepisów synajskich. Autor biblijny celowo nawiązuje tu do postępowania Jeroboama I, pierwszego króla Izraela, który dopuścił się tego samego aktu, gwałcąc prawo (1Krl 12,33; 13,1). Karą, jaka nadeszła od Boga był trąd, którym pokryło się czoło króla, zatem miejsce albo najbardziej widoczne i rzucają-

---

[13] Por. S.J. de Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL XI, Grand Rapids – Cambridge 1989, s. 355.

[14] Por. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, Grand Rapids 1982, s. 338.

[15] W znaczeniu spustoszenia serca, jako procesu życiowego znajduje się ów termin również w Rdz 6,12; Kpł 26,39; 2Krn 27,2; Iz 32,7; Dn 4,37.

[16] Por. G. Harder, art. φθείρω, TDNT IX, s. 98-100 (93-107); M. Wilcock, *The Message of Chronicles*, BST, Downers Grove 1987, s. 229-232.

[17] W myśl Wj 30,1-10; Lb 16,4; 18,1-7 oraz 1Sm 2,28. Zakaz wchodzenia do świątyni ludziom nieuprawnionym zawarty został w Lb 17,5.

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

ce 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[19]. Decyzja kapłanów uniemożliwiła mu praktycznie sprawowanie funkcji królewskich aż do śmierci (w. 19b-21)[20].

Kolejnym tekstem ukazującym powodzenie życiowe jako przyczynę pychy jest 2Krn 32,25-26.

> Jednak nie odwdzięczył się Ezechiasz za wyświadczone dobrodziejstwo,
> lecz jego serce uniosło się pychą,
> i dlatego zapłonął gniew
> nad nim, nad Judą i nad Jerozolimą.
> Wtedy Ezechiasz upokorzył się za wyniosłość swego serca
> on i mieszkańcy Jerozolimy
> i nie spadł na nich gniew Pański w dniach Ezechiasza.

Bliższy kontekst w. 24-26 opowiada o niewdzięczności króla judzkiego Ezechiasza wobec Boga, który wysłuchał jego modlitwy i uzdrowił go ze śmiertelnej choroby. Ów cudowny znak (σημεῖον) w wersie 24 to zapowiedź proroka Izajasza, że Bóg dołożył królowi jeszcze 15 lat życia, co potwierdził cud cofnięcia się cienia na królewskim zegarze o 10 stopni (2Krl 20,6.8-10). Lecz właśnie pycha króla uniemożliwiła mu odpowiedź na Bożą dobroć (w. 25a), co wywołało gniew Boży na króla i Jerozolimę (w. 25b). Szczęśliwie w porę uniżył się on (ἐταπεινώθη) i mieszkańcy miasta wobec grożących im konsekwencji Bożego gniewu (ὀργὴ κυρίου, w. 26a), co oddaliło ostatecznie ewentualne kary dla nich przeznaczone (w. 26b)[21]. Autor zagadkowo nie pisze, na czym miałoby polegać oczekiwane odwdzięczenie się króla Bogu, natomiast akcentuje pychę, jaka zagościła w jego sercu (ὑψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ). Można zatem tłumaczyć tę postawę wyjątkowymi łaskami, jakie otrzymał będąc przekonanym, że to uzdrowienie mu się należy z racji królewskiego urzędu, piastowanego w linii Dawida (2Sm 7,15a), zapominając jednocześnie o możliwości kary Bożej w wypadku przewinienia (7,14b). Inną możliwością jest właśnie pycha spowodowana być może przeświadczeniem o wartości własnej modlitwy, na którą Bóg tak pozytywnie zareagował (w. 24). Taka interpretacja historii stanowi własną teologię autora kronikarskiego, ponieważ źródłowy tekst 2Krl 20,1-11 nie wspomina nigdzie o domniemanej pysze króla judzkiego. Być może chodzi tu o postawę króla wobec wysłanników babilońskich, którzy w ramach kurtuazyjnej wizyty w Jerozolimie

---

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

[20] Por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, s. 331.

[21] Por. S.J. de Vries, dz. cyt., s. 392.

dowiedzieli się o skarbach świątynnych, które król tak nieroztropnie wszystkie im pokazał (20,13), jakkolwiek o tym wydarzeniu autor 2Krn wzmiankuje osobno (w. 31a). Tak niemądra postawa mogła, co prawda, mieć swój początek w zbytniej pewności siebie króla, który cieszył się łaskawością Boga, źródła jego niedawnego uzdrowienia[22]. Kronikarz dodaje bowiem, że w tym właśnie momencie Bóg opuścił króla, aby na jaw wyszły zamiary jego serca, tzn. ukazała się jego próżność. To, co kronikarz nazywa gniewem Jahwe nad królem i miastem, autor 2Krl odnotował jako wyrocznię proroka Izajasza przeciw Ezechiaszowi i całemu miastu, zapowiadając rabunek wszystkich skarbów pałacowych i świątynnych i uprowadzenie synów królewskich do Babilonu (20,17-18). Tak się stało, gdy asyryjski król Sennacheryb natarł na Jerozolimę i mimo niezdobycia miasta zyskał ogromną kontrybucję od Ezechiasza w postaci skarbów świątynnych. Tymi więc król judzi nie mógł się już więcej pochwalić. Dlatego kronikarską interpretacją 2Krl 20,19 jest suponowane uniżenie się króla i mieszkańców miasta, którzy za jego życia nie doświadczyli klęski zniszczenia stolicy i deportacji ludności[23]. Przyjęcie i zrozumienie kary przez króla doprowadziły jego samego i mieszkańców do ponownego uszanowania Boga i oddawania Mu czci[24].

W Księdze Jeremiasza LXX (31,29-30) zanotowano wyrocznię przeciw Moabowi, zawierającą najbogatszy bodaj w Biblii zestaw terminów i wyrażeń opisujących postawę pychy:

> Usłyszałem o obelżywości Moabu, o jego znieważaniu wielką zniewagą,
> i o arogancji jego, i wynoszeniu się jego serca.
> Poznałem jego dzieła, czyż to mu nie wystarczy?,
> czyż nie to, co uczynił?

Perykopa ta znajduje się w szerszym kontekście 31,1-44 wieszczących przeciw Moabowi. Bliższy kontekst w. 28-33 zawiera wpierw wezwanie od opuszczania przez mieszkańców kraju bezpiecznych dotąd miast i ucieczkę w stronę gór, które dają lepsze schronienie przed inwazją obcych wojsk, w domyśle: oddziałów babilońskich (w. 28)[25]. W zestawieniu z działaniami politycznymi mi-

---

[22] Por. J.A. Thompson, dz. cyt., s. 365.

[23] Uniżenie jako szczery akt pokuty, por. także 2Sm 12,13; Ps 51,1-12 z nadzieją odwrócenia gniewu Boga.

[24] Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 353-354.

[25] Wersety 26-27 wskazują, że chodzi tu o zawiązanie opozycji przeciw Nabuchodonozorowi przez maleńką koalicję Edomu, Moabu, Ammonu, Tyru, Sydonu i Judy za czasów Sedecjasza w celu zrzucenia jarzma babilońskiego z całości terytorium. Wspomina o tym Jr 27,3, co nastąpiło w roku 594 przed Chr. Natomiast w świetle So 2,8-11 Edom i Moab konspirowały przeciw Judzie, by w razie powodzenia przeciw królowi Babilonu odebrać jej później część terytoriów zagarniając je dla siebie. Obecnie nadchodzi czas zagłady, ponieważ w przekonaniu Jeremiasza to właśnie Nabuchodonozor jest wybrańcem Jahwe w celu ukarania zarówno Judy jak i narodów ościennych, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers: *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas 1995, s. 316-317.

kroskopijnej koalicji państewek regionu wobec wielkiego króla Babilonii, ukazanymi w 34,3 (LXX), pychę i butę Moabu w wersach 29-30 można by ocenić przede wszystkim w kategorii politycznej, jako przecenianie własnych możliwości obronnych, wynikających przede wszystkim z górzystego położenia kraju, co rzeczywiście mogłoby posiadać jakieś znaczenie w połączeniu z możliwościami wojsk koalicji. Należy zwrócić uwagę na bardzo bliski tej wymowie cytat Iz 16,6, z którego prawdopodobnie autor korzysta, dodając jedynie zapowiedź interwencji Bożej w nowych warunkach polityczno-militarnych[26]. Pierwszy z rzeczowników zawarty w tekście w. 29 to ὕβρις, oznaczający słownikowo „zniewagę, obelgę, obrazę, zelżywość", lecz w ten sposób LXX często tłumaczy właśnie pychę i zarozumialstwo. W księdze proroka odnosi się ono pychy Judy i Jerozolimy (hebr. גָּאוֹן w 13,9[27]; גֵּוָה w 13,17[28]) oraz zuchwalstwa Babilonu (זָדוֹן w 27,32[29]). Cały zwrot ὕβρισεν λίαν ὕβριν αὐτοῦ tłumaczy hebr. גֵּאֶה מְאֹד, dosł. „wielką wyniosłość", której efektem jest niszczące działanie Jahwe, co notuje Iz 2,12; Ps 94,2; Prz 15,25 oraz Hi 40,11-12. Natomiast ważny tu rzeczownik גֹּבַהּ definiujący także postawę pełną pychy, został w LXX opuszczony. Za to ὑπερηφανία oddaje w grece kolejny hebrajski rzeczownik rodzaju żeńskiego, גַּאֲוָה, również odnoszący się do ludzkiej arogancji i zuchwalstwa[30]. Wreszcie cały zwrot ὑψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ tłumaczy hebrajską konstrukcję semantyczną רָם לִבּוֹ, oznaczającą dokładnie to samo i stanowiącą hebrajski pierwowzór zwrotu greckiego[31]. Całość tak zebranych rzeczowników prowadzi do całkowitej destrukcji skutkiem działania Bożego, tym bardziej, że dotyczy ono narodu pogańskiego, dla którego nie ma możliwości nawrócenia. Z kolei w. 30 akcentuje fakt, że wszelkie dzieła Moabu, idące za pysznymi przemowami, potwierdzają je tylko i stanowią dodatkowy czynnik destrukcji przygotowywanej przez Boga Izraela[32]. Jeszcze jednego, ważnego przykładu dostarcza w tej materii Oz 13,6:

> […] wzdłuż ich pastwisk[33]. I napełnili się aż do nasycenia
> a ich serca się wyniosły i z tej racji zapomnieli o Mnie[34].

---

[26] Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, s. 485.

[27] Por. także Ps 59,13; Prz 8,13; 16,18; Iz 13,11; 23,9; Ez 7,20.24; 16,49.56.

[28] W tym sensie jeszcze tylko w Hi 22,29 i 33,17.

[29] Por. Pwt 17,12; 18,22; 1Sm 17,28; Prz 11,2; 13,10; 21,24; Jr 50,31-32; Ez 7,10.

[30] Takie znaczenie posiada również ów rzeczownik w Pwt 33,29; Ps 10,2; 31,19.24; 36,12; 73,6; Prz 14,3; 29,23; Iz 9,8; 13,11; 16,6; 25,11; So 3,11.

[31] Połączenie czasownika רוּם z krótszą formą rzeczownika – לֵב – występuje jeszcze tylko w Pwt 8,14; 17,20; Ez 31,10; Dn 11,12, zaś z dłuższą – לֵבָב – w Oz 13,6.

[32] Por. J. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 288-289.

[33] Wers 6 otwiera się treścią przynależącą do w. 5, co zostało w LXX zachowane na podstawie oryginału hebrajskiego.

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

Tematem drugiego z kolei prorockiego pouczenia skierowanego do słuchaczy jest wspomnienie przeszłej postawy Izraela wobec Boga, która w przyszłości wyda śmiertelne owoce (13,1-14,1). Po wprowadzeniu (w. 1a) następuje pierwsza sekcja pouczenia (w. 1b-9), w której zostaje wyróżniony kult bałwochwalczy, który doprowadził do grzechu i spodziewanej zań kary (w. 1b-3). Wersety 4-9 stanowią najbliższy kontekst omawianego w. 6, a ich tematyką jest zniszczenie i ukazanie Jahwe jako sprawcy zarówno błogosławieństw czasu przeszłego, spodziewanej śmierci i możliwego jeszcze udzielenia pomocy w razie chęci nawrócenia. Jahwe wprowadza siebie samego jako Tego, który wybrał Izraela i pasąc go w warunkach pustynnych dał się poznać jako Bóg jedyny, poza którym nie ma innego (w. 4-5). Tymczasem hojność Bożych darów i poczucie nasycenia zamiast wdzięczności spowodowało postawę zapomnienia Boga i zwrócenia się ku sobie samemu, co ostatecznie sprowadzi śmierć, tzn. odrzucenie przez Boga swego ludu (w. 6-9)[35]. Sam w. 6 ukazuje powolne, lecz stałe samoniszczenie społeczności izraelskiej w miarę upływu czasu i pobytu w ziemi obiecanej. By zrozumieć działanie Boże, należy w LXX odwołać się do początku w. 5, w którym zostaje ukazana rola Boga w permanentnym powiększaniu dobrobytu narodu wybranego. Bóg ustami proroka przedstawia siebie jako Pasterza swego ludu, nieustannie troszczącego jego się o warunki materialne, zwłaszcza tam, gdzie lud nie był w stanie niczego sam sobie przygotować. Takie warunki panowały przede wszystkim na pustyni (w. 5)[36]. Nadszedł czas zasiedlenia ziemi obiecanej, przy czym pasterska rola Boga ani na moment nie zmalała. Prorok akcentuje, że wszelkie dobra, jakich Izrael doznał w ciągu swej historii, pochodziły w ten czy inny sposób od jego Boga (w. 6aα). To On właśnie wprowadził swój lud do ziemi, którą zdefiniował doskonale autor deuteronomistyczny w Pwt 8,7-10, jako ziemię piękną, obfitującą w tryskające potoki, źródła i strumienie, ziemię pełną pszenicy, jęczmienia, winorośli, drzewa figowego i granatowego, a także oliwek, oliwy i miodu, wreszcie zawierającą cenne bogactwa mineralne. Opis ten ukazuje hojność i troskliwość pasterską Boga, który w zamian chciał jedynie, aby lud, najedzony i nasycony do woli, o Nim pamiętał i Go błogosławił. Tymczasem – jak wyrzuca prorok – doczekał się zapomnienia (ἐπελάθοντο), de facto, w świetle Pwt 8,11, zlekceważenia (ἐπιλάθῃ) swych nakazów, poleceń i praw[37]. Sam w. 6 ukazuje jednak jeszcze ważniejszą myśl, że Boża opieka nad nim nie była faktem jednorazowym, lecz ciągiem ewenementów trwających dłuższy czas. Im więcej lud korzystał z obfitości Bożych darów, tym bardziej zapominał o swym

---

[35] Por. E. Ben Zvi, *Hosea*, FOTL XXIA/1, Grand Rapids 2005, s. 267.

[36] Por. D.L. Garrett, *Hosea – Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1997, s. 258.

[37] Teologia ta rozwinięta została w Pwt 32 oraz Jr 2, por. także F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 635.

Dobroczyńcy. Taka postawa trwała poprzez wszystkie okresy historii Izraela, co notują poszczególne księgi, począwszy od czasu Sędziów, na epoce proroka skończywszy. To zatem, co miało się stać podstawą wdzięczności, było przyczyną zapowiadanego upadku społeczności narodu wybranego[38]. Owej wdzięczności zabrakło przede wszystkim dlatego, że opiekę Jahwe nad ludem zaczęto postrzegać nie jako dar od Boga i przywilej dla ludu, który – jako jedyny na mocy przymierza synajskiego – został wybrany spośród wszystkich innych[39], lecz jako czynność należną, wynikającą jakoby ze zobowiązań Boga, który wobec tego nie powinien rościć sobie prawa do wdzięczności[40].

Ostatnim z tej grupy tekstów jest Ab 3:

A pycha serca twego wyniosła ciebie,
zakładającego siedzibę w rozpadlinach skał wysokich,
mówiącego w swym sercu: „Któż mię strąci na ziemię?"

Bezpośredni kontekst wypowiedzi proroka, najkrótszej z ksiąg Starego Testamentu, tworzą w. 1b-9b, których podstawowym tematem jest opis nadchodzącej klęski Edomu, zwiastowanej w formie wyroczni. Prorok przemawia w imieniu Jahwe Izraela zachęcającego do wystąpienia do boju przeciw królestwu góry Seir (w. 1b)[41]. Dwa typy przekleństwa zostały rzucone przez Boga na ów naród: gwałtowne zredukowanie liczby mieszkańców, zapewne na skutek wojen i eksterminacji ludności (w. 2a)[42] oraz degradacja i dyshonor, wzgardzenie (w. 2b)[43]. To, co w prawie deuteronomistycznym zarezerwowane było dla Izraela w przypadku jego nieposłuszeństwa prawu Jahwe (Pwt 28), obecnie zostało skierowane przeciw jego nieprzyjaciołom, pośród których Edom zajmuje poczesne miejsce (Pwt 30,7)[44]. Całość postawy narodu jest w wersie 3. ukazana jako ὑπερηφανία

[38] Prorok ewidentnie nawiązuje tu do prezentowanego w Pwt 31,2 tekstu relacjonującego historię Izraelitów, którzy, syci i pewni siebie, zwrócili się do obcych bożków. Stąd sygnalizowane w księdze proroka „zapomnienie" o Bogu oznacza ściśle wprowadzenie kultu bałwochwalczego na ziemi izraelskiej, por. Stuart D., *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 203-204.

[39] To właśnie znaczenie wyboru narodu w kadrze przymierza przybiera zawarty w wersie 5 rdzeń ידע, „poznać", por. H.B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew YĀDA'*, BASOR 181/1966, s. 56-61.

[40] Podobna teologia ukazała się w relacji do świątyni, której obecność pośród ludu uważano za palladium gwarantujące wszelką i bezwarunkową pomoc Bożą, co atakował zwłaszcza Jeremiasz (Jr 7), por. także E. Jacob, *Osée*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Genève 1965, s. 92.

[41] Dla realizacji starożytnej zapowiedzi proroka Balaama z Lb 24,18. Por. też m.in. Ps 60,10; 108,10l Iz 11,14; 34,5.

[42] Por. w. 12; Kpł 26,22.36; Pwt 4,27; 28,62.

[43] Podobnie do w. 16 oraz Pwt 28,25.27.43-44.

[44] Warto przy tym zaznaczyć, że użyty w wyroczni czas przeszły oznacza de facto wykonanie już tego, co zostaje zapowiedziane. Jest to sposób ukazania absolutnej pewności zapowiadanych postanowień, por. J. Maier, *„Siehe, och mach(t)e dich klein unter den Völkern…". Zum rabbini-*

τῆς καρδίας σου, *pycha twego serca* na sposób kpiny, tak typowej w wyroczniach skierowanych przeciw obcym narodom[45]. Treścią tego zwrotu jest głupota narodu, który uważał siebie za wielki, częściowo z racji swego położenia w pobliżu góry Seir (w. 3b)[46] z licznymi grotami, stromymi ścianami, tworząc region broniony linią naturalnych fortec górskich zarówno z północy jak z południa[47], a częściowo także z racji swego uniezależnienia od Judy według 2Krl 8,20-22. Pycha mieszkańców, zacytowana w pytaniu o siłę mogącą strącić ich z wysokiego miejsca zamieszkania, zostaje zdemaskowana przez samego Jahwe, który właśnie tego dokona. Warto dodać, że termin ὑπερηφανία przekłada na grekę hebrajski rzeczownik זָדוֹן, oznaczający dokładnie pozbawioną racjonalnych podstaw „zarozumiałość, pewność siebie, arogancję"[48], co tym bardziej godne jest wyśmiania, że stanowi zarazem całkowity brak świadomości własnej wielkości i bycia de facto wydanym na łup potężniejszych mocarstw[49]. Ten zawiniony brak świadomości stanowi fundament zbytniej pewności siebie i możliwość samooszukiwania się i polegania na własnych możliwościach obronnych, co właśnie w stosunku do Izraela dało pewne oczekiwane rezultaty. Tymczasem wobec Boga nie ma to najmniejszego znaczenia. On dokona całkowitej destrukcji miast Edomu, a w końcu samego państwa[50].

b) bogactwo

Pierwszym z ukazującej tę właśnie przyczynę grupy cytatów jest 1Mch 16,13:

> Wyniosło się jego serce i zamierzył panowanie nad krajem.
> Zamyślił więc podstęp przeciw Szymonowi i jego synom – zabić ich.

Cytat relacjonuje postępowanie niejakiego Ptolemeusza, którego autor biblijny przedstawia począwszy od w. 11. Był to zatem syn nieznanego bliżej Abubo-

---

schen Assoziationshorizont von Obadja 2, w: *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag gewidmet*, red. L. Ruppert, P. Weimar, E. Zenger, Würzburg 1982, s. 203-216.

[45] Por. m.in. zwłaszcza u Ezechiela: 27,3; 28,2.17; 29,3; 31,2; 32,2; także Iz 37,23.29; Ha 2,4-5.

[46] Nazwa stolicy Edomu to Sela, co oznacza właśnie „skałę". Jej położenie na płaskowyżu otoczonym stepowymi klifami, dokąd wiodła jedyna, wąska i bardzo dobrze broniona droga, dawało w starożytności znaczną przewagę nad atakującymi wojskami inwazyjnymi i poczucie własnego bezpieczeństwa, por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 417.

[47] Por. C.A. Keller, *Abdias*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, s. 255-256.

[48] Por. Pwt 17,12; 18,22; 1Sm 17,28; Prz 11,2; 13,10; 21,24; Jr 49,16; 50,31-32; Ez 7,10.

[49] Por. P.R. Raabe, *Obadjah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24D, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, s. 123.

[50] Por. B.K. Smith, F.S. Page, *Amos – Obadiah – Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1995, s. 182-183.

sa, wódz (στρατηγός)[51] części oddziałów wojsk powstańczych, mianowany na okręg Jerycha, posiadający wiele srebra i złota (ἀργύριον καὶ χρυσίον πολύ)[52]. Werset 12 dodaje, że był on również zięciem arcykapłana Szymona[53]. Posiadał zatem wszelkie możliwości do działań na rzecz lub przeciw arcykapłanowi, będącemu zarazem wodzem naczelnym całej armii powstańczej. Wydaje się, że bogactwo stało się tu główną przyczyną podjętych przez tego niegodziwego człowieka działań, jakkolwiek nie można pomniejszać roli władzy, jaką już sprawował oraz bycia zięciem naczelnego wodza armii. We fragmencie 15,32.36 hagiograf wspomina lubowanie się Szymona w przepychu, zwłaszcza wobec ważnych osobistości. Jest niemal pewne, że jako zięć arcykapłana, Ptolemeusz korzystał z wytworności nie tylko stołu, lecz całego stylu życia, z którego czerpał w cieniu swego teścia[54]. Autor akcentuje przede wszystkim sposób, w jaki próbował on przejąć władzę po Szymonie. Jest nim δόλος, „podstęp", co mocno zbliża do podobnego działania niegodziwych arcykapłanów Jazona i Menelaosa z 2Mch (4,10-24), którzy za pieniądze podstępnie zdobyli dla siebie urząd arcykapłański i władzę nad krajem. Biblia odnotowuje tu i ówdzie działania o podobnym charakterze[55]. Bardzo znamienny jest fakt, że δόλος używany jest w 1Mch wyłącznie jako taktyka postępowania pogan wobec Żydów[56]. Autor ocenia tym samym postępowanie Ptolemeusza na równi z pogańskimi, tzn. niecnymi sposobami zdobywania władzy i przewagi nad przeciwnikiem[57]. Podobną postawę zamanifesto-

[51] Trudno definitywnie orzec, czy reżim arcykapłański posługiwał się w armii tytulaturą grecką, czy wyraz ten nie jest jedynie tłumaczeniem hebrajskiego odpowiednika: סָגָן, פֶּחָה lub סֶרֶן według *Biblii Hebrajskiej*.

[52] Najprawdopodobniej otrzymał je w wianie małżeńskim od teścia razem z córką, por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. VI, cz. 4, Poznań 1961 s. 214. W 1Mch jest to stała konstrukcja literacka, obecna jeszcze w 2,18; 3,41; 6,1; 10,60; 11,24; 15,26; 16,19.

[53] Greckie imię zięcia arcykapłana w połączeniu z oddaniem mu córki wskazuje, że Ptolemeusz mógł być (zgrecyzowanym) Żydem pochodzącym z diaspory. Pozostaje jednak w mocy kwestia, czy przedstawiciel panującej i potężnej dynastii arcykapłańskiej pozwoliłby na ożenek córki z człowiekiem takiego pochodzenia, por. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City, New York 1976, s. 524. Jest to jednak możliwe, jeśli przyjąć, że pochodził z miejscowej arystokracji, co sugeruje U. Rappaport, *1 Maccabees*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton & J. Muddiman, Oxford 2007, s. 733 (711-734).

[54] Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, w: *The new interpreter's Bible*, red. L.E. Keck & D.L. Petersen, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 176 (1-178).

[55] Sposób działania Ptolemeusza przypomina żywo postępowanie Asy, króla Judy, który srebrem i złotem wyniesionym ze skarbca świątynnego przekupił Ben-Hadada, króla Aramu, by zdradził sojuszniczego króla Izraela, Baszę (1Krl 15,19).

[56] Por. 1,30; 7,10.27.30; 8,28; 11,1; 13,17.31.

[57] Nie stanowi to jednak argumentu, że on sam był poganinem, nawet nawróconym na mozaizm. Jest mało prawdopodobne, aby Szymon oddawał córkę za mąż takiemu człowiekowi. Autor chce raczej zaakcentować niegodziwość samego postępowania, zrównującego Ptolemeusza z podstępnością pogańskich królów lub dowódców wojskowych. Z kolei w zestawieniu z 1,3a jego zachowanie może być zrównane z postawą Aleksandra Wielkiego, którego pycha wzrosła na skutek pełni władzy, o której Ptolemeusz dopiero marzył.

wał król Ezechiasz, który posiadając wiele bogactw, a także pełnię władzy królewskiej, także w pewnym momencie uniósł się pychą, co sprowadziło na niego karę Bożą (2Krn 32,25-27). Widać zatem, że pragnienie zdobycia władzy łączy się bardzo ściśle z posiadaną wcześniej fortuną. Autor stawia Ptolemeusza w rzędzie takich uzurpatorów władzy w królestwie seleuckim, jak Aleksander Balas oraz Tryfon[58]. Także Ez 28,2-5.17 relacjonuje tę przyczynę pychy władców:

w. 2: Synu człowieczy, powiedz władcy Tyru: Tak mówi Pan Bóg:
wyniosłe stało się serce twoje i powiedziałeś:
„Ja jestem Bogiem, przebywam w Boskiej siedzibie, w sercu morza".
Ty zaś jesteś człowiekiem a nie Bogiem,
i rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu,
uczyniłeś swe serce niczym serce Boże
w. 3: czy nie jesteś mędrszy od Daniela, mędrcy nie pouczają ciebie w swej nauce?
w. 4: czyż nie w swej wiedzy i swej przezorności
przygotowałeś sobie władzę, złoto i srebro w twym skarbcu?
w. 5: w twym wielkim sprycie i umiejętności handlu
pomnożyłeś swą władzę, wyniosło się twe serce w potędze twojej
w. 17: wyniosło się serce twoje przez piękność twoją,
zdeprawowałeś swą wiedzę z racji twej piękności,
z racji ogromu nieprawości twoich na ziemi zrzuciłem ciebie,
królom wydałem ciebie na pośmiewisko

Wersety 1-10 omawianego rozdziału stanowią proroctwo przeciw pysze władcy Tyru, którym jest najprawdopodobniej Etbaal III, jakkolwiek brak dokumentów mogących potwierdzić jego specyficzne zachowanie w tej materii[59]. Wers 2aαβγ jest wstępem do wyroczni, w którym prorok otrzymuje nakaz bezpośredniego zwrócenia się do króla Tyru w słowach rozpoczynających się od formuły posłańca, zapowiadającej przesłanie samego Boga. Wersety 2aδ-10 to treść wyroczni zwiastującej przykładne i nieodwracalne ukaranie dumnego władcy miasta i całej społeczności. Wersy 2aδ-5 podają rację wygłoszenia wyroczni, która polega na przytoczeniu wpierw toku myślenia adresata: jego serce wbiło się w niesamowitą pychę (w. 2aδ), która wyraża się w przekonaniu o własnej boskości zasiadającej na tronie pośród mórz (w. 2aϵ). To zaś zostaje zakwestionowane przez prawdziwego Boga, akcentującego dążenie człowieka do czynienia siebie równym Bogu (w. 2b). Kolejne zdania wywyższającego się władcy miasta to przywłaszczanie sobie mądrości większej niż ludzka (w. 3a)[60], znającej wszelkie sekrety (w. 3b). Jeszcze jednym z powodów niesłychanych ambicji jest władza

[58] Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, Cambridge 1897, s. 261.

[59] Por. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, Jerusalem 1973, s. 325-327.

[60] Zarówno w 14,14 jak i w literaturze ugaryckiej Daniel figuruje jako postać wywodząca się ze starożytności, posiadająca umiejętności i wiedzę magiczną, por. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 93.

fundowana na zgromadzonych bogactwach materialnych (w. 4) oraz zdolnościach rządzenia i osobistym sprycie króla (w. 5a). Konkluzją jest powtórzenie początku wyroczni w fakcie wyniosłości serca władcy (w. 5b)[61]. To, co w wersie 2 prorok nazwał pychą (ὑψώθη σου ἡ καρδία), polega na nieodpartej pokusie samooceny monarchy jako swoistego *Übermenscha*, którego pozycję wyznacza zarówno władza jak i ilość nagromadzonego srebra i złota, znacznie przewyższająca bogactwa zarówno własnych poddanych, jak i okolicznych władców. Serce odnosi to raz do rozumu, raz do woli. Z tych racji żądał czci, zarezerwowanej normalnie bóstwom, zaczynając traktować siebie jako przynależącego do sfery nieśmiertelnych[62]. Zawarty podwójnie w wersie 2 termin θεός odnosi się już to do Boga prawdziwego, już to do bożków fałszywych, co tym ostrzej ukazuje ogrom ambicji króla, który będąc człowiekiem nie powinien się wynosić nawet ponad fałszywych bożków, cóż dopiero nad jedynego Boga Izraela![63] Zauważyć trzeba, że dokumenty historyczne Mezopotamii nie zawierają tekstów samodeifikacji dynastii królewskich lub ich poszczególnych przedstawicieli, a jedynie stałe odniesienia własnych sukcesów do bóstw opiekuńczych kraju. Tym niemniej teologia starotestamentowa, opierając się na założeniu, że nie ma bogów poza jedynym Bogiem Izraela, przypisuje de facto królom ubóstwianie własnej mocy i mądrości[64]. Odwrotnie, książę miasta mówiąc o sobie θεός εἰμι ἐγώ (אֵל אָנִי) pragnie wynieść się do statusu Milqarta, opiekuna Tyryjczyków, w ten sposób proklamując się równym głowie panteonu bóstw kananejskich[65].

W teologii narodu wybranego jedynie Bóg może definiować relację króla do siebie, a przy tym swego ziemskiego przedstawiciela nigdy nie uznaje za równego sobie. Nie jest tak nawet w przypadku Ps 2,7 rysującym przed królem ogromną godność adoptowanego syna Bożego. Natomiast król Tyru używa rodzaju formuły wprowadzenia samego siebie w status absolutnie mu nie przynależny. Stąd zacytowanie jego zdania we formule posłańca ogłaszającej wyrocznię (w. 2a) ukazuje władcę Tyru stojącego w najostrzejszej sprzeczności z postępowaniem

---

[61] Por. R.M. Hals, *Ezekiel*, FOTL XIX, Eerdmans Publ. House, Grand Rapids – Cambridge 1989, s. 196.

[62] Podobieństwo do 11,17-21 oraz 18,30-32 jest tu dość widoczne.

[63] Por. L.E. Cooper Jr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Nashville 1994, s. 262. Niektórzy badacze sądzą, że hebrajski oryginał zamieszcza tu prawdopodobnie dwie różne formy imion boskich: אֵל w odniesieniu do Ela, patrona panteonu kananejskiego oraz אֱלֹהִים w odniesieniu do Boga Izraela. Jednak chodzi raczej o rzeczownik pospolity, desygnujący ogólnie świat boski, por. *Ras Shamra Parallels* III, red. S. Rummel, Rome 1981, s. 340. Taka pycha stanowiła również wyzwanie wobec potężnego wówczas babilońskiego władcy Nabuchodonozora II. Podobnie reagował swego czasu prorok Izajasz przeciw postawie Judejczyków uważających Egipcjan za silnych jak bogowie (31,3).

[64] Por. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, s. 576-578.

[65] Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 95.

Jahwe, zarówno wobec Izraela jak i świata[66]. Władca staje się zatem winien tych samych grzechów, jakich dopuściła się cała społeczność pysznego miasta[67]. Równie mocno akcentuje autor mądrość króla, która polega raczej na sprytnych umiejętnościach gromadzenia pieniędzy, bowiem Tyr, jako miejsce handlu, transakcji, przepływu towarów, był rzeczywiście idealnym miejscem na robienie dobrych interesów[68]. Nie daje to tymczasem żadnej okazji do wywyższania się[69].

Wers 17 stanowi drugie z oskarżeń rzuconych przez proroka władcy Tyru. Jego podstawą jest swoisty narcyzm króla. Jego serce stało się pyszne ἐπὶ τῷ κάλλει, *z racji piękności*. Taka piękność staje się powodem wyboru złej drogi życia, o czym Ezechiel nierzadko wspomina[70]. Także Tyryjczycy dali się zwieść wartości swego dzieła, jakim było miasto (27,3-4.11; 28,7.12). Tekst Prz 31,30a może tu stanowić doskonałą podstawę błędu, jakim jest uwiedzenie pięknością, podobnie jak Prz 11,22 ocenia bezwartościowe piękno bez rozsądku postępowania. Tak samo wygląda κάλλος władcy Tyru, pozbawionego właściwie pojętej ἐπιστήμη, *wiedzy, doświadczenia, zrozumienia*. Paradoks tkwi właśnie w fakcie, że ἐπιστήμη króla, z której jest tak bardzo dumny, wcale nie pokrywa się z Bożą oceną rozsądku, który winien prowadzić do zachowania zgodnego z Jego wolą. Pycha króla miasta jest dowodem, że właściwie pojęty rozsądek zaniknął[71]. Dlatego ten, z którego się on tak pyszni, zostanie całkowicie zniszczony najazdem bezlitosnych wojsk babilońskich.

c) sukcesy militarne

Spośród wielu tekstów biblijnych podających tę właśnie podstawę pychy królewskiej, na uwagę zasługuje 2Krl 14,10:

> Pobiłeś zupełnie Edomitów i serce twoje uniosło się pychą.
> Wsławiaj siebie pozostając w domu swoim!
> Dlaczego wykłócasz się we własnej złości
> i narażając się na nieszczęście masz paść ty i Juda po tobie?

Szerszy kontekst w. 1-22 prezentuje panowanie Amazjasza w Judzie, za czasów którego wybuchła wojna obu królestw narodu wybranego: Judy i Izraela

---

[66] Por. H.J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre*, BibOr 20, Rome 1968, s. 92-122.

[67] Por. Ez 27,1-9. Odnośniki teologiczne także w Prz 6,17-8,13; 16,18.

[68] Mieszkańcy miasta odcięli się od stałego lądu tworząc sztuczną wyspę, licząc na niemożliwość zdobycia tak ufortyfikowanego miejsca.

[69] W Pwt 8,17-18 Bóg ostrzegał Izraelitów przed nadmiernym bogaceniem się, co mogłoby się zakończyć zgubnym w skutkach przekonaniem, że własny dobrobyt zawdzięczają wyłącznie sobie, nie zaś dobroci Boga.

[70] Por. 16,14-15.25 w relacji do królestwa judzkiego, występującego przeciw wierności swemu Bogu. W 31,8 taka wspaniałość zwiodła Asyrię powodując jej upadek.

[71] Por. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 95.

(w. 8-14). Król judzki po pokonaniu Edomitów (w. 7)[72] natychmiast zapragnął wszcząć batalię przeciw królestwu północnemu, prawdopodobnie celem renegocjacji stosunków między oboma państwami i ewentualnej zmiany dotychczasowego przebiegu granic między nimi[73]. Odpowiedź Joasza z Izraela na poselstwo judzkie do Samarii zostaje zacytowana w formie krótkiej bajki, której celem jest uświadomienie Amazjaszowi jego złudnych nadziei na osiągnięcie kolejnego zwycięstwa (w. 9). Bajka, za pomocą obrazów przyrodniczych zestawiających cierń z cedrem, ukazuje nierówność sił militarnych obu królestw, a tym samym beznadziejność wypowiadania przez słabszego wojny silniejszemu[74]. Dlatego tym razem władcy judzkiemu się nie powiedzie z powodu pychy króla Judy (ἐπῆρέν σε ἡ καρδία σου). Przegra on całą wojnę[75], co też ostatecznie nastąpiło[76]. Ponieważ w. 11 akcentuje, że król judzki nie chciał posłuchać ostrzeżenia, dlatego zostało ukarane złudne przewartościowanie własnych możliwości militarnych Amazjasza. Postawę taką można nazwać zatwardziałą i nieliczącą się z faktycznymi możliwościami własnych wojsk, co wyraźnie było skutkiem pychy serca królewskiego. Z drugiej strony słowa zawarte w odpowiedzi Joasza stanowić mogły świadomą próbę wywołania gniewu Amazjasza, czego król Izraela mógł się z kolei spodziewać po pokonaniu przez Izrael potężniejszej Syrii[77]. Pewne dodatkowe światło na postawę Amazjasza rzuca także paralelny tekst 2Krn 25,5-24, jakkolwiek podający szczegół odsunięcia oddziałów izraelskich z walki z Edomitami, co wywołało gniew żołnierzy i ich zemstę na mieszkańcach Judy (w. 13). Relację tę należy jednak uznać za mało wiarygodną historycznie, ponieważ takie działanie musiałoby się spotkać z odpowiednią reakcją armii królewskiej, czego w tekście najzupełniej brakuje i to mimo wzmianki i pokonaniu Edomitów (w. 14a). Nie posiada ona nawet wpływu na toczącą się później akcję opowiadania[78]. Natomiast największy błąd króla Judy polegał na przejęciu kultu

---

[72] Jest to dalszy ciąg relacji obu królestw, ciągnący się od czasów Salomona (1Krl 11,14-22) oraz Jorama (2Krl 8,20-22).

[73] Por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2007, s. 365.

[74] Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003, s. 319.

[75] Por. B.O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL IX, Grand Rapids 1984, s. 167.

[76] Dokumenty historyczne wskazują, że Joasz dokonał tego prawdopodobnie z pomocą wojsk asyryjskich Adadnirariego III, którego wasalem stał się Izrael. W tym właśnie przymierzu należy z kolei widzieć pewność odpowiedzi króla izraelskiego, por. S. Solomon, *Jehoash's Fable of the Thistle and the Cedar*, w: *Saga, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature*, red. G.W. Coats, JSOTSuppl 35, Sheffield 1985, s. 114-132.

[77] Por. P.R. House, *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Nashville 1995, s. 324.

[78] W przeciwieństwie do tezy J.B. Łacha, rozpuszczenie oddziałów izraelskich nie stanowiło przyczyny wybuchu wojny między Judą a Izraelem, lecz raczej arbitralna decyzja króla judzkiego. Ponadto dziwne byłoby postępowanie króla, który słucha rady proroka w kwestii rezygnacji z pomocy wojsk izraelskich w batalii edomickiej (w. 7-8), by następnie odrzucić jego radę w sprawie

bożków edomickich (w. 14b) i odrzuceniu Jahwe, za co przepowiedziano mu karę (w. 16). Wynika stąd, że decyzja o walce z Joaszem z Izraela była właśnie karą podyktowaną z jednej strony pychą osobistą króla (2Krn 25,19), z drugiej realizacją zguby zesłanej od Jahwe (2Krn 25,20). W ten sposób ludzka pycha stała się narzędziem kary w ręku sprawiedliwego Boga zesłanej na tego, kto do niej dopuścił, czcząc bałwochwalczo bożków pogańskich. Sąd Boży nad apostazją Amazjasza uczynił go ślepym na prawdę i głuchym na słowa mądrości głoszone przez proroka[79]. Skutek był wówczas odwrotny do zamierzonego: zwycięski z Edomu król został pokonany we własnym kraju, stał się sam jeńcem i był świadkiem zniszczenia własnej siedziby i stolicy Judy, przedtem splądrowanej, począwszy od świątyni[80]. Tym samym z ręki króla izraelskiego zemściło się na nim wszystko, co sam uczynił wcześniej Edomitom, posiadając jednak wówczas Boże błogosławieństwo. Teraz Bóg go opuścił używając Joasza jako narzędzie swej kary na butę króla judzkiego.

Tekst z Dn 11,12 to kolejny przykład pychy powodowanej sukcesami militarnymi:

> I pokona to mnóstwo a serce jego wywyższy się pychą,
> przerazi wielu, i na pewno nie zostanie przestraszony.

Fragment ten należy do bliższego kontekstu w. 10-19 prezentujących karierę Antiocha III w literackiej formie mowy Anioła do Daniela, przy czym w. 10-12 opisują symbolicznie pierwszą kampanię Antiocha w Egipcie. Następne wersety od 13-15 odnoszą się do drugiej wyprawy przeciw temu państwu. Szczyt panowania Antiocha opisany zostaje w wersach 16-18a, w fazie triumfu notowanego jako działanie według własnej woli, aby zakończyć na upadku panowania króla na skutek zapowiadanej interwencji Rzymu (w. 18b)[81]. Historycznie chodzi zatem o konfrontację Antiocha III z Ptolemeuszem IV Filopatorem w trakcie tzw. czwartej wojny syryjskiej (221-217 przed Chr.), gdzie po początkowych sukcesach, Antioch wprawdzie przegrał w decydującej bitwie pod Rafią w roku 217, lecz odrobił wszystkie straty podczas piątej wojny syryjskiej, miażdżąc wojska syna Filopatora, młodocianego Ptolemeusza V Epifanesa w bitwie pod Panionem, u źródeł Jordanu w roku 200 przed Chr. Skutkiem bitwy był układ zawarty w 196/195 r. p.n.e. między oboma monarchami, w myśl którego Egipt zrezygnował

---

o wiele ważniejszej (w. 16), por. *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IV-2, Poznań 2007, s. 470.

[79] Por. J.A. Thompson, dz. cyt., s. 324.

[80] Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 314-315.

[81] Szeroki kontekst 10,1-12,13 stanowi cykl proroctw królewskich ukazujących różne epoki panowania monarchów, por. J.J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL XX, Grand Rapids 1984, s. 97.

z utraconych na rzecz Antiocha terytoriów Palestyny i Fenicji[82]. Tymczasem kontekst w. 11. wskazuje raczej, że odnotowany w wersie 12. zwrot ὑψωθήσεται ἡ καρδία αὐτοῦ odnosi pychę królewską raczej do Ptolemeusza IV, a nie do Antiocha III. To właśnie król Egiptu, upojony zwycięstwem pod Rafią mógł wbić się w pychę[83]. Źródła historyczne donoszą, że Ptolemeusz zajął utracone wcześniej na rzecz Antiocha prowincje, wszędzie przyjmowany z entuzjazmem przez podbite ludy, wreszcie przyjął ambasadorów Antiocha proszących o warunki pokoju. Po niekończących się negocjacjach, wyruszył na drugą kampanię palestyńską, zajmując bez oporu tereny Cele-Syrii, co spowodowało ostatecznie przystanie Antiocha na warunki króla Egiptu[84]. Źródła historyczne donoszą z kolei o słabym i chwiejnym charakterze Ptolemeusza, przyzwyczajonego do zbytku, bogactwa i wygód[85]. To właśnie autor mógł określić wspólnym mianem pychy serca władcy egipskiego[86]. Z tych właśnie powodów nie wykorzystał on zwycięstwa pod Rafią i warunki pokoju były dość skromne w porównaniu z odniesionym zwycięstwem[87]. Należy tu zaznaczyć, że grecki czasownik φοβέομαι jest tu interpretacją LXX przeciwną hebrajskiemu oryginałowi zamieszczającemu zwrot לֹא יָעוֹז, „nie umocni się". Zmiana interpretacja wynika prawdopodobnie z odczytania przez tłumacza rdzenia עזז jako זוע[88]. Nie jest to jednak błąd, lecz prawdopodobnie zamierzona interpretacja, jako że dalsze dzieje Ptolemeusza potwierdzają jego wywyższenie aż do momentu strasznych skutków Rafii dla samej dynastii w postaci buntów rdzennej ludności przeciw hegemonii Greków w Egipcie (w. 14)[89].

Ukazane powyżej przyczyny ludzkiej pychy w oczywisty sposób nie stanowią jedynych fundamentów jej rozkwitu i popadania w coraz większe samozadowolenie. Tymczasem Biblia uważa je za sztandarowe, zapewne zarówno z racji częstości ich występowania jak i niebezpieczeństwa, jakie ze sobą niosą.

---

[82] Por. G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und Religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, s. 46-50.

[83] Polibiusz w Dziejach V, 79 donosi o ponad 70000 zabitych żołnierzach Antiocha. Por. także S.R. Miller, *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 18, Nashville 1994, s. 295.

[84] Por. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique. 323-30 av. J.-C.*, cz. III: *La crise du monde hellénistique : dea avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la mort d'Antiochos IV (223-164)*, Paris 2003, s. 38.

[85] Por. L.F. Hartman, A.A. Lella di, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 23, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2005, s. 291.

[86] Por. podobną tematykę w Dn 5,19.20.23; 8,25; Pwt 8,14; 2Krn 26,16; Prz 16,18; Iz 10,7-12; Ha 2,4-6; Dz 12,22-23; 1Tm 3,6; 1P 5,5.

[87] Por. http://www.biblestudyguide.org/comment/calvin/comm_vol25/htm/vi.xi.htm; http://gill.biblecommenter. com/daniel/11.htm

[88] Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, t. XXVI, NKB ST, Częstochowa 2008, s. 611.

[89] Por. J. Phillips, *Exploring the Book of Daniel. An Expository Commentary*, Grand Rapids 2004, s. 196-197.

SKRÓTY

Skróty ksiąg biblijnych według ogólnie przyjętych w Polsce.

Pozostałe:

AB – Anchor Bible
BASOR – Bulletin of the American School of Oriental Research
BibOr – Biblica et Orientalia
CAT – Commentaire de l'Ancien Testament
FOTL – The Forms of the Old Testament Literature
JSOTSuppl – Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
NAC – New American Commentary
NICOT – New International Commentary on the Old Testament
NIV – New International Version
NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament
OTL – Old Testament Library
RW KUL – Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
TDNT – Theological Dictionary of the New Testament
TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
WBC – Word Biblical Commentary

SUMMARY

Studies on 1Macc 1,3a – a verse interesting on account of its historical context – lead to the conclusion that when remarking on the pride of the Macedonian King the author of the book uses the expression *his heart was lifted up* not only as a reference to history, although history does confirm the king's character. The quoted phrase has a highly theological connotation in the Bible and is used with reference to various characters who meet with an adequate response on the part of the God of Israel. The causes of human pride discussed in the article – success in life, riches and military victory – are by no means the only ones responsible for the increasing self-satisfaction felt by the characters. However, it seems that it is those causes of pride that most often threaten punishment to the willful.

Key words

Hellenistic History, Old Testament, Septuagint, Exegesis, 1 Maccabees, Arrogance, Biblical Theology

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

KINGA MROZEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Struktura retoryczna Psalmu 77 i jego interpretacja

The Rhetorical Structure of Psalm 77 and its Interpretation

Artykuł jest analizą struktury i (wynikającego z niej) przesłania Ps 77 w wersji hebrajskiej. Podziały tekstu dla celów egzegezy są oparte głównie na wyróżnieniu gatunków poetyckich oraz na pauzie *sela*. Poniżej prezentuję podział uwarunkowany kryteriami retorycznymi: znakami formalnymi i słownictwem występującym w tym psalmie.

Rozpocznę od omówienia kilku istotnych podziałów, ukazujących strukturę Ps 77, a następnie przedstawię budowę tego tekstu od jego strony retorycznej. Kolejnym krokiem będzie synteza przeanalizowanych układów psalmu i wyciągnięcie wniosków natury teologicznej, które stanowią spostrzeżenia dotyczące przesłania teologicznego tak ustalonej struktury.

W historii egzegezy można wyróżnić cztery kierunki w interpretacji tego tekstu. Pierwszą grupę stanowią egzegeci, którzy przyjmują podział psalmu ze względu na obecną w nim pauzę *sela*. Druga grupa obejmuje badaczy, wyróżniających w Ps 77 dwa gatunki: lamentację i hymn. Trzecia grupa wyróżnia trzy części, które w zależności od komentatora są różnie nazywane. Czwarta grupa bada ten psalm pod kątem całości, spójności.

Wersety psalmu są różnie numerowane przez poszczególnych egzegetów, dlatego w opracowaniu przyjmuję za tłumaczami polskimi[1], że psalm liczy 21 wersetów, a w. 1 jest tytułem tego psalmu. Wprowadzam zatem poprawki w przytoczone poniżej komentarze stosując powyższe założenie.

---

[1] Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2005; S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Brewiarza Rzymskiego. Przekład Łacińskiego Psałterza Piusa XII ze Wstępem i Objaśnieniami*, wyd. 2, Sandomierz 1959; F. Aszkenazy, *Chwała Boża. Psałterz Dawidowy*, Lwów 1927; Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Paris 1979.

1. OBJAŚNIENIE TYTUŁU

W wersji hebrajskiej tytuł Ps 77: לַמְנַצֵּחַ עַל־(יְדִיתוּן) [יְדוּתוּן] לְאָסָף מִזְמוֹר jest zarazem pierwszym wersetem. Występują w nim dwa imiona: Jedutun i Asaf. Jedutun pochodził z rodu Lewitów (1Krn 9,14.16), jego potomstwo zostało przeznaczone do służby przed Arką w Jerozolimie za czasów Dawida (1Krn 16,38) z funkcją przewodniczenia w śpiewie (1Krn 25,1.3.6)[2]. Mowinckel uważa, że nie jest to imię własne, ale termin związany z liturgią[3].

Drugim imieniem pojawiającym się w tytule Ps 77 jest imię Asaf. Występuje ono w 12 psalmach i z tego powodu tradycja hebrajska utworzyła zbiór tzw. psalmów asafowych, do których należą: Ps 50 oraz 73-83. Asaf pochodził z rodu Lewitów i za czasów Dawida pełnił służbę kierującego śpiewem przy Arce Przymierza (1Krn 6,24; Ne 12,46). Tradycja kronikarska przypisuje są mu również funkcje poety i proroka (2Krn 29,30), które później przejęli jego potomkowie (1Krn 25,1-2)[4].

Psalmy asafowe tworzą również pewną całość pod kątem ideowym. We wszystkich psalmach obecne są stałe motywy, takie jak: wyjście z Egiptu, sąd Boży (kara za grzechy), Bóg jako pasterz, a naród wybrany Jego trzodą, wymieniane są imiona własne takie jak: Jakub, Józef, Efraim, również nazwy miejsc np. Syjon, występują różne imiona Boga[5].

2. GŁÓWNE NURTY W EGZEGEZIE PSALMU 77

Pierwszy z przedstawianych podziałów opiera się na przyjęciu pauzy *sela* jako wyznacznika poszczególnych segmentów i przedstawia się następująco:

1. segment to w. 2-4
sela

---

[2] Por. *Leksykon Biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, hasło: *Jedutun*, Warszawa 2001, s. 306; M. Dahood, *Psalms II 51-100. Introduction, Translation and Notes*, New York 1968, s. 224 [*The Anchor Bible*, Vol. 17].

[3] Por. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Vol. 2, Michigan/Cambridge, Dearborn, Michigan [1962] 2004, s. 95.

[4] Według Ksiąg Kronik służba przy świątyni została ustalona przez Dawida. Przyjmuje się jednak, że jest to idea teologiczna kronikarza. Ponadto według tradycji regionu mędrcy, śpiewacy, poeci i prorocy należeli do tego samego kręgu. Związki z lewitami czy też śpiewakami przyświątynnymi są efektem późniejszym, a wymienienie autora z imienia na początku psalmu czy pieśni może być podyktowane tym, że teksty kultyczne przypisywano przodkom dla nadania im powagi. Por. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, dz. cyt., s. 96-97.

[5] Por. B. Weber, *Asaf/Asafiten/Asafpsalmen*, http://www.bibelwissenschaft.de/de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/o/referenz/13961///cache/4960f7e05c288039a2b4bef07dd30054/ [dostęp: 2010-05-19].

2. segment to w. 5-10
sela
3. segment to w. 11-16
sela
4. segment to w. 17-21

Jego zwolennikiem jest m.in. N.H. Snaith. Według jego założenia, potwierdzonego przez tradycję Miszny, psalm śpiewano w trzech częściach. Każda z części zakończona była pauzą *sela*, oznaczającą komentarz wyodrębnionej części. W przypadku Ps 77 są cztery części, a ostatnia nie kończy się pauzą. N.H. Snaith zatem twierdzi, że Ps 77 pierwotnie kończył się na w. 16, po którym następuje ostatnia z pauz. Potwierdzeniem tego jest fakt, iż do w. 16 włącznie wszystkie wersety tworzą bikolony, a od w. 17 do 20 wersety są podzielone na trzy części (trikolony), co sprawia, że nie są spójne pod względem swej budowy z uprzednimi[6]. Podział według pauzy *sela* przyjmuje również A. Cohen[7]

Drugi z możliwych podziałów, za którym opowiada się większość egzegetów, opiera się na ustaleniu dwóch (pozornie) niezależnych od siebie części: pierwsza część to w. 2-10, druga część to w. 11-21 lub pierwsza część to w. 2-11, a druga to w. 12-21. Gunkel nadaje tym częściom nazwy konkretnych gatunków. Według niego w. 2-10 to lamentacja, natomiast w. 11-21 to hymn. Tę hipotezę przyjmuje także H-.J. Kraus, przy czym wyróżnia on dodatkowo w hymnie odrębną część, którą stanowią w. 17-20, mówiące o teofanii JHWH. Analogiczną koncepcję tworzy M. Dahood[8]. W podobny sposób dzieli psalm A.A. Anderson. Pomimo, że podkreśla on literacką jedność tego tekstu uznaje, że w. 2-11 mają charakter lamentacji, a w. 12-21 hymnu[9].

Według J. Goldingay'a w. 2-11 psalmu to lamentacja, która przechodzi w refleksję w wersetach 12-21 o przeszłych czynach JHWH[10]. Układ lamentacja (w. 2-10) – hymn (w. 11-21) przyjmuje również H.G. Jefferson. Podobnie jednak jak Kraus wyróżnia ona w. 17-20, ponieważ wersety te różnią się pod względem tematycznym i metrycznym od pozostałych wersetów. Brak analogii pomiędzy w. 16 i 17 oraz pomiędzy w. 20 a 21 pozwala jej wyłączyć w. 17-20 spośród w. 11-21. Natomiast pomiędzy wersem 16 a wersem 21 zachowana jest jednolitość treści[11]. Wskazany przez Jefferson związek pomiędzy w. 16 a 21 zakłada także P. Graham[12]. Podział na dwie części, lamentacyjną i hymniczną, podają

---

[6] Por. N.H. Snaith, *Selah*, VT 3/1 (1952), s. 43, 46.

[7] Por. E. Marvin, *Word Biblical Commentary, Volume 20: Psalms 51-100*, Dallas, Texas 1998, s. 271.

[8] Por. M. Dahood, *Psalms II 51-100…*, dz. cyt., s. 224.

[9] Por. E. Marvin, *Word Biblical Commentary…*, dz. cyt., s. 271.

[10] Por. J. Goldingay, *Psalms. Volume 2: Psalms 42-89*, Michigan 2007, s. 459-460.

[11] Por. H.G. Jefferson, *Psalm 77*, VT 13 (1963), s. 87.

[12] Por. P. Graham, *Psalm 77: A Study in Faith and History*, RQ 18/3 (1975), s. 152-153.

również w swym komentarzu J.S. Kselmann i M.L. Barré. Wprowadzają oni jednocześnie dodatkowy podział – w każdej głównej części wyróżniają trzy mniejsze. Według tej propozycji część lamentacyjną tworzą: w. 2-4, w. 5-7, w. 8-11; część hymniczną tworzą: w. 12-13, w. 14-16, w. 17-21. Niestety, autorzy komentarza nie wyjaśniają szerzej sensu takiego podziału[13]. S. Łach uznaje Ps 77 za lamentację jednostki, która posiada część hymniczną odwołującą się do przeszłości, pełniącą funkcję pocieszenia[14]. Dwie części (w. 1-11 i w. 12-21) wyróżnia także W. Borowski. Wyodrębnia ponadto w hymnie ku czci JHWH (w. 12-21) dwie grupy wersetów: w. 12-18 i w. 19-21[15]. Kruszyński natomiast traktuje w. 2-10 jako wyraz cierpienia proroka z powodu nieszczęścia całego narodu, a w. 11-21 są według niego zapewnieniem o pomocy Boga, której On udzieli ze względu na cuda z przeszłości[16].

Kolejną możliwością podziału psalmu jest podział na trzy części. Tak dzieli Ps 77 m.in. Stuhlmueller. Odnajduje on w nim: lament (w. 2-10), wyznanie wiary (w. 11-16), hymn (w. 17-21). E.S. Gerstenberger również przedstawia trzyczęściową (wyłączając tytuł) strukturę tego psalmu: modlitwa, pamięć-tęsknota-chwalenie, hymn[17].

Czwartą możliwością jest całościowe ujęcie treści Ps 77. J. Kselman, opierając się na retoryce tego tekstu, zauważa powiązania między częściami wyodrębnionymi przez omówionych powyżej egzegetów, przez następujące słowa: קול – *głos* psalmisty (w. 2) i *głos* chmur i grzmotu (w. 18-19), יד – *ręka* psalmisty (w. 2), *ręka* (ימין prawica) *Najwyższego* (w. 11) oraz *ręka Mojżesza i Aarona* (w. 21). Następnie czasowniki: זכר – *pamiętać*, wspominać (w. 4 i w. 7; tzw. część lamentacyjna oraz w. 12 w części hymnicznej), שיח – *przemyśleć, rozmyślać* (w. 4 i w. 7 oraz w. 13 w części hymnicznej)[18]. Ponadto Kselman przedstawia koncentryczną strukturę w. 9-21, która jeszcze wyraźniej łączy część lamentacyjną z hymniczną[19].

---

[13] Por. J.S. Kselmann, M. L. Barré, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. naukowa wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 504.

[14] S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST VII, 2, Poznań 1990, s. 347.

[15] Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 263. Borowski podaje jeszcze inny podział, według którego dokonuje interpretacji. Ma on następującą postać: w. 1-11, w. 12-16, w. 17-20, w. 21.

[16] Por. J. Kruszyński, *Księga Psalmów Dawidowych*, Warszawa 1909, s. 123.

[17] Por. E.S. Gerstenbereger, *Pslams, Part 2, and Lamentations*, Grand Rapids, Michigan 2001, s. 88.

[18] Por. E. Marvin, *Word Biblical Commentary…*, dz. cyt., s. 272. Takie związki pomiędzy słowami akcentują również autorzy komentarza do Księgi Psalmów w *Katolickim Komentarzu Biblijnym*, por. J.S. Kselmann, M.L. Barré, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, s. 504.

[19] Por. E. Marvin, *Word Biblical Commentary…*, dz. cyt., s. 272.

Chiastyczną strukturę w całym psalmie upatruje S. Terrien. Dzieli on 20 wersetów Ps 77 na siedem strof, po trzy wersety każda, przy czym strofa II' wyjątkowo ma dwa wersety. Centralną strofę stanowią wersety 11-13. Wokół niej ułożone są na zasadzie paralelnych przeciwieństw (lustrzane odbicia) pozostałe strofy[20].

Omówione wyżej podziały pokazują zatem niejednolitość opinii egzegetów. Według różnie przyjętych kryteriów Ps 77 może stanowić utwór jednolity bądź połączenie dwóch lub trzech części, w których można rozpoznać różne gatunki literackie: lamentację, hymn, opis teofanii[21].

II. STRUKTURA PSALMU 77 WEDŁUG KRYTERIÓW KOMPOZYCYJNYCH

Zaproponowany niżej podział koncentruje się na walorach kompozycji tekstu, rozpatrując je na dwu płaszczyznach: 1) frazy powtarzające się lub synonimiczne, 2) charakterystyczne słownictwo[22].

1. Podział według kryteriów formalnych

Podziału na segmenty[23] dokonuję w obrębie w. 2-21, ponieważ w. 1 jest tytułem. Według zastosowanego tu kryterium *znaków formalnych* Ps 77,2-21 dzieli się na 5 segmentów:

Segment I w. 2-4
Segment II w. 5-11
Segment III w.12-13
Segment IV w. 14-15
Segment V w. 16-21

Segment I w. 2-4

W segmencie tym przeważają zwroty, za pomocą których autor przedstawia swoją niedolę. Są to czasowniki: ואצעקה – *i obym wołał o pomoc*, אדני דרשתי –

[20] Por. S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan 2003, s. 554.

[21] Różne propozycje struktury zestawia W.M. Stabryła, por. tegoż, *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77*, Częstochowa 2007, s. 63 [SBP nr 3].

[22] Kryteria kompozycyjne wyznacza m.in. W. Pikor, por. tegoż, *Czytamy Stary Testament. Ćwiczenia do wykładów z biblistyki*, Kielce 2007, s. 228.

[23] Terminy określające poszczególne partie tekstu są różnie nazywane. Jedną z propozycji podaje W. Pikor: wyraz – człon – segment – urywek – część – fragment – sekwencja – rozdział – książka. Por. tegoż, *Czytamy Stary Testament…*, dz. cyt., s. 226.

Pana szukałem, ואהמיה – *i obym jęczał*[24]. Ponadto odnaleźć można również rzeczowniki z zaimkiem dzierżawczym 1. os. l. poj.: קולי – *głos mój*, צרתי – *niedola moja*, ידי – *ręka moja*, נפשי – *dusza moja*, רוחי – *duch mój*. Chociaż brakuje zwrotów kierowanych bezpośrednio do Boga, psalmista tak sugestywnie przedstawia swoje cierpienie, że można mu przypisać cechy lamentacji[25]. Inną cechą retoryki jest podobieństwo w. 2 i w. 4 – w obu przypadkach zastosowane zostały czasowniki albo w formie cohortativ (zachęty) dla 1 os. l. poj. albo w czasie imperfect (w czasie przeszłym niedokonanym). Wskazywać one mogą na aktualność przeżywanego cierpienia, które zostało zapoczątkowane *w dniu niedoli*, lecz trwa nadal. Segment ten łączy ze sobą dwa doświadczenia cierpienia – jedno dokonuje się obecnie, a drugie jest wspomnieniem jakiegoś bliżej niesprecyzowanego *dnia niedoli*. Potwierdzeniem tej obserwacji są następujące czasowniki w wersie 4: אזכרה – *obym pamiętał* oraz אשיחה – *obym rozmyślał*, które wyraźnie sugerują wspominanie przeszłości.

Segment II w. 5-11

Wersety wydzielające segment II tworzą antytezę. Werset 5 kończy się słowami ולא אדבר – *i nie będę mówił*, a w. 11 rozpoczyna się czasownikiem ואמר – *rzekłem*. Wers 5 rozpoczyna się bezpośrednim zwrotem do Boga o następującej postaci: *chwyciłeś powieki oczu moich*[26], przerywając w ten sposób mówienie o Bogu w 3. os. l. poj. Autor przechodzi w nim do mówienia do Boga. Natomiast w. 11 podsumowuje treści zawarte w wersach 5-10. Odnosi się to zwłaszcza do czterech pytań, na które nie tyle oczekiwana jest od Boga odpowiedź, ile służą one psalmiście za temat do refleksji. W związku z tym można w obrębie tego segmentu wydzielić dwie mniejsze części, które obejmowałyby następujące wersety: w. 6-7 i w. 8-10. Pierwsza z tych części (w. 6-7) opisuje zachowania psalmisty, a czasowniki występują w 1. os. l. poj. czasu dokonanego: חשבתי – *rozważyłem*, ויחפש רוחי – *i szukał duch mój* oraz w postaci cohortativ dla 1. os. l. poj.: אזכרה – *obym pamiętał*, אשיחה – *obym rozmyślał*. Natomiast drugą część stanowią w. 8-10, które są pytaniami retorycznymi, rozpoczynającymi się partykułą pytajną *ha-*, podejmującą temat miłosierdzia Bożego. Psalmista nie kieruje ich

---

[24] W gramatyce j. hebrajskiego taką formę definiuje się jako cohortations dla 1. os. l. poj. Podkreśla ona m.in. nieodwołalność danej czynności. Por. T.O. Lambdin, *Lehrbuch Bibel-Hebräisch*, 5. Aufl., übersetzt von H. von Siebenthal, Gießen 2005, s. 118-119; M. Tomal, *Język hebrajski biblijny*, Warszawa 2000, s. 65-66, [Języki Azji i Afryki].

[25] Por. Ps 3,2; 4,2; 5,2-4; 6,2-4; 13,2-3; 31,2-3; 51,3-4; 54,3-4; 61,2-3.

[26] Przez niektórych tłumaczy zwrot ten jest tłumaczony idiomatycznie: *Oczom moim nie dasz się zmrużyć*, por. S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Brewiarza Rzymskiego…*; *me oko wyprzedza wart nocnych godziny*, por. A. Klawek, *Psałterz*, Lwów „Biblioteka Religijna" 1938; *nie mogłem skleić w odpoczynku nocnym powiek oczu moich*, por. M. Biernacki, *Księgi Psalmów oraz Pieśń nad pieśniami*, Łódź, „Słowo Katolickie" 1937.

do Boga, na co wskazują czasowniki, które występują w 3. os. l. poj., np.: יִזנח – *odrzuca*, ולא־יסיף – *i nie pomnaża*, השכח – *czy zapomniał*. Adresatem tych pytań może być wspólnota, ale tylko przy założeniu, że tego typu psalmy powstawały na potrzebę kultu. Sam tekst jednak niekoniecznie na to wskazuje. Dużo bardziej prawdopodobne jest, że psalmista przez te pytania zwraca się sam do siebie. Wskazywałyby na to wymienione już wyżej czasowniki w wersecie 6: אזכרה – *obym pamiętał*, אשיחה – *obym rozmyślał*.

Segment III w. 12-13

Segment ów tworzą dwa wersety: w. 12 i 13. Począwszy od w. 12 psalmista używa zaimka 2 os. l. poj., zwracając się bezpośrednio do Boga. Kolony w. 12 tworzą paralelizm synonimiczny, a kolony w. 13 paralelizm chiastyczny, oba zaś wersety są paralelne względem siebie. Zawierają czasowniki i rzeczowniki synonimiczne[27]. Pierwsze kolony obu wersetów gramatycznie są tak samo zbudowane, tzn. na pierwszym miejscu występuje czasownik, a na drugim określenie czynów JHWH. Kolon wersetu 12 brzmi następująco: אזכיר מעללי־יה – *pamiętam czyny JAH*, podobnie jak kolon wersetu 13: והגיתי בכל־פעלך – *i rozmyślam o każdym uczynku Twoim*. Natomiast drugie kolony w. 12 i 13 tworzą chiazm, w którym czasowniki pojawiają się na przeciwległych miejscach, podobnie to wygląda w przypadku określeń działania JHWH. Drugi kolon w. 12 ma następującą postać: כי־אזכרה מקדם פלאך – *zaiste, obym pamiętał z dawna cud Twój*, a w. 13: אשיחה ובעלילותיך – *i o czynach Twoich obym rozmyślał*. Na tej podstawie różnią się od poprzedzającego je w. 11, jak i następującego po nich w. 14.

Segment IV w. 14-15

Segment ten charakteryzuje się bezpośrednimi wezwaniami do Boga. Już nie tylko zaimki 2. os. l. poj. o tym świadczą, ale także wezwanie Boga na początku w. 14: אלהים i w. 15: האל oraz czasownik w wersecie 15: הודעת – *dałeś poznać*, którego Bóg jest podmiotem.

Oba wersety uznane za segment mają podobną budowę. Werset 14 składa się z dwóch kolonów. Kolon pierwszy jest zdaniem orzekającym (nominalnym): דרכך אלהים בקדש – *Elohim w świętości droga Twoja*. Natomiast kolon drugi tworzy pytanie retoryczne, pozbawione czasownika: מי־אל גדול כאלהים – *który El wielki jak Elohim*. Werset 15 również tworzą dwa kolony, z których pierwszy jest zdaniem orzekającym (pozbawionym osobowej formy czasownika): אתה האל עשה פלא – *Ty ha-El czyniący cud*, natomiast drugi jest zdaniem z czasownikiem w 2. os. l. poj.: הודעת בעמים עזך – *dałeś poznać w narodach moc Twoją*. Charakterystyczne

[27] Por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*..., dz. cyt., s. 89.

również dla tego segmentu jest nagromadzenie rzeczowników określających Boga. Z jednej strony jest *Elohim*, który został określony wyrażeniem *ha-El* i z którym psalmista wiąże *świętość*, *wielkość*, *cud* i *moc*. Z drugiej natomiast jest *El* przez psalmistę bliżej nie opisany. Ważne w tym względzie wydaje się być podobieństwo pytania: *który El wielki, jak Elohim* do pytań zawartych w Wj 15,11 i Ps 113,5, jakkolwiek w tekstach tych Bóg określany jest swoim imieniem JHWH. One dokładniej określają, że chodzi o Boga Izraela.

Segment V w. 16-21

Wersety 16 i 21 są wobec siebie paralelne i tworzą zarazem inkluzję. Pierwszy z nich – w. 16 rozpoczyna się czasownikiem w czasie dokonanym w 2. os. l. poj. גאלת – *wykupiłeś*. Ostatnim wyrazem pierwszego kolonu jest dopełnienie עמך – *lud Twój*. W drugim kolonie pojawiają się dwa imiona własne: יעקב ויוסף – *Jakub i Józef*. Budowa w. 21 jest podobna, ponieważ rozpoczyna się czasownikiem: נחית – *prowadziłeś* oraz w pierwszym kolonie jako ostatni wyraz występuje עמך – *lud Twój*. W drugim kolonie tego wersetu pojawiają się kolejne imiona własne: משה ואהרן – *Mojżesz i Aaron*. Podobieństwo jest tak uderzające, że krytycy uznają w. 21 za kontynuację treści w. 16, co sprawia, że w. 17-20 uważane są za dodatek, będący prawdopodobnie częścią innego utworu. Teza ta wydaje się być uzasadniona, zwłaszcza, jeśli uwzględni się budowę poszczególnych wersetów tego psalmu. Znakomita większość tworzy bikolony. Natomiast wspomniany fragment w. 17-20 posiada budowę trikolonu, co pozwala stwierdzić, że stanowi on osobną część. Charakteryzuje się ona czasownikami w czasie przeszłym dokonanym odnoszącymi się do zjawisk przyrody: ירגזו – *zadrżały*, זרמו – *wylały*, האירו – *zaświeciły* oraz רגזה ותרעש – *zadrżała i zatrzęsła*, w odniesieniu do ziemi, wreszcie czasownik w stronie biernej לא נדעו – *nie były znane*. Budowa tych trikolonów nie jest jednorodna. Wersety 17 i 18 zawierają trzy czasowniki, po jednym na każdy kolon. Wers 19 posiada również trzy czasowniki, z tym że, pierwszy kolon zawiera zdanie orzekające (nominalne), natomiast trzeci kolon ma aż dwa czasowniki. W przypadku w. 20 pojawia się tylko jeden czasownik w trzecim kolonie.

Ponadto psalmista w fragmencie w. 17-20 zwraca się do Boga bezpośrednio, podobnie jak okalające go w. 16 i 21. Świadczą o tym zaimki 2. os. l. poj. w połączeniu z czasownikami: ראוך – *ujrzały Cię*, חצציך – *strzały Twoje*, רעמך – *grzmot Twój*, דרכך – *droga Twoja*. Jedynie w wersie 17 pojawia się desygnat Boga – *Elohim*. Można zatem uznać w. 16-21 za opis wydarzenia, którego głównym bohaterem jest Bóg. Pozostałe postaci wyróżnione w tekście imionami własnymi są albo przedmiotami działań Boga (*lud*, *synowie Jakuba i Józefa*) albo Jego narzędziami (*Mojżesz*, *Aaron*). Podobnie jest w przypadku zjawisk przyrody z wersów 17-20.

2. Podział według kryteriów treściowych

Podział wyznaczony przez występujące w Ps 77 słownictwo różni się od podziału wyznaczonego przez znaki formalne. Według tego kryterium należy wyróżnić w utworze cztery segmenty:

Segment I w. 2-7
Segment II w. 8-10
Segment III w. 11-16.21
Segment IV w. 17-21

Segment I, w. 2-7

Segment ten posiada charakter lamentacji, na co wskazują następujące zwroty i wyrażenia: ואצעקה – *i obym wołał o pomoc*, ואהמיה – *i obym jęczał*, ותתעטף רוחי – *i słabnie mój duch*, לילה – *noc*, נגינתי בלילה – *pieśń moja w nocy*. Ponadto dominuje słownictwo związane z funkcjonowaniem pamięci: אזכרה – *obym pamiętał*, אשיחה – *obym przemyślał*, חשבתי – *rozważyłem*, ויחפש – *i szukał/dociekał*. Podmiotem tego typu działań jest sam psalmista. Pojawiają się także terminy נפשי – *dusza moja*, רוחי – *duch mój* (dwukrotnie: w. 4 i 7) oraz określenia związane z doświadczeniem przemijania: ביום צרתי – *w dniu niedoli mojej*, ימים מקדם – *dni z dawna*, wreszcie שנות עולמים – *lata wieczne*.

Dwa wersety wyróżniają się pod względem słownictwa: w. 2 i 5. Oba odpowiadają lamentacji, nie zawierają ani czasowników oznaczających refleksję ani określeń wskazujących na doświadczenie przemijania. Werset 2 rozpoczyna psalm i jest wezwaniem do Boga w czasie cierpienia. W wersie 5 psalmista przedstawia swoje cierpienie, ale w formie oskarżenia pod adresem Boga. Podobieństwo występuje również pomiędzy wersetem 3 i 6. Oba zawierają wspomniane już słownictwo związane z przemijaniem. Psalmista bardzo ogólnie traktuje okres, w którym doświadczał niedoli. Z kontekstu nie łatwo jest wywnioskować o jakich dniach i latach jest mowa. *Dzień niedoli* z pewnością przybliża czas cierpienia, ale nie musi się wiązać dosłownie z jednym dniem.

Frazy określające doświadczenie przemijania zasługują na większą uwagę, toteż zostaną omówione nieco szerzej aniżeli czasowniki i rzeczowniki. Wyrażenie ביום צרתי – *w dniu niedoli mojej* pojawia się w Ps 50,15 (również psalm Asafa) i w Ab 12. W Psalmie 50 oznacza ono *dzień* (czyli czas), w którym cierpiący psalmista spodziewa się ratunku od *Elohim*, gdy ten będzie Go wzywał, a uratowany odpowie uwielbieniem. W ten sposób *dzień ucisku* stanie się zarazem *dniem wyzwolenia* (חלצ) i uwielbienia (כבד). Natomiast w Księdze Abdiasza wyrażenie ביום צרתי odnosi się do czasu złupienia Jerozolimy przez Edomitów[28].

[28] Por. W.M. Stabryła, *Któż taki jak JHWH?...*, dz. cyt., s. 146-147.

Oba teksty wskazują zatem na stosunkowo niedługi okres czasu, lecz precyzyjnie niezdefiniowany.

W omawianym psalmie ów *dzień nieszczęścia* posiada charakter zdecydowanie pejoratywny. Owszem, psalmista w tym czasie *szukał* Pana, ale o doświadczeniu ratunku z Jego strony nic nie mówi, ograniczając się do stwierdzenia, że ma nadzieję na pozytywną odpowiedź, o czym świadczy samo wzywanie Boga. Dla wyrażenia ימים מקדם – *dni z dawna* w wersecie 6, czy też bardziej samego מקדם, można szukać paraleli w tradycji prorockiej, która za pomocą tego terminu określa czas zbawienia (Iz 45,21; Mi 5,1; Ha 1,12)[29]. Wyrażenie שנות עולמים – *lata wieczne* w wersie 6 pełni funkcję synonimu. W Ps 77 nie występują żadne dookreślenia obu wyrażeń. Ważne jest, że ów przeszły czas, w którym psalmista mógł doświadczyć ratunku od Boga zapisał mu się głęboko w pamięci i w obecnym cierpieniu służy jako punkt odniesienia.

Kolejny paralelizm można dostrzec również pomiędzy w. 4 i 7. Ich kolony rozpoczynają się w takimi samymi czasownikami: אזכרה – *niech pamiętam*, אשיחה – *niech rozmyślam*. Oba wersety również kończą się słowem רוחי. Charakterystyczny dla nich jest także brak określeń czasu.

Segment II, w. 8-10

Trzy wersety wchodzące w skład tego segmentu posiadają formę trzech pytań rozpoczynających się partykułą *he-*. Charakterystyczne słownictwo, które się w nich pojawia opisuje dobroć Boga. Jest to zatem: לרצות – *aby być łaskawym*, חסדו – *łaska Jego*, אמר – *obietnica*, חנות – *być łaskawym*, רחמיו – *miłosierdzie Jego*. Terminy te odnoszą się do teologii Przymierza[30], ale w psalmie zastosowane zostały w wypowiedziach o charakterze negatywnym, zawartym w serii następujących czasowników: יזנח – *odrzuca*, ולא־יסיף – *i nie uczyni ponownie*, אפס חסדו – *skończyła się łaska Jego*, גמר אמר – *ustała obietnica*, a także wyrażenie באף – *w gniewie*. Podmiotem takiego działania jest Bóg.

Kolejna grupa terminów, jaką można wyodrębnić, obejmuje określenia długiego czasu trwania jakiegoś doświadczenia psalmisty: לעולמים, לנצח – *na wieczność*, *na zawsze*, לדר ודר – *z pokolenia na pokolenie*. Pod tym kątem wersety 8-10 nawiązują do poprzedniego segmentu, choć w tym przypadku określenia te służą do wyrażenia tego, co przyszłe. Owe trzy pytania treściowo stanowią w rzeczywistości jedność. Oto autor pyta czy Bóg odwołał to, co obiecał? Nieco inną perspektywę wprowadza wyrażenie *w gniewie*. Gniew Boga najczęściej jest powodowany niewiernością Jego ludu[31]. Psalmista jednak nie wspomina ani o swoim grzechu, ani o grzechu narodu.

---

[29] Por. K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens*..., dz. cyt., s. 262-264.

[30] Por. Wj 34,6-7; Pwt 4,31; 7,12; Iz 63,7-9; Jr 31,20; Jl 2,13.

[31] Por. Wj 22,21-23; 32,9-11; Pwt 26,28; Lb 11,1; 16,22; 25,1-3; Iz 5,24-25; 9,16; 10,1-4.

Segment III, w. 11-16.21

Segment ten jest bardzo zróżnicowany pod względem leksykalnym i całkowicie odmiennym od poprzednich. Nie powtarza się tu słownictwo z segmentu II, a tylko niektóre zwroty i wyrażenia z segmentu I. Natomiast idee zawarte we wcześniejszych dwóch segmentach są kontynuowane i rozszerzane w tym właśnie segmencie, do którego dołączony został w. 21, ponieważ stanowi on bardzo bliską paralelę z w. 16.

Werset 11 swym nastrojem przypomina w. 2 i w. 5, chociaż nie posiada słownictwa związanego z czasem czy przemijaniem ani z pamięcią. Dopiero od w. 12 psalmista ponownie wraca do rozpamiętywania i kontynuuje tę myśl do w. 13, stosując następujące czasowniki: אזכיר – *pamiętam*, והגיתי – *i rozmyślam*, אשיחה – *obym rozmyślał*. Tym razem jednak przedmiotem pamiętania nie jest przeszłość, ale czyny Boga, określanego mianem *JAH*. Synonimy na określenie dzieł Boga tworzą kolejną grupę słownictwa charakterystycznego dla tego segmentu: מעללי־יה – *czyny JAH*, מקדם פלאך – *z dawna cud Twój*, בכל־פעלך – *w każdym uczynku Twoim*, ובעלילותיך – *i o czynach Twoich*. Oprócz w. 12 i 13 również w. 15 zawiera jedno określenie pochodzące z wyżej podanej grupy – termin פלא – *cud*, występujący, jako jedyny w liczbie pojedynczej pośród wszystkich określeń tego, co Bóg uczynił. Ponadto wyrażenie oznaczające przeszłość i pojawiające się w tym segmencie – מקדם – znajduje się właśnie przed rzeczownikiem *cud*. Zatem w. 12 poszerza nieco myśl zawartą w wersie 6. Pamięć o *dniach dawnych i latach wiecznych* wiąże się z doświadczeniem *cudu* oraz z doświadczeniem innych niezwykłych rzeczy, których autorem jest *JAH*. Na tej podstawie nie można jeszcze określić czy podmiotem działań Boga był tylko psalmista czy też może odwołuje się on do doświadczenia narodu. Termin פלא pojawia się także w Wj 15,11 na określenie przejścia narodu wybranego przez Morze Sitowia. Psalmista jednak nie dopowiada nic więcej. Przerywa myśl z w. 12 i 13 pytaniem retorycznym w wersie 14, w którym podkreśla wielkość Boga. W wersie 14 autor psalmu stosuje desygnat *Elohim*, a nie samo imię JHWH. To różni w. 14 od Wj 15,11, w którym to pytanie również pada[32].

Po tym pytaniu retorycznym pojawia się wyznanie w wersie 15, które treścią odwołuje się do w. 12-13. Określa on Boga mianem עשה פלא – *czyniący cud*. Drugi kolon dopełnia tę myśl. Cud, którego doświadczył psalmista czy też naród, został dokonany na oczach innych ludów. Wers 16, a także podobny do niego w. 21 precyzują konkretnie, co jest cudem w oczach psalmisty. Wykorzystują

[32] Por. O tej różnicy nie wspomina W.M. Stabryła, skupiając się głównie na wyróżnieniu Wj 15,11 i Ps 77,14 jako punktów kulminacyjnych dla obu tych tekstów. Por. W.M. Stabryła, *Któż taki jak JHWH?…*, dz. cyt., s. 178; O teologicznych związkach Psalmów z Pięcioksięgiem por. H-.J. Kraus, *Theology of the Psalms*, trans. K. Crim, Minneapolis1986, s. 60. Podobną myśl teologiczną snuje także autor Ps 78,12.

one odpowiednie słownictwo. Bóg jest tym, który *wykupuje* (גאל) i *prowadzi* (נחה). Lud jest określany jako עמך – *lud Twój*, צאן – *trzoda*, בני־יעקב ויוסף – *synowie Jakuba i Józefa*. Ponadto w wersie 21 psalmista dodaje, że Bóg ratując swój lud posłużył się *Mojżeszem* i *Aaronem*. Ostatni werset jednoznacznie wskazuje, że opisywanym cudem jest wyjście z Egiptu.

Segment IV, w. 17-20

Ostatni segment omawianego psalmu stanowią cztery wersety. Słownictwo, które się w nim pojawia różni się od wcześniej omawianego. Związane ono jest z elementami przyrody, co wyrażonymi następującymi rzeczownikami: מים – *wody*, תהמות – *otchłanie*, עבות – *chmury*, רעם – *grzmot*, ברקים – *błyskawice*. Na tle opisów zawartych w wersie 17-19 wyróżnia się w. 20. Nie przedstawia on działania Boga, lecz raczej jego skutki. Po trzęsieniu otchłani i ziemi ukazuje się droga. Przecina ona morze, które w tekście pojawia się z rodzajnikiem określonym: בים – *w tym morzu*. Opis stanowi wprowadzenie do tego, co wyraża w. 21. Pomimo, że należy on do poprzedniego segmentu, można dopatrzyć się w nim analogii pomiędzy opisem sił przyrody a opisem przejścia narodu wybranego przez morze.

Werset 20 czyni sam opis w wersetach 17-19 czytelniejszym w kontekście całego psalmu. W wersie 16 psalmista mówi o uwolnieniu Izraelitów przez Boga. Po czym następuje dokładny opis, w jaki sposób się to odbyło (w. 17-20). Bóg, co ważne określany mianem *Elohim*, wykorzystuje swoją władzę nad siłami natury, aby umożliwić swojemu ludowi bezpieczne przejście przez morze. Obraz ten dopełnia w. 21, który mówi o prowadzeniu ludu za pośrednictwem Mojżesza i Aarona.

Obrazy przedstawione w tym segmencie są zbliżone do opisów walki Boga z chaosem w Ps 93,3, do teofanii w czasie burzy w Ps 18 i w Ha 3[33]. Nawiązania te jeszcze mocniej ukazują, w jakich okolicznościach dokonywało się wyzwolenie Izraela. Z jednej strony jest to tworzenie porządku w chaotycznej rzeczywistości, gdy Bóg ustanawia coś nowego i dokonuje nowego aktu stworzenia. Pośród spiętrzonych wód i błyskawic tworzy On drogę do wolności. Naród wybrany, który tą drogą podąży nie będzie już narodem niewolników, ale stanie się nowym, wolnym ludem. Z drugiej strony jest to demonstracja potęgi Boga wobec innych narodów w znanej formie teofanii. Takie ingerencje Boga w stworzenie mają za zadanie nie tylko wspomóc naród, ale także ukazać innym, że Bóg Izraela jest Bogiem potężnym[34]. Wody, otchłanie, chmury, błyskawice nie są prze-

---

[33] Por. H.G. Jefferson, *Psalm 77*, VT 13 (1963), s. 89; W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, s. 264. W. van der Meer uznaje w. 17-19 za skomponowane w oparciu o Ps 18 i Ha 3, por. W.M. Stabryła, *Któż taki jak JHWH?...*, dz. cyt., s. 73.

[34] Por. Wj 15,14-16; Pwt 7,22-23; Joz 4,24; 1 Sm 5,6-7; Ps 105,27-37; 106,8-11; Iz 30,31.

ciwnikami Boga, pomimo czasowników i rzeczowników świadczących o ich uosobieniu. One raczej jawią się w wersie 17-19 jako stworzenia, którymi posługuje się Bóg, aby dokonać cudu[35].

Mimo tak obrazowego języka ukazującego majestat i potęgę Boga, psalmista w tym segmencie używa siedem razy zaimka dzierżawczego 2. os. l. poj. – *twój/twoje*. Te bezpośrednie zwroty pokazują, że *Elohim* jest Bogiem, który pozostaje w relacji do człowieka, ściśle do członka jego ludu. Jest On zarazem Bogiem potężnym, a nawet groźnym. Tylko, że właśnie jako taki jest jednocześnie wybawicielem ludu, wprowadzającym go w nowe warunki życia w ziemi obiecanej[36].

3. WNIOSKI I GRAFICZNY PODZIAŁ PSALMU

Uwzględnienie obu powyższych podziałów pozwala na ustalenie poniżej ukazanej struktury Ps 77, składającej się z trzech części, wyodrębnionych tematycznie, z których każda dzieli się jeszcze na mniejsze segmenty:

Część I, w. 2-4
- Segment I, w. 2
- Segment II, w. 3-4

Część II, w. 5-10
- Segment I, w. 5
- Segment II, w. 6-7
- Segment III, w. 8-10

Część III, w. 11-21
- Segment I, w. 11
- Segment II, w. 12-13
- Segment III, w. 14
- Segment IV, w. 15-16
- Segment V, w. 17-20
- Segment VI, w. 21

Wszystkie części rozpoczynają się wzmianką o cierpieniu. Wers 2 jest opisem zachowania psalmisty w czasie cierpienia. Temat ten kontynuowany jest tak-

---

[35] Dla wielu komentatorów otchłanie z w. 17 są przeciwnikiem Boga. Według nich Bóg prowadzi walkę z chaosem, por. F.–L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, HThKAT, s. 410-411; B. Weber, *Es sahen dich die Wasser – sie bebten (Ps 77,17b). Die Funktion mytho-poetischer Sprache im Kontext von Psalm 77*, OTE 19/1 (2006), s. 273.

Psalmista jednak wydaje się mówić coś innego. Siły natury w tym tekście nie są wyraźnie przedstawione jako równorzędny przeciwnik Boga, lecz o wiele bardziej jako stworzenie całkowicie już podporządkowane mocy Boga.

[36] Por. Wj 3,8; Kpł 20,24; Lb 14,8; Pwt 1,25; 8; 11,10-12; Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6.

że przez w. 3, chociaż pojawia się w nim słownictwo związane z refleksją autora. Świadczy o tym czasownik דרשתי – *szukałem*. Z tej racji werset ten został przydzielony do drugiego segmentu tej właśnie części.

Wers 5 i w. 11 podobnie jak w. 2 rozpoczynają dwie kolejne części. W nich psalmista również mówi o cierpieniu. W przypadku w. 5 jest to zwrot bezpośredni do Boga, a w przypadku w. 11 psalmista stwierdza, że Bóg zmienił swoje nastawienie do niego. Ponadto te trzy wersety łączy nastrój. Jest on charakterystyczny dla lamentacji. Jeśli uwzględnić dominujące słownictwo tego psalmu, czyli: czasowniki mówiące o rozmyślaniu, określenia dotyczące przeszłości i przyszłości, określenia przymiotów Boga, słownictwo dotyczące dzieł Boga, to w. 2.5.11 nie posiadają żadnego z tych słów.

Drugim segmentem wyznaczonych części jest segment dotyczący rozmyślania. W części I są to w. 3-4. Zawierają one słownictwo związane z rozważaniem i z przemijaniem. Psalmista przywołuje doświadczenia z przeszłości, a następnie zaczyna rozmyślać. Podobną kolejność można zauważyć w przypadku części II, w której w. 6-7 stanowią drugi segment. Nieco inaczej prezentuje się to w części III. Segment drugi stanowią w. 12-13. W tych dwóch paralelnych wersetach psalmista od razu przechodzi do rozmyślania. Ponadto po raz pierwszy pojawiają się terminy odnoszące się do dzieł Boga. Pośród nich pojawia się także określenie wydarzenia, które miało miejsce w przeszłości: מקדם פלאך – *z dawna cud Twój*. W ten sposób w. 12-13 pomagają objaśnić wcześniejsze, paralelne segmenty z poprzedniej części. To, co psalmista rozważa w wersie 6, a co miało miejsce *dawno*, *w latach odwiecznych*, w wersie 12 zostaje dopełnione niezdefiniowanym bliżej *cudem*, któremu towarzyszyły jeszcze inne *czyny JAH*. Niewyjaśnione jednak pozostaje to, na ile sam psalmista był zaangażowany w to wydarzenie. Termin מקדם czy raczej samo קדם oznacza *pra-czas*, *pra-początek*[37]. Chodzi zatem o wydarzenie bardzo odległe w czasie, które nie mogło być osobistym doświadczeniem psalmisty. Bardziej prawdopodobne jest to, że sam autor powołuje się na owo zamierzchłe doświadczenie, przechowane w pamięci jego narodu i włącza je w swoje własne. Dzięki temu, to wszystko, co wiąże się z *dawnym cudem* zostaje zreinterpretowane w jego osobistym doświadczeniu. Może też być odwrotnie: ogólne doświadczenie historyczne narodu jest płaszczyzną odniesienia w sytuacji osobistego dramatu jednego z jego członków. Autor biblijny odczytuje je jako członek narodu, któremu w odległych czasach Bóg pomógł. Jedynym takim wydarzeniem, mogącym stać się fundamentem osobistej relacji do Boga, jest wspomnienie wyjścia z Egiptu, zwłaszcza cud Morza Sitowia. Stanowi to

---

[37] Por. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden, E.J. Brill 1958, s. 823-824; E. Jenni, קֶדֶם/*qedem* Vorzeit, THAT II (1976), kol. 587-589; K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, B. 1 Gesammelte Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 248-280.

zarazem bardzo silny argument, aby ubiegać się o pomoc od Boga i jednocześnie jest to też skuteczny środek pocieszenia. Dalsze części segmentów będą odkrywały, jakie konkretnie wydarzenie stoi za wyrażeniem מקדם פלאך.

Te dwa segmenty (w. 2 i w. 5 oraz w. 3-4 i w. 6-7), które można nazwać lamentacyjnym i medytacyjnym występują we wszystkich trzech częściach. Od części II psalmista wprowadza nowe elementy. Są to pytania retoryczne, które stanowią trzeci segment części II i III. Pierwsze trzy pytania, jakie pojawiają się w tym psalmie znajdują się w wersach 8-10. Zawierają one wspomniane już określenia związane z czasem, przemijaniem. W przeciwieństwie do uprzedniego segmentu, tzn. w. 6-7, odnoszą się one do przyszłości. Drugim zbiorem terminów, charakterystycznych dla tego segmentu, jest zbiór przymiotów Boga, takich jak *łaska*, *obietnica*, *miłosierdzie*. One także wiążą się z przeszłością Izraela, z doświadczeniem wyjścia z Egiptu, opieki na pustyni i z Przymierzem. Psalmista rozważa czy te wszystkie przeszłe doświadczenia, w których Bóg okazał się miłosierny i z którymi związana jest obietnica straciły jakiekolwiek znaczenie. Tym samym daje dowód, że już przeżył chwile, w których poczuł się odrzucony przez Boga, ale za każdym razem mógł do Niego powrócić i na nowo cieszyć się Jego łaską. Wyraża to pierwsze pytanie w wersie 8: *czy na wieczność odrzuca Pan?* Być może obecne doświadczenie jest tak trudne, że na próżno szuka on nadziei na odmianę. Perspektywę zmienia wprowadzone w wersie 10 wyrażenie: *w gniewie*. Gniew Boga zazwyczaj jest reakcją na grzech człowieka[38]. Sam autor jednak nic o tym nie wspomina, nie wyraża aktu skruchy. Może odnosić się to również do wspólnoty, zwłaszcza jeśli psalmista korzysta ze słownictwa, które przynależy do Izraela (słownictwo związane z Przymierzem). Jednakże psalm nie zawiera żadnych sformułowań wprost świadczących o tym, że opisane cierpienie jest przeżywane przez naród.

Segmentem paralelnym do segmentu III w części II jest pojawiający się w części III w. 14, zapisany jako pytanie retoryczne. Oprócz tego zawiera on element uwielbienia. Przypisuje Bogu – *Elohim* takie przymioty jak: świętość i wielkość. Również to pytanie jest efektem refleksji psalmisty. We wcześniejszym segmencie części III, tj. w wersach 12 i 13, autor wylicza uczynki Boga. Na tej podstawie formułuje pytanie sumujące jednocześnie jego dotychczasowe rozpamiętywanie: które z obcych bóstw jest w stanie dorównać wielkości Boga Izraela? Podobny wniosek snuje autor Wj 15. Po wyliczeniu tego, co JHWH uczynił Izraelowi, gdy wyratował go z rąk Egipcjan zostaje wyrażony podziw wobec takiego Boga, z którym nikt nie może się równać. To podobieństwo do Wj 15 sugeruje, że autor Ps 77 odwołuje się do doświadczeń narodu. Jedynie uwzględnienie tego kontekstu pozwala na tak daleko idącą interpretację[39]. W wersie 14 jak

---

[38] Por. Lb 11,10; Pwt 29,24-27; Iz 5,24-25.

[39] Por. W.M. Stabryła, *Któż taki jak JHWH?*..., dz. cyt., s. 178.

i w całym psalmie nie pojawia się żaden zaimek ani inna forma charakterystyczna dla 1. os. l. mn.

Część III jest rozbudowana o kolejne trzy segmenty. Dwa z nich tzn. segment czwarty w. 15-16 i segment szósty w. 21 podejmują ten sam temat: Bóg ratujący naród. Po pytaniu w wersie 14 pada odpowiedź-wyznanie w wersie 15. *Elohim* zostaje określony mianem: *czyniący cud*. Tak samo zostaje określony JHWH w Wj 15,11. Sformułowanie to nawiązuje do w. 12-13, w których zostały podane różne rzeczowniki nazywające czyny Boga.

Drugi kolon w. 15 przedstawia działanie Boga z perspektywy innych narodów. Mogły one ujrzeć Bożą moc. Tym samym moc ich bogów została podważona, o czym mówił już w. 14. Natomiast w. 16 podejmuje dalej ten sam wątek, wzbogacając go o nowe informacje. Bóg *czyniący cud* jest Bogiem, który *wykupuje* swój lud, nazwany *synami Jakuba i Józefa*[40].

Rdzeń גאל, *wykupić*, pojawia się także w Wj 15,13. W swym pierwotnym kontekście to słowo jest używane na oznaczenie wykupu ziemi. Brat zmarłego czy też inny krewny, miał obowiązek wykupić jego ziemię[41]. W Ps 77 wykupowi podlega nie ziemia, ale sam lud. Przeniesienie tej czynności na Boga świadczy o bliskiej relacji łączącej Boga z Jego ludem. Izrael pracując niewolniczo na nie swojej ziemi, dla innego bóstwa (faraona) zostaje wykupiony z tego ucisku, aby oddawać cześć nowemu władcy na swojej ziemi.

Obraz ten dopełnia szósty segment części III. Bóg jest widziany w niej jako pasterz, który przy pomocy Mojżesza i Aarona prowadzi swój lud. Porównanie ludu do trzody (כצאן) świadczy o Bożej opiece nad narodem[42].

Piąty segment w. 17-20 wyraźnie odróżnia się od pozostałych segmentów, głównie słownictwem i motywami literackimi. Jest on rozszerzeniem treści zawartych w wersie 16. Psalmista przedstawia, w jakich okolicznościach nastąpiło wykupienie Izraela. Przede wszystkim była to inicjatywa Boga, który wykorzystał stworzenie (siły natury) w celu wyratowania własnego ludu z niewolniczego uciemiężenia. Opis ten jest tak zbudowany, aby uwypuklić wielkość Boga. To On przewyższa wszelkie, najgroźniejsze zjawiska i czyni z nich narzędzia wybawienia Izraela. Nie jest to walka, ale swobodne rozporządzanie. W segmencie tym psalmista dokonuje przejścia do w. 21 (segmentu VI), a tym samym powrotu do tematu z w. 16. Funkcję łącznika przejmuje w. 20, który zawiera słownictwo

---

[40] Określenie to może odnosić się do plemion zamieszkujących Północny Izrael. Por. H.-J. Kraus, *Psalmen: Psalmen 64-150*, 4. Aufl., [BKAT XV/2], s. 532; H.P. Nasuti, *Tradition History and the Psalms of Asaph*, Dissertation Series/Society of Biblical Literature 88 (1988), s. 80; F.–L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, 2. Aufl., HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 410; J. Goldingay, *Psalms, Volume 2: Psalms 42-89*, s. 470.

[41] Por. Kpł 25,25; Lb 35,12.19.21; Pwt 19,12; Joz 20,9; Rt 2,20, por. H. Ringgern, גאל, TWAT, B. 1, kol. 884-890.

odnoszące się do natury (*morze*, *wody wielkie*) oraz do przejścia Izraelitów (*droga*). W ten sposób segment V pozostaje w ścisłej łączności z wersetami 16 i 21[43].

Na podstawie tekstu trudno ukazać okoliczności powstania tego psalmu. Silne odwołania do doświadczenia wspólnoty sugerowałyby, że autor tworzy go poszukując odpowiedzi na własne wątpliwości oraz ku pocieszeniu własnego narodu, który znalazł się w trudnej sytuacji. Poczucie odrzucenia przez Boga rodzi wątpliwości i niemal przekonanie o beznadziejności sytuacji. Dlatego psalmista ukazuje, w jaki sposób można wykorzystać doświadczenie *cudu z dawna* czy też pamięć o nim we własnym osobistym cierpieniu. Ma być to zarazem zachęta właśnie do takiego przeżywania nieszczęścia własnego życia. Psalmista ukazuje drogę, jaką naród/wspólnota może pokonać, aby w odczuciu przygnębienia na nowo odnaleźć nadzieję[44].

Z drugiej strony psalm ten przechodzi od lamentacji poprzez wspomnienie i refleksję nad dziełem Boga uczynionym w Egipcie do wzbudzenia nadziei, mimo że pewien problem stanowi brak wypowiedzi psalmisty, dotyczącej zmiany w jego własnej sytuacji. Od w. 12 do w. 21 przedstawia Boga potężnego, najwyższego, który ujmuje się za swoim ludem. Po tym opisie jednak autor nie odnosi tych refleksji do swojej sytuacji, ale pozostawia tę kwestię niedopowiedzianą. Czyni to zarazem ten psalm otwartym na interpretacje. Ze względu na pojawiające się w nim liczne wezwania do rozmyślania, można go nazwać medytacyjnym. Ponadto jego otwarte zakończenie zdaje się potwierdzać tę tezę[45].

Opisaną powyżej strukturę Psalmu 77 można graficznie przedstawić w następujący sposób:

w. 2 mowa o cierpieniu
    w. 3-4 mowa o rozmyślaniu

w. 5 mowa o cierpieniu
    w. 6-7 mowa o rozmyślaniu
        w. 8-10 pytania retoryczne

---

[42] Por. Ps 78,52; 79,13; 80,2; Iz 40,10-11; 63,11; Jr 23,2; Ez 34,12.

[43] Por. S. Łach, *Księga Psalmów*..., dz. cyt., s. 349.

[44] Wielu komentatorów w taki sposób odczytuje przesłanie tego psalmu. Por. E.S. Gerstenberger, *Psalms*..., dz. cyt., s. 91; J. Goldingay, *Psalms. Volume 2: Psalms 42-89*, s. 472; S. Łach, *Księga Psalmów*..., dz. cyt., s. 349.

[45] Por. H.P. Nasuti, *Tradition History and the Psalms of Asaph*, dz. cyt., s. 155.

w. 11 mowa o cierpieniu
w. 12-13 mowa o rozmyślaniu
w. 14 pytanie retoryczne
w. 15-16 odpowiedź na pytanie kim jest Bóg
w. 17-20 opis działania Boga
w. 21 odpowiedź na pytanie kim jest Bóg

*

Przedstawiony w powyższej analizie podział Ps 77 ukazuje związki pomiędzy poszczególnymi segmentami i częściami. Każda z nich pełni określoną funkcję: dopowiada, poszerza, akcentuje, sumuje treści zawarte w wersetach poprzedzających. Proponowana struktura ukazuje dynamikę treści Ps 77. Przechodząc z segmentu do segmentu poszczególnych części psalmista wraca do treści już wcześniej wyrażonych, ukazuje je z innej perspektywy, wypowiada je przy użyciu innego słownictwa i jednocześnie rozwija wspominane wątki.

Omówiona struktura ukazuje kilka najbardziej charakterystycznych aspektów tego utworu. Pierwszym z nich jest jego refleksyjność. Świadczą o tym liczne czasowniki odnoszące się do pamięci. Pojawiają się one we wszystkich trzech segmentach. Przedmiot rozważań nie w każdym przypadku jest dokładnie określony. Czasem autor jedynie wzywa do rozmyślań, a czasem podaje, co jest obiektem jego uwagi. W pierwszym rzędzie są to czasy odległe, które psalmista wiąże z czasem miłosierdzia i łaskawości *Elohim*. Kolejny raz psalmista zastanawia się nad czynami dokonanymi przez *JAH*. Następnie stwierdza, do jakich wydarzeń się odwołuje. Jest to przede wszystkim wyjście Izraelitów z Egiptu. Opisuje je na dwa sposoby: w relacji do narodu wybranego oraz w relacji do stworzonego świata. Pierwszy opis podkreśla troskę Boga o Jego własność, drugi akcentuje władzę Boga nad siłami natury. Zestawienie obu opisów obok siebie podkreśla, że w przedstawieniach tych jest mowa o jednym i tym samym Bogu. Poświadcza to również styl bezpośredni, jakim posługuje się autor, gdy prezentuje działanie Boga wobec natury.

Drugim aspektem tego psalmu są odwołania do doświadczeń narodu. Pomimo, że tekst wykazuje raczej cechy psalmu lamentacji indywidualnej, to jednak nie brakuje w nim odniesień do wspólnoty. Psalmista dokonuje tego zabiegu przez stosowanie zwrotów paralelnych do innych utworów, zwłaszcza do Wj 15. Łączy on tym samym własne przeżycia i refleksje z przeżyciami narodu. Daje tym samym świadectwo żywej pamięci o dawnych wydarzeniach, które zostały uznane przez wspólnotę.

Z tego wynika trzeci aspekt Ps 77. Wykorzystując doświadczenia należące do dziedzictwa pamięci narodowej, psalmista pokazuje, ich znaczenie. Psalm ma

zatem charakter dydaktyczny, gdyż uczy, w jaki sposób przeżywać cierpienie. Wykorzystanie przeszłości w teraźniejszym życiu ma również cel parenetyczny, uwidoczniony w kształtowaniu świadomości odbiorców. Jeśli kiedyś naród był w utrapieniu i doświadczył triumfalnego wyzwolenia, to również i teraz sytuacja może się tak radykalnie odwrócić. Ponadto takie wyzwolenie zawsze będzie miało miejsce, jeśli cierpiący podejmie trud refleksji nad przeszłością, do czego psalmista zachęca ukazując to na swoim przykładzie. Ów dydaktyczny charakter przejawia się również poprzez zastosowane formy czasowników: gdy psalmista mówi o cierpieniu stosuje czas przeszły, natomiast rozmyślania w przeważającej części są wezwaniami (w formie cohortativ lub imperfectum).

Czwartym aspektem tego psalmu jest skupienie uwagi na Bogu. Jak na lamentację autor stosunkowo niewiele mówi o własnym cierpieniu, które w tekście posiada charakter bardziej duchowy niż fizyczny. Skupia się on za to przede wszystkim na tym, kim jest Bóg. Pośrednio zawarte jest to w wersach 8-10. Są one treściami, nad którymi psalmista reflektuje. Obraz Boga, jaki się z nich wyłania jest bardzo pozytywny: Bóg jest miłosierny, łaskawy, złożył obietnicę, która będzie trwać z pokolenia na pokolenie, Jego gniew nie odwołuje, tego, co wcześniej zapowiedział na mocy zawartego niegdyś przymierza. Jednakże te właściwości można tylko wywnioskować, ponieważ w. 8-10 wyrażają wątpliwości psalmisty. Głównie treści poświęcone temu tematowi znajdują się w wersach 12-21. W nich Bóg jawi się jako: *czyniący cud*, Jego dzieła są niezapomniane, On jest Tym, który *wykupuje* swój lud, który jest troskliwym pasterzem, On przewyższa stworzoną naturę, przewyższa innych bogów.

SKRÓTY

BKAT – Biblischer Kommentar Altes Testament
HThKAT – Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
OTE – Old Testament Essays
PŚST – Pismo Święte Starego Testamentu
RQ – Restoration Quarterly
SBL DS – Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBP – Series Biblica Paulina
THAT – Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
TWAT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
VT – Vetus Testamentum
WBC – Word Biblical Commentary

SUMMARY

The article presents an analysis of one of the Psalms of Asaph – Ps 77. The main purpose of the study is to show the dependence between the structure of the text and its interpretation, the impact of text division on ascertaining its message. With this aim in view different propositions of exegetes are set forth, their standpoints falling into two groups. On the one hand they divide Ps 77 according to the following criteria: the 'selah' pause or the generic features of the text – this approach results in demonstrating the nonuniformity of Ps 77. On the other hand, some exegetes claim that the analyzed text contains features that allow us to consider it as a uniform whole.

The division of Ps 77 proposed in the article is based firstly on formal criteria and secondly on content criteria. Finally, a synthesis of both types of division is achieved and serves as a basis of interpretation. In this way it becomes possible to show: the dynamism of the content of Ps 77, its major themes, its reflective character, the image of a gracious but at the same time also mighty God, and the parenthetical features of the psalm.

Key words

synchronic methods, Ps 77

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

ADAM RYSZARD SIKORA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana

A Rereading of Quotations from the Book of Psalms in the Gospel according to St. John

Psalmy są najczęściej cytowaną w Nowym Testamencie księgą Starego Testamentu[1]. W samych Ewangeliach ich fragmenty są przytaczane około 60 razy[2].

Tak, jak w Ewangeliach synoptycznych, tak w Ewangelii według św. Jana, przywoływanie cytatów ze Starego Testamentu ma na celu przede wszystkim wykazanie zbawczo-historycznej konsekwencji ich wypełnienia, szczególnie w osobie Jezusa Chrystusa, a jeszcze dokładniej mówiąc – wiary lub niewiary w Niego[3]. Częściej niż u Synoptyków spotyka się u Jana cytaty ze Starego Testamentu w postaci zmienionej, nie występującej w żadnej ze znanych postaci tekstu, lecz w sposób widoczny dostosowany do toku dowodzenia[4]. Dla autora Czwartej Ewangelii bowiem, nie tyle interesujące są w cytatach starotestamentalnych poszczególne wyrażenia, odgrywające znaczną rolę we współczesnej mu egzegezie judaistycznej, ale treść tekstu zawierającego ukrytą dotąd myśl chrystologiczną[5].

W Pismach Janowych odniesień do konkretnych psalmów, ich poszczególnych wersetów czy ważkich terminów, można spotkać wiele, zarówno w Ewan-

---

[1] W księgach NT znajduje się około 300 tekstów cytowanych przez autorów tych ksiąg ze ST, z czego połowa pochodzi z psalmów. Por. L. Venard, *Citations de l«Ancien Testament dans le Nouveau Testament*, DBS 2, s. 23-51; A. Araud, *Les Psaumes dans les Noveau Testament*, DBS 8, s. 206-210; S. Łach, *Księga Psalmów* (PŚST VII-2), Poznań 1990, s. 97; L.A. Schökel podaje, że łącznie z aluzjami i reminiscencjami można mówić nawet o ok. 400 odwołaniach się do *Księgi Psalmów*, *I Salmi*, v. I, Roma 1992, s. 15.

[2] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 97.

[3] F.M. Braun, *Jean Théologien*, II, Paris 1964, s. 3-21.

[4] L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz* (PŚNT IV), Poznań-Warszawa 1975, s. 47.

[5] Tamże, s. 46.

gelii, w Listach, jak i w Apokalipsie[6]. Jednakże tylko w Ewangelii znajduje się osiem wyraźnych cytatów z sześciu psalmów: 22, 41, 69, 78, 82 i 118. Najczęściej z psalmu zaczerpnięty został jeden werset lub tylko jego część; wyjątkiem jest Ps 69, z którego przytoczone są trzy różne wersety w trzech różnych miejscach Ewangelii (J 2,17; 15,25 i 19,28).

Te właśnie teksty Czwartej Ewangelii, zawierające wyraźny cytat z Księgi Psalmów, staną się przedmiotem analiz niniejszego opracowania.

1. PSALM 69[7]

Ps 69 jest najczęściej cytowanym psalmem w Ewangelii Janowej. Zasadniczo uważa się go za lamentację przeplataną prośbami. Zawarty jest w nim obraz człowieka, który służy Bogu, a który za swą gorliwość znosić musi wiele zniewag. Już we wczesnej tradycji chrześcijańskiej był on znany jako tekst o zapowiedzi męki Chrystusa (por. Rz 15,37), a także jako *topos* zapowiadający fanatyzm Żydów (por. Rz 11,9-11)[8]. Oprócz cytowania psalmu w J 2,17, jego fragmenty znajdują się jeszcze w J 15,25 i 19,28. Cytaty z tego psalmu obecne w Mk 15,36[9] i Dz 1,20[10] świadczą, że w I wieku (a zapewne i wcześniej) był on uważany za psalm mesjański. Za taki uważało go również wielu Ojców Kościoła, mimo, że w wersecie 6 psalmista ukazuje się jako ten, który wyznaje swoje winy[11]. W J 2,7 cytowane są z niego słowa: ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με – *Gorliwość o dom Twój pożre Mnie* (Ps 69,0), w J 15,25: ἐμίσησάν με δωρεάν – *Nienawidzili Mnie bez powodu* (Ps 69,5), a w J 19,28 słowo: διψῶ – *Pragnę* (Ps 69,22b) i w J 19,29 słowo: τό ὄξος – *ocet* (Ps 69,22b).

A. J 2,17 – Ps 69,10

Pierwszy cytat z Ps 69 znajduje się w J 2,17 w perykopie o wypędzeniu przez Jezusa przekupniów ze świątyni.(J 2,13-23). Jest to część wersetu 10 zacytowanego za LXX: ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με (Ps 68,10). W stosunku jednak do tekstu Biblii greckiej, autor Czwartej Ewangelii dokonał w tym fragmencie pewnej zmiany – celowo w słowie κατέφαγειν zmienił czas przeszły

---

[6] Liczba cytatów, a zwłaszcza aluzji ma charakter względny. Te same indeksy cytatów znajdujące się na końcu krytycznych wydań Nowego Testamentu, mające różne daty wydania, podają niejednolitą liczbę cytatów i aluzji do poszczególnych ksiąg ST.

[7] Według LXX jest to Ps 68.

[8] S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, cz. I, Częstochowa 2010, s. 392.

[9] Ps 69,22b.

[10] Ps 69,26.

[11] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 323.

(w LXX jest κατέφαγέν) na czas przyszły[12] (καταφάγεταί με), aby wskazać na profetyczny charakter tekstu biblijnego.

W Biblii Hebrajskiej cytowane słowa psalmu odnoszą się do opisu człowieka niewinnie cierpiącego. Słowa כִּי־קִנְאַת בֵּיתְךָ אֲכָלָתְנִי (bo gorliwość o dom twój mnie będzie pożerać), wskazują na kogoś, kogo gorliwość o świątynię naraziła na zniewagi. Być może, że chodzi tu o jakiegoś lewitę czy kapłana, albo kogoś spośród wygnańców, który rozmyśla o zburzonej świątyni. Nie można wykluczyć również kogoś, kto żarliwie modli się już przy odbudowie świątyni[13].

W perykopie J 2,13-22, po słowach Jezusa skierowanych są do sprzedających na terenie świątyni gołębie (2,16): „Usuńcie to stąd i nie róbcie targowiska z domu mojego Ojca", autor Ewangelii dodał w 2,17 swój komentarz: „Przypomnieli sobie wtedy Jego uczniowie, że napisane jest: „Gorliwość o Twój dom będzie mnie pożerać" (ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με). Interpretacja tych słów zależna jest od tego czy przyjmie się, że akcent spoczywa na słowie „gorliwość" (ὁ ζῆλος) czy na słowach „będzie mnie pożerać" (καταφάγεταί με). W pierwszym przypadku dalsze wyjaśnienie związane jest z powiązaniem tych słów z najbliższym kontekstem. Część uczonych uważa, że słowa cytatu z psalmu należy łączyć z wersem 16 i rozumieć tę wypowiedź w sensie wewnętrznej gorliwości Jezusa o czystość świątyni. Inni uważają jednak, że chodzi tu o podkreślenie gorliwości Jezusa wypełniającego swą misję prowadzącą Go na śmierć. Łączą oni w tym przypadku cytat psalmu z dialogiem zawartym w J 2,18-22[14].

Niektórzy egzegeci[15] utrzymują natomiast, że główny akcent cytatu nie spoczywa na słowie „gorliwość", lecz na słowach „będzie mnie pożerać". W ten sposób także w tym przypadku zostanie wskazany aspekt pasyjny.

Wydaje się, że takie ujęcie zgodne jest z funkcją, jaką autor Ewangelii wyznaczył cytatom z tego psalmu w całej Ewangelii. Ich zadaniem było wprowadzenie od początku księgi wątku pasyjnego. R. Fabris[16] podkreśla, że psalm ten wszedł bardzo wcześnie do zestawu tekstów wykorzystywanych przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, by interpretować mękę i śmierć Jezusa w oparciu o wzorzec człowieka sprawiedliwego prześladowanego przez ludzi, a wybawionego przez Boga.

Gorliwe wypełnianie przez Jezusa woli Ojca będzie prowadziło Go do wyniszczenia, którego kresem będzie śmierć na krzyżu. Konstatacja uczniów powiązana z polemicznym dialogiem Jezusa z Żydami jednoznacznie powiązała wyda-

---

[12] W takiej formie występuje to słowo także w Septuagincie w Kodeksie Watykańskim (B).

[13] L.A. Schökel, *I Salmi*, s. 1021.

[14] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. I, s. 391.

[15] Np. G. Reim, *Studien zum alttestamentlischen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTS.MS 22), Cambridge 1974, s. 8-10.

[16] R. Fabris, *Giovanni*, Roma 2003², s. 191.

rzenie oczyszczenia świątyni z myślą o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a znakiem potwierdzającym Jego działanie będzie odbudowanie po trzech dniach świątyni Jego ciała (J 2,19.21). Uczniowie już w chwili działania Jezusa zrozumieli, że jest On cierpiącym i trawionym żarem o dom Sługą Bożym, ale w pełni odczytali sens tego wydarzenia dopiero po zmartwychwstaniu[17].

Cytat Ps 69,10 w 2,17 stanowi zatem z jednej strony wyjaśnienie sensu teologicznego wypędzenia przekupniów i słów wypowiedzianych przez Jezusa do sprzedających gołębie 2,16), a z drugiej strony skrypturystyczną podbudowę wypowiedzi Jezusa w 2,19: *zburzcie tę świątynię*, wraz z jej wyjaśnieniem w 2,21. Chrystus ukazuje się tu jako Ten, który w optymalny sposób wypełniając misję otrzymaną od Ojca, wchodzi na drogę prowadzącą Go na krzyż. Cytat ma tu sens wybitnie chrystologiczny, z akcentem położonym na mesjańską misję związaną z dziełem zbawczym.

B. J 15,25 – Ps 69,5

Drugi tekst Janowy, w którym pojawia się cytat z Ps 69 znajduje się w drugiej części Ewangelii (J 13-17), w perykopie o Jezusie – prawdziwym krzewie winnym (J 15,1-27). Po alegorii o winnym krzewie (J 15,1-8), autor natchniony podaje teologiczny komentarz, w którym stwierdza, że podstawowym warunkiem życia i owocowania poszczególnych pędów jest ich jedność ze szczepem macierzystym, którą wyraża miłość (J 15,9-17). W dalszym ciągu wywodu Jezus zapowiada wrogą postawę świata wobec Jego uczniów (J 15,18-27). Ich los będzie losem samego Jezusa znienawidzonego przez świat bez powodu. W J 15,25 Jezus odwołując się do starotestamentalnej zapowiedzi podkreślającej bezpodstawną nienawiść ze strony nieprzyjaciół, stwierdza: „Stało się to, aby wypełniło się słowo napisane w ich Prawie: *Znienawidzili Mnie bez powodu"* (ἐμίσησάν με δωρεάν).

Tekst ten zdaje się nawiązywać do słów Ps 69,5[18]: „Liczniejsi są od włosów mej głowy nienawidzący mnie bez powodu" (οἱ μισοῦντές με δωρεάν); „silni są moi wrogowie, nieprzyjaciele zakłamani; czyż mam oddać to, czegom nie porwał?" W psalmie tym autor został oskarżony o kradzież, której się nie dopuścił. Zarzuca mu się więc czyn, którego nie popełnił. Jego wrogowie są fałszywymi oskarżycielami, którzy pragną na podstawie nieprawdziwych zarzutów wymusić zwrot czegoś, z czym oskarżony nie miał nic wspólnego[19].

---

[17] L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 154.

[18] Tekstem paralelnym jest także apokryficzny PsSal 7,1: „Liczniejsi są od włosów na mej głowie nienawidzący mnie bez powodu". Wskazuje się także możliwe aluzje do Ps 35,19; 109,3; 119,16.

[19] L.A. Schökel, *I Salmi*, I, s. 1020.

Jak często u Jana nie tyle ważne jest tu dosłowne przytoczenie tekstu, ile raczej zwięzłe oddanie myśli, w tym przypadku o sytuacji człowieka niewinnie prześladowanego. Jan zmienia imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej (οἱ μισοῦντές) na aoryst ἐμίσησάν. Pragnie przez to podkreślić, że nienawiść Żydów do Jezusa należy już do przeszłości. Uczniowie jednak znajdują się w podobnej sytuacji do tej, w jakiej niegdyś znalazł się Jezus wobec Żydów, a mianowicie spotyka ich nienawiść ze strony świata wrogiego Bogu.

W tekście Ewangelii słowa cytowanego psalmu Jezus odnosi do siebie samego. To On stał się przedmiotem nienawiści. Z chwilą, gdy jako Światłość przyszedł na świat (J 1,4.9), na którym ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło, bo złe były ich uczynki (J 3,19), spotkał się z agresją ze strony świata. Odpowiedzią na Jego przyjście stało się nie tylko Jego odrzucenie, ale nawet nienawiść wobec samego Ojca, który Go posłał (por. 1J 2,23). Przeciwieństwo miłość – nienawiść, tak wyeksponowane w Czwartej Ewangelii, łączy się bardzo ściśle z antytezą światło – ciemność (por. 1J 2,9-11), wyrażające się w działaniu przeciwstawnych sfer: Bożej i szatana. Choć obiektywnie nienawiść świata jest bezpodstawna, gdyż Jezus przyszedł, aby ten świat zbawić, to w optyce świata przyjście Jezusa burzy logikę świata i zagraża prawu, które w nim obowiązuje. Zarzuty Jemu czynione nie mają żadnego pokrycia w rzeczywistości, są jedynie pretekstem do wyeliminowania kogoś dla świata niewygodnego. Ta nienawiść do Jezusa będzie kontynuowana także w stosunku do Jego uczniów. Uczeń nie może liczyć się z racjonalnymi zarzutami pod swoim adresem, gdyż, jak w przypadku Jezusa, sfabrykowane zarzuty staną się podstawą fałszywych oskarżeń.

Także ten urywek psalmu ma sens wybitnie chrystologiczny. Ukazuje Jezusa jako znienawidzonego przez świat wrogi Bogu. Świat ten, by pozbyć się Jezusa jest gotów posunąć się do tworzenia najbardziej absurdalnych oskarżeń, stających się podstawą do wydania wyroku. W tle widoczna jest logika przymierza biblijnego, gdzie wybory ostateczne wyrażają się w terminach miłości i nienawiści. Dla autora Czwartej Ewangelii przynależność do Jezusa i Boga przeciwstawia się przynależności do świata[20].

C. J 19,28 – Ps 69,22

Po raz trzeci cytat z Psalmu 69 pojawia się w opowiadaniu o Męce Jezusa (J 18-19), we fragmencie ukazującym Jezusa konającego na krzyżu (J 19,28-37). Przed śmiercią, „Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: 'Pragnę' (ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ). Dalszy fragment wyjaśnia, że po tych słowach „Nałożono […] na hizop gąbkę nasączoną octem [τοῦ ὄξους] podano Mu do ust" (J 19,29).

[20] R. Fabris, *Giovanni*, s. 627.

W wypowiedzi tej, część egzegetów widzi nawiązanie do Ps 69,22: „Dali do mego pokarmu żółci, a w pragnieniu moim poili mnie octem" (וְלִצְמָאִי יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ וּבְצָמָאִי יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ). W wersji LXX słowa te brzmią następująco: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.

W tekście psalmu udręczony autor skarży się, że nikt z ludzi nie przychodzi mu z pomocą, pociechą czy współczuciem, ale nawet wbrew przyjętemu zwyczajowi podawania cierpiącym chleba pociechy, podano mu truciznę[21] i ocet, aby zwiększyć jego cierpienie[22]. Oprócz duchowej udręki, autor psalmu podkreśla, że towarzyszyło jej cierpienie z powodu pragnienia (וּלְצָמָאִי; εἰς τὴν δίψαν μου). Odpowiedzią na potrzebę psalmisty była jednak nie chęć ulżenia mu, ale wprost przeciwnie: spotęgowanie bólu, a być może nawet otrucie.

Ewangelista, odwołując się do wspomnianego psalmu, lub być może także do Ps 22,16, ma na uwadze przede wszystkim słowo „pragnę" (διψῶ), co podkreśla stwierdzeniem, że Jezus przez nie nawiązał do wypełniających się „Pism". Właśnie wzmianka o occie wskazuje, że raczej miał on na myśli Ps 69 niż Ps 22[23].

O pragnieniu Jezusa świadczą też wszyscy Synoptycy, którzy tak jak Jan piszą również o pojeniu octem. Opuszczona jest w przywoływanym psalmie informacja o pojeniu trucizną, gdyż nie odnosiło się to do wydarzenia na Golgocie. Jezusowi podano do picia rozcieńczony ocet, który był zwyczajnym napojem żołnierzy i robotników. W Ewangelii Janowej nie ma mowy o tym, że chodziło o napój odurzający z wina i mirry, co zaznaczali Marek i Mateusz. Jeśli Jan odwołuje się tu do Ps 69, to jego najbliższy kontekst (w. 21) sugeruje, że napój podany przez żołnierza nie miał na celu uśmierzenie bólu Jezusa[24].

Jezus wypowiada swoją prośbę językiem Pisma. Słowo „pragnę" (διψῶ), zdaniem s. Mędali wyrażało „pragnienie życia i przekazywania tego życia"[25]. Semiotycy wskazują na gwałtowność tego pragnienia: „Żaden przedmiot nie może ugasić pragnienia ciała, jak tylko ruch, który je pcha do urzeczywistnienia się w Innym, ukrytym pod procesem stojącym u podstaw Pisma Świętego"[26].

I. de la Potterie w oparciu o analizę koncentrycznej struktury tekstu J 19,28-30, uważa, że słowu „pragnę" odpowiada w tym układzie słowo „oddał ducha". Według niego elementy paralelne tej struktury wzajemnie się wyjaśniają. Ozna-

---

[21] Jeśli nie jest to hiperbola, to mowa jest tu o próbie otrucia. Por. L.A. Schökel, *I Salmi*, I, s. 1023.

[22] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 322.

[23] H. Langkammer, *Jezusowe słowa z krzyża*, w *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 179.

[24] Tamże.

[25] S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 13-21*, cz. II, Częstochowa 2010, s. 391.

[26] J. Calloud, J. Genuyt, F. Duplanier, *L«Evangile de Jean*, v. 4: *Lecture sémiotique des chapitres 18-21*, Lyon 1991, s. 50.

cza to, że „pragnienie" Jezusa dotyczy „oddania ducha" (lub „dania Ducha"), jako aktu doprowadzającego do końca Jego dzieło na ziemi.

Oprócz sensu materialnego, słowo „pragnę" miałoby też sens duchowy. Ojcowie Kościoła widzieli w słowach Jezusa jedynie sens materialny. Jedynie św. Augustyn podjął, ale nie bez wahań, interpretację alegoryczną. Unikanie przez Ojców Kościoła interpretacji duchowej wynikało najprawdopodobniej z niebezpieczeństwa wykorzystania takiej interpretacji przez doketów, którzy niejednokrotnie podważali cielesność Jezusa. Dla Ojców zatem pragnienie fizyczne było dowodem realności ludzkiego ciała Jezusa.

Sens duchowy dostrzegło jednak średniowiecze. Na przykład św. Albert Wielki uważał: „*Sitio* exprimit desiderium nostrae salutis, ut Bernardus dicit…" („*Pragnę* wyraża pragnienie Jezusa dotyczące naszego zbawieniu, jak mówił Bernard…")[27]. Dionizy Certosino († 1471) podał syntezę tradycji średniowiecznej rozumienia tego tekstu: „Dosłownie Chrystus miał pragnienie ciała… W sensie duchowym jednak, miał On bardziej palące pragnienie naszego zbawienia, dla którego wszystko uczynił i bardzo cierpiał"[28]. Autor ten połączył oba aspekty pragnienia, ale akcent wyraźnie położył na sens duchowy.

Wielu współczesnych komentatorów ogranicza znaczenie tego słowa do sensu materialnego[29]. Inni jednak (np. Loisy) z pewną dozą niepewności opowiadają się za sensem duchowym. Nie potrafią oni jednak jednoznacznie określić czy chodzi np. o pragnienie nieba, Ojca, czy zbawienia ludzi?

Słowo διψῶ występuje często w tekstach biblijnych, zwłaszcza w psalmach i literaturze mądrościowej, mając niejednokrotnie sens metaforyczny. Także w Ewangelii Janowej występuje to słowo kilka razy oprócz jednego przypadku ma zawsze sens duchowy. Dwa najważniejsze fragmenty znajdują się w 4,13-14[30] i 7,37-38[31]. W scenie z Samarytanką mamy na przykład do czynienia z całkowitym odwróceniem sytuacji. Na początku Jezus, który ma pragnienie, prosi kobietę o wodę do picia, ale z biegiem czasu On stał się Tym, który daje pić.

---

[27] *Opera omnia*, 24, s. 661.

[28] Tamże 12, s. 595.

[29] Np. L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 379.

[30] „Każdy kto pije tę wodę, znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu" (4,13-14). Niewątpliwie mamy tu do czynienia z sensem duchowym, który wskazuje na perspektywę nowego czasu, który zaspokoi prawdziwe pragnienia człowieka.

[31] Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza" (7,37-38). „Pragnienie" jest tu wyrazem tego, co pochodzi z wiary w Jezusa. W następnym wierszu Jezus komentuje te słowa: A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był (dany), ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (7,39). Otrzymanie Ducha współgra z „godziną" uwielbienia Jezusa, którym jest Jego wywyższenie na krzyżu. Jan często, wychodząc ze znaczenia czysto materialnego jakiejś kwestii, zmierza ku poziomowi duchowemu.

Święty Augustyn ujął ten paradoks następująco: „Ten, który wpierw prosił o picie, miał pragnienie wiary tej kobiety. Prosi o picie i obiecuje, że da pić. Jest potrzebującym, jako ktoś, kto oczekuje, że otrzyma, ale jest też obfitującym, jako ktoś, kto jest w stanie zaspokoić pragnienie”[32]. Ten, który prosi, zmienia się w Tego, który daje. To samo zdaje się dokonywać się na krzyżu. Jezus wyraża pragnienie: „Pragnę”, ale tekst przechodzi na wyższy poziom: „oddał Ducha”. Ten, który prosi, jest Tym, który daje.

Zdaniem I. de la Potterie[33] to wszystko wskazuje, że słowa Jezusa „Pragnę” wyrażają pragnienie dania Ducha. Jego własna misja, Jezusa historycznego, została zakończona („wykonało się”), ale historia zbawienia będzie toczyć się dalej, aż do końca czasów. Misja Jezusa jest złączona ściśle z misją Ducha Świętego. Dzieło Ducha jest kontynuacją dzieła Jezusa. Duch oświeca od wewnątrz słowa Jezusa, zasadza je w sercach, sprawia ich wzrost, aby przynosiły owoce Kościołowi i całemu światu (por. J 14,26, zob. także 14,16-17).

Słowa Psalmu 69 w J 19,28 mają znów wymiar chrsystologiczny. Ukazują Jezusa jako Tego, który po zakończeniu swojej ziemskiej misji na drzewie krzyża, daje Ducha Świętego jako kontynuatora Jego misji w Kościele. Łączy się w tym cytacie wymiar chrystologiczny z pneumatologicznym.

2. J 6,31 – Ps 78,24[34]

Cytat z Ps 78[35] pojawia się w Ewangelii Janowej tylko jeden raz, a mianowicie w J 6, 31, w kontekście mowy objawiającej Jezusa, jako chleb z nieba (J 6,22-59). Po opisie cudownego rozmnożenia chleba, wpierw ukazany jest lud poszukujący Jezusa, który przeprawił się na drugi brzeg jeziora (J 6,22-25), a następnie dialog ludu z Jezusem o prawdziwym pokarmie i dziele Bożym (J 6,26-30). Po żądaniu przez lud znaku uwiarygodniającego Jego słowa, Jezus odpowiada wykładem na temat starotestamentalnego znaku manny, powracając tym samym do wcześniejszego, dotyczącego prawdziwego pokarmu (J 6,31-40).

Już w pierwszym zdaniu tej ostatniej perykopy, rozmówcy określają temat, stwierdzając jaki pokarm oni mają na myśli: „Nasi ojcowie jedli mannę na pustyni, jak napisano: „Dał im do jedzenia chleb z nieba” (ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν) (J 6,31).

Chociaż cytat ten odwołuje się do wydarzenia opisanego w Wj 16,4nn i wzmiankowanego także w Ne 9,15, Ps 105,40 i Mdr 16,20, a przede wszystkim

---

[32] *Homilia* 15,11-12.

[33] I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988, s. 144n.

[34] Według LXX jest to Ps 77.

[35] Nie jest do końca pewne źródło pochodzenia cytatu. Tekstem najbliższym wydaje się Ps 78,24ab. Por. R. Fabris, *Giovanni*, s. 317.

w Ps 78,24 (καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς – „Spuścił im jak deszcz mannę do jedzenia: dał im chleb nieba"), to w swym dosłownym brzmieniu nie odpowiada żadnemu z przytoczonych tekstów ani w brzmieniu BH, ani LXX. Nie można wykluczyć, że jest to wolne zestawienie Wj 16,4 i 16,15 lub też kombinacja Ps 78,24 z Ne 9,15. Taki sposób cytowania Starego Testamentu znajdujący się w dziełach Filona z Aleksandrii[36] i w tekstach z Qumran[37], nie jest obcy również autorowi Czwartej Ewangelii[38]. Ponieważ jednak największa zbieżność zachodzi z Ps 78, wydaje się, że ten tekst autor Ewangelii miał przede wszystkim na uwadze.

Pod względem gatunku literackiego Ps 78 można określić jako psalm historyczny, choć nie brak w nim również cech hymnu czy dziękczynienia. Psalmista mówi w swej pieśni o *magnalia Dei*, które pobożny Izraelita wspomina w swym Credo z Pwt 26,5nn czy Joz 24,2nn[39]. Po wprowadzeniu (w. 1-11), psalmista wylicza cuda, których doświadczyli Izraelici w czasie pobytu na pustyni (w. 12-31). W tym właśnie fragmencie znajduje się tekst, do którego najprawdopodobniej nawiązuje Jan. Mowa jest tu o cudzie manny. Autor psalmu pragnie podkreślić przede wszystkim cudowną ingerencję Bożą, która jest wyrazem miłości do swego Ludu, mimo jego braku wiary i ufności (w. 21-22). W Ps 78,24a manna nazwana jest „zbożem niebieskim" (דְּגַן־שָׁמַיִם), a w 78,25 „chlebem mocnych" (אַבִּירִים). Septuaginta ten ostatni tekst tłumaczy jako „chleb aniołów" (ἄρτον ἀγγέλων), gdyż wyraz אַבִּירִים w liczbie mnogiej oznacza istoty pozaziemskie, aniołów.

W Ewangelii Janowej tekst ten pojawia się w kontekście eucharystycznym. Rozmówcy Jezusa domagając się znaku uwierzytelniającego Jego misję, zdradzają swój brak wiary w Jezusa. Sugerują, że pragną znaku na miarę tego, którym był znak manny na pustyni. Tło problemowe w psalmie jest analogiczne do tego, które obecne jest w mowie o mannie[40].

Słowa z tego psalmu włożone są tym razem nie w usta Jezusa, ale wypowiada je lud. Ich sens w kontekście Janowym jest identyczny jak w tekście psalmu. Jezus negatywnie ocenia szukanie przez lud znaków, przy jednoczesnej permanentnej nieumiejętności dostrzeżenia ich właściwego sensu. Lud nie potrafi uwierzyć „bezwarunkowo", ale gotów jest uwierzyć pod warunkami, które sam określa[41]. Nie zadawala się jednorazowym cudem rozmnożenia chleba, ale domaga się wyraźniejszego znaku, potwierdzającego mesjańską godność Jezusa. Roz-

---

[36] *Leg. alleg*. III, 162-168; *Mut. nom*., s. 253-263.

[37] 1QS 5,17; 8, 14; 4QFlor. 1.2.12.15.16.

[38] J 7,37-38.

[39] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 353.

[40] G. Geiger, *Aufruf an Ruckkerende. Zum Sinn des Zitates von Ps 78,24 in Joh. 6,31*, Bib 65 (1984), s. 449-464.

[41] A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 318.

mnożeniu chleba przez Jezusa przeciwstawia znak czterdziestoletniego żywienia Żydów manną na pustyni. Oczekuje tym samym znaku większego niż ten, którego według nich dokonał Mojżesz. Odpowiedź Jezusa, który wskaże na siebie samego jako „Chleb życia" (J 6,35), zapewniający życie wieczne, spotka się z niewiarą ludu.

Okazuje się, że jak znak manny na pustyni nie gwarantował wiary tym, którzy cud widzieli, tak nawet „większy" znak, który daje Jezus, nie jest w stanie obudzić u nich autentycznej wiary w Niego.

Przywołane słowa psalmu mają z pewnością jeszcze bardziej uwydatnić postawę ludzi wobec znaków Bożej miłości, pragnącej ich zbawienia. Mimo próby Jezusa przeniesienia rozmowy na wyższą płaszczyznę, odpowiedź ludu pozostaje ciągle na poziomie ich ziemskiego, materialnego rozumowania.

Autor Ewangelii nadał cytatowi z Ps 78,24 funkcję emfatyczną, ukazującą trwające w świecie nieustanne napięcie między Bożym objawieniem a odpowiedzią na nie ze strony ludzi. Często jest to odpowiedź niewiary. Rozmówcy Jezusa należą do tej samej kategorii ludzi, o których mówił już psalmista. Gdy Jezus skoryguje błędną interpretację ludu o pochodzeniu daru manny („Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba" J 6,32) i wyjaśni jego zbawczo-historyczny sens, ich odpowiedzią będzie „szemranie" (J 6,41), a później odejście wielu (por. J 6,66).

3. J 10,34 – Ps 82,6[42]

Z Ps 82 cytowany jest werset 6, który przytacza ewangelista w J 10,34. Tekst ten znajduje się w perykopie J 10,22-42, w której ukazana jest kontrowersja między Jezusem a Żydami podczas uroczystości poświęcenia Świątyni. Na pytanie Żydów o mesjanizm Jezusa, odpowiada im On słowami, które w ich mniemaniu są bluźnierstwem. Jezus bowiem stwierdza swoją równość z Bogiem, mówiąc: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30). Reakcją Żydów jest chęć ukamienowania Jezusa (J 10,31). Chcą ukamienować Go za bluźnierstwo, gdyż ich zdaniem, On będąc człowiekiem uważa siebie za Boga (por. J 10,33). Wówczas Jezus, powołując się na Ps 82,6, wyjaśnia im swoją wcześniejszą wypowiedź: „Odpowiedział im: Czyż nie jest napisane w waszym Prawie: „Ja rzekłem: Bogami jesteście?" (οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε;). Jeżeli Pismo nazwało bogami tych, do których skierowano słowo Boże – a Pisma nie można odrzucić – to czemu wy [o Tym], którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, mówicie: „Bluźnisz", dlatego, że powiedziałem: „Jestem Synem Bożym"? (J 10,34).

Słowa Ps 82 padają z ust samego Jezusa. Nie cytuje On jednak całego wersetu 6, lecz tylko jego pierwszą część, choć druga część: „wszyscy synami Naj-

[42] Według LXX jest to Ps 81.

wyższego" (υἱοὶ ὑψίστου) byłaby również właściwą podstawą do dalszej wypowiedzi Jezusa w J 10,36, gdzie jest wyraźnie mowa o synostwie Bożym. Być może wynika to ze sposobu odwoływania się do pełnego tekstu biblijnego autorów Nowego Testamentu poprzez przywoływanie tylko jego początku[43].

Jezus odwołując się do Prawa, nie ma na myśli jedynie Tory, ale i pozostałe księgi Starego Testamentu[44]. Cytat z Ps 82 przekazuje dokładnie tekst tłumaczenia greckiego Septuaginty: ἐγὼ εἶπα θεοί ἐστε. W kontekście starotestamentalnym, zamierzonym przez autora Ps 82, chodziło o upomnienie niesprawiedliwych sędziów. Wyrok, jaki ma zapaść na sędziów „zaczyna się od przemówienia do „bogów", że tylko dzięki Jego dobroci otrzymali moc sądzenia ludzi, stając się jakby zastępcami Boga na ziemi"[45]. Według współczesnych Jezusowi poglądów judaistycznych epitet „bogowie" nie odnosił się jedynie do sędziów, ale do całego dawnego ludu Bożego, który otrzymał Prawo[46]. Zdaniem R. Browna[47] punkt ciężkości w wypowiedzi spoczywa na słowie Bożym, którego sędziowie byli narzędziami. Wskazuje on na aluzję do Wj 7,1, gdzie Bóg mówi Mojżeszowi, że uczynił go „Bogiem dla faraona". W tym kontekście w określeniu „Bóg" kryje się atrybut świętości i skuteczności działania[48]. Takie rozumienie reprezentują także autorzy ksiąg Nowego Testamentu.

Przywołanie fragmentu psalmu ma dowodzić, że skoro Pismo nazywa ludzi dziećmi Bożymi, to nie może być bluźnierstwem nazywanie Synem Bożym Tego, którego Bóg posłał. R. Fabris[49] uważa, że siła argumentu zakłada jednak już perspektywę wiary chrystologicznej, która uznaje w Chrystusie Mesjasza i Wysłańca Bożego. Stąd odniesienie do Pisma rozumiane jest raczej jako próba odpowiedzi wewnątrz wspólnoty wierzących na obiekcje środowiska żydowskiego, niż jako argument w walce z środowiskiem zewnętrznym.

Z powyższej argumentacji rabinackiego sposobu wykładu, którą posługuje się Jezus, nie można zatem wnosić, że uważa się On za Syna Bożego w ograniczonym znaczeniu, gdyż wykluczają takie rozumowanie wspomniane słowa o Jego równości z Ojcem[50]. Poza tym, sama postawa Żydów, nadal widzących w wypowiedzi Jezusa bluźnierstwo, potwierdza, że i oni rozumieli Jego Synostwo Boże w sensie absolutnym.

---

[43] R. Brown, *Giovanni*, Assisi 2005, s. 533.

[44] Ta nomenklatura jest znana zarówno w judaizmie jak i w Nowym Testamencie, np. Rz 3,19-20; 1Kor 14,21.

[45] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 370.

[46] L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 269.

[47] R. Brown, *Giovanni*, Assisi 2005, s. 535.

[48] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. II, s. 782.

[49] R. Fabris, *Giovanni*, Roma 2003, s. 460.

[50] A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 335.

Cytowany więc fragment wersetu 6 z Ps 82 jest w omawianym dialogu Jezusa z Żydami punktem wyjścia w dowodzeniu Synostwa Bożego Jezusa. Ma On taki sam tytuł do nazywania się „Bogiem", jak wszyscy, którzy przyjęli słowo Boże, ale w świetle całości wypowiedzi jednocześnie wynika, że jest to synostwo o wyjątkowym charakterze[51], jedyne i absolutne. Słowa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30) i „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu" (J 10,38) nie pozostawiają tu żadnych wątpliwości. Dla rozmówców Jezusa te bowiem słowa uznane były za bluźnierstwo karane śmiercią przez ukamienowanie[52].

4. J 12,13 – Ps 118,26[53]

Cytat z kolejnego psalmu znajduje się w perykopie zawierającej opis królewskiego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (J 12,12-19). Przywołany jest Ps 118, który jest ostatnią pieśnią tzw. małego *Hallelu* paschalnego (Psalmy 113-118)[54]. Był on pieśnią dziękczynną śpiewaną podczas uroczystego wejścia do świątyni, zwłaszcza w święto Paschy, Tygodni i Namiotów. Psalm ten stał się bardzo wcześnie radosnym hymnem Kościoła sławiącym Zmartwychwstanie Chrystusa i zapowiadającym ostateczne Jego zwycięstwo nad złem i śmiercią. W czasach Jezusa psalm miał sens eschatologiczny. W Ewangelii Janowej przyjmuje znaczenie wybitnie chrystologiczne[55].

Słowa Ps 118,26 wypowiada w Ewangelii rozentuzjazmowany tłum, który wyszedł na spotkanie Jezusa, gdy przybywał z Betanii do Świętego Miasta (J 12,13): „Hosanna, Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie, Król Izraela!" (ὡσαννά· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ). Poza okrzykiem „Hosanna" i „Król Izraela" pozostałe słowa są dosłownym cytatem z LXX: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Ps 117,25), będącym wiernym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego: בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה (Ps 118,26).

Cały kontekst tych słów w Czwartej Ewangelii podkreśla uroczyste wejście Jezusa do Jerozolimy, który witany jest z radością jako „Król Izraela". Radość wyraża okrzyk tłumu: „Hosanna" (dosł. Daj proszę zbawienie!), początkowo stanowiący modlitewną formułę liturgiczną (por. Ps 12,2; 20,10; 28,9; 60,7), który z czasem stał się okrzykiem radości, pozdrowienia lub czci[56]. Tymi słowami

[51] J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo*, s. 452.

[52] W perspektywie Janowej bluźnierstwo jest identyfikowane z próbą ubóstwienia człowieka (por. Ap 13,1).

[53] Według LXX jest to Ps 117.

[54] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 497.

[55] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. I, s. 850.

[56] L. Stachowiak, *Ewangelia*, s. 286. Inaczej sens tych słów tłumaczy św. Augustyn: „Hosanna zaś jest to głos błagającego, który wyraża, jak mówią niektórzy, co znają język hebrajski, raczej uczucie niż rzeczywistość", por. *Homilia na Ewangelię św. Jana* 51,2.

zwracano się też do królów (2Sm 14,4; 2Krl 6,26). Uroczyste powitanie Jezusa wyrażało się tutaj wyjściem Mu naprzeciw z gałązkami oliwnymi, które były symbolem tryumfu (por. 1Mch 13,51; 2Mch 10,7).

R. Brown[57] jest zdania, że w opisie tej sceny zawarty jest pewien odcień polityczny. Tłum bowiem w Tym, którego określa słowami: „Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie", widzi „Króla Izraela". Zdaniem S. Mędali tytuł „Król Izraela" ma podwójne znaczenie: może odnosić się do Mesjasza (por. So 3,15) lub do Boga[58]. R. Schnackenburg zauważa jednak, że poza kontekstem wypowiedzi, który rzeczywiście ma charakter mesjański, nie ma wyraźnego powiązania Tego, „który przychodzi w Imię Pańskie" z Mesjaszem[59]. Bowiem poza wzmianką o palmach – jego zdaniem – nic nie wskazuje na taki sens. L. Stachowiak jest jednak przekonany, że Jan rozumiał ten tytuł w sensie mesjańskim (por. J 6,14-15), a sama manifestacja nie miała charakteru politycznego, lecz religijny[60]. Wydaje się, że sens mesjański jest oczywisty, gdy uwzględni się cytat z So 3,15, pojawiający się w najbliższym kontekście, mówiący o oczekiwanym księciu pokoju, a przedstawionym jako królu[61].

Słowa psalmu w jego kontekście pierwotnym odnoszą się do pielgrzymów wstępujących do Świątyni Jerozolimskiej. W Ewangelii odniesione zostały bezpośrednio do Jezusa wstępującego do Jerozolimy. Najbliższy kontekst nadaje im sens mesjański. Psalm pierwotnie odniesiony do pielgrzymów, w relekturze chrześcijańskiej przypisany jest Wysłannikowi Boga w sensie absolutnym, „Królowi Izraela". Ten ostatni tytuł będący Janowym dodatkiem do cytowanego psalmu, jest kluczem do zrozumienia całej sceny. Faktycznie tytuł ten zostanie podjęty w następnym cytacie biblijnym z Za 9,9. Jak wyjaśnia R. Fabris[62], w odróżnieniu od zawołania „Król" czy „Król żydowski", tytuł „Król Izraela" ma znaczenie jak najbardziej pozytywne w kontekście wyznania wiary chrystologicznej (por. J 1,49).

5. J 13,18 – Ps 41,10[63]

Cytat z Ps 41,10 pojawia się w J 13,18. Słowa psalmu znajdują się w drugiej części Ewangelii, w Mowie pożegnalnej (J 13,1 – 17,26), a jeszcze dokładniej w perykopie ukazującej Jezusa obmywającego uczniom stopy (J 13,1-20). W trakcie wyjaśnienia znaku umycia nóg i zapowiedzi zdrady jednego z uczniów,

---

[57] R. Brown, *Giovanni*, s. 601.
[58] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. I, s. 850.
[59] R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, v. II, New York 1990, s. 375.
[60] L. Stachowiak, *Ewangelia*, s. 286.
[61] Tamże.
[62] R. Fabris, *Giovanni*, Roma 2003, s. 521.
[63] Według LXX jest to Ps 40.

Jezus wskazuje, na „Pismo", które ten fakt zapowiadało, a teraz miało się wypełnić: „Ten, kto spożywa ze mną chleb, podniósł przeciw mnie swą piętę" (ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ) (J 13,18). Cytat z psalmu jest zbliżony do TH: אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב („ten, który jadł mój chleb, podniósł przeciw mnie piętę"). Tekstowi Ps 40, 10 w LXX (ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν), Jan nadaje tym słowom swoiste brzmienie. Zamienia on słowo ὁ ἐσθίειν na τρώγειν, które użył już wcześniej podczas zapowiedzi Eucharystii w mowie o chlebie życia (por. J 6,54-58). W J 6,56 bardzo mocno podkreślił tym samym realizm spożywania Ciała i Krwi Syna Człowieczego, wykluczając równocześnie wszelkie rozumienie przenośne[64].

W Ps 41 modlący się zwraca się do Boga o pomoc przeciw wrogom, wśród których jest także jego przyjaciel i współbiesiadnik. Jeśli weźmie się pod uwagę, że współudział w ucztach sakralnych był uważany w starożytności za wyraz najściślejszych więzów przyjaźni, to zerwanie tych więzów uważano za postępowanie godne najwyższego potępienia. Egzegeci dopatrują się w psalmie aluzji do zdrady Dawida przez jego doradcę Achitofela (por. 2Sm 15,12; 16,20nn).

Wyrazem lekceważenia i wzgardy było „podniesienie pięty" (עָלַי עָקֵב). Wyrażenie to posiadało znaczenie techniczne i oznaczało najprawdopodobniej gest polegający na skrzyżowaniu nóg w taki sposób, aby pięta była skierowana na zewnątrz[65]. Był to obraźliwy sposób siedzenia, demonstrujący brak szacunku, a nawet wzgardy. Zdaniem S. Mędali[66] chodziło tu jedynie o podstawienie nogi, aby doprowadzić kogoś do upadku.

Odwołanie się do Ps 41,10 w Ewangelii widzieć należy w perspektywie eucharystycznej, z którą w związany jest motyw zdrady już we wcześniejszych tekstach Nowego Testamentu[67]. R. Brown[68] zauważa, że w J 13,18, jako jedynym miejscu Janowej relacji o Ostatniej Wieczerzy, jest mowa o spożytym chlebie.

Jezus w Ewangelii odnosi słowa psalmu do zdrajcy, o którym będzie więcej mowa w następnych wersetach (J 13,21-30). Już w J 13,11 Jezus ukazany został jako Ten, który wie, kto jest wśród uczniów Jego zdrajcą, i że zdrada ta jest pewna[69]. W J 13,18 wyrażona jest ta sama myśl cytatem z Ps 41, przy czym wyjaśnione zostaje, dlaczego Jezus godził się ze zdradą: tak miało się stać, aby się wypełniło Pismo. Cytat ten ma z pewnością także uświadomić uczniom, że Jezus od samego początku panuje nad sytuacją, i że także podczas męki nic nie dzieje

---

[64] L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 220.

[65] E.F. Bishop, *„He that Eatheth Bread with Me hath Lifted up his Heel against Me" – Jn XIII, 18 (Ps XLI, 9)*, ExpT (1959), s. 331n.

[66] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. II, s. 61.

[67] Np. Łk 22,19a i 21; 1Kor 11,23. W Mk 14,18 psalm ten zawarty jest *implicite*.

[68] R. Brown, *Giovanni*, s. 682.

[69] Tamże, s. 681.

się bez Jego woli[70]. Przywołanie słów psalmu ma za zadanie uświadomić im, że nawet tak wielka i niepojęta zdrada była częścią planów Bożych[71]. Powołanie się na te słowa psalmu mogło też być dodatkowym zabiegiem Jezusa, służącym wyeliminowaniu zgorszenia uczniów. W tym celu Jezus zapowiedział zdradę Judasza, wskazując jednocześnie na swoją wszechwiedzę i godność, którą wyraża formuła godnościowa „Ja jestem" (w. 19)[72].

Orygenes, interpretuje wyrażenie „podniósł na Mnie piętę" przywołując Rdz 3,15, gdzie zawarta jest obietnica zmiażdżenia wroga, który czyha na piętę potomstwa Ewy. Pisze on, że słowa te „mogą odnosić się do Judasza, który należał do działu Jezusa, był Jego nabytkiem i apostołem, ale został w sposób przenośny nazwany *piętą* z uwagi na to, czym stał się na końcu"[73].

Podsumowując, cytat z Ps 40,10 w J 13,18 pełni funkcję eksplikacyjną w stosunku do wydarzeń związanych z męką Jezusa. Wskazuje na jednego z Jego uczniów, jako na zdrajcę, który występuje przeciwko Temu, który dopuścił go do stołu przyjaciół. „Jego kęs chleba naprawia szkodę pierwszego kęsa, przez który szatan podstawił nogę człowiekowi, doprowadzając do upadku kondycję dziecka Bożego"[74]. Przywołanie tekstu starotestamentalnego miało na celu umocnienie uczniów w przekonaniu, że aktualne wydarzenia dokonują się zgodnie z Bożym planem i jako takie nie mogą zachwiać wiarą uczniów.

6. J 19,24 – Ps 22,19[75]

Ostatni cytat z Księgi Psalmów znajduje się w opowiadaniu o Męce (J 18-19). We fragmencie mówiącym o podziale przez żołnierzy na Golgocie szat Jezusa (J 19,23-24), autor Ewangelii wprowadza cytat refleksyjny z Ps 22,19: „Podzielili między siebie moje szaty, a o moją suknię rzucili losy" (J 19,24) (διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον). Jan przytacza słowa psalmu według LXX: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον (Ps 21,19)[76].

---

[70] A. Paciorek, *Ewangelia*, s. 160.

[71] Tegoż, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 349.

[72] R. Bartnicki, *Ostatnia wieczerza a męka Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, s. 79.

[73] *Tract. Ev. Io*. 32; PSP 18, s. 148.

[74] S. Fausti, *Rozważaj i głoś Ewangelię*, II, 2,25. Zdaniem jednak R. Fabrisa jest mało prawdopodobne, by widzieć w tym cytacie aluzję do diabła, który czyha na piętę Mesjasza (por. Rdz 3, 15), *Giovanni* 563.

[75] Według LXX jest to Ps 21.

[76] H. Gese w szczegółowym wyliczeniu cytatów i aluzji z Ps 22 w NT, wymienia w *Ewangelii według św. Jana* jeden cytat (19,24) oraz jedną aluzję w J 19,28; *Psalm 22 und das NT*, w ZTK 65 (1968), s. 1-22.

W tekście tego psalmu typicznie mesjańskiego[77], który jest lamentacją, mającą skłonić Boga do przyjścia z pomocą udręczonemu człowiekowi, skarżącym się bohaterem mógł być prorok Jeremiasz[78], a jeszcze bardziej jakiś król należący do dynastii Dawidowej[79]. W Ps 22,19 ukazani są prześladowcy, którzy po związaniu swej ofiary, rozebrali ją z szat i przekonani o jej śmierci rozdzielili je między siebie: „Rozdzielają szaty moje między siebie, o suknię moją rzucają los" (יַפִּילוּ גוֹרָל יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל־לְבוּשִׁי). Teologiczna wartość tego psalmu pochodzi stąd, że aż trzy jego wiersze przytaczają Ewangeliści w związku z męką Jezusa[80].

Rozróżnienie „szat" (בְגָדַי) i „sukni" (לבוּשִׁי), które występuje w Czwartej Ewangelii (τὰ ἱμάτια, ἱματισμόν) jest widziane jako wypełnienie się słów tego psalmu. W rzeczywistości, dwa wersy Ps 22,19 są poetyckim paralelizmem synonimicznym, w którym ta sama rzecz jest określona dwoma różnymi słowami. O ile psalmista mówi o jednej czynności dokonanej na całości odzieży, o tyle Jan mówi o dwóch różnych czynnościach dotyczących różnych części odzienia. Niektórzy uczeni[81] sądzili, że Jan źle zrozumiał sens poezji hebrajskiej, nie dostrzegając paralelizmu, ale większość jednak uważa, że ewangelista doskonale zdając sobie z tego sprawę, uczynił to celowo, pragnąc wyeksponować znaczenie tuniki (ὁ χιτών), o której więcej mówi w J 19,23: „Żołnierze zaś, gdy ukrzyżowali Jezusa, wzięli Jego szaty i podzielili na cztery części, dla każdego żołnierza jedna część; wzięli tunikę. Tunika zaś była szyta, ale cała tkana od góry do dołu" (Οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου).

Termin „tunika" (ὁ χιτών), nie pojawia się wprawdzie w przekładzie Ps 22,19 w wersji LXX, ale dla autora Czwartej Ewangelii najważniejsze jest odwołanie się do dwóch różnych rodzajów szat, o których ten psalm mówi[82]. Użyte w psalmie (LXX) słowo ὁ ἱματισμός identyfikuje z ὁ χιτών (tunika). Szczegółowy opis tuniki (J 19,23) i losowanie o nią zdają się sugerować jej znaczenie sym-

---

[77] J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp. Przekład. Komentarz* (PŚSNT III, 1), Poznań-Warszawa 1979, s. 386.

[78] Gdy autor psalmu mówi o wzgardzie tłumu (w. 7), to używa rzadkiego wyrażenia בזה. Sarkazm wrogów w w. 9 przypomina Jr 17,15.

[79] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 174.

[80] J. Kuc, *Ps 22 w świetle metody reinterpretacji*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 183-191; H.D. Lange, *The Relationship between Psalm 22 and the Passion Narrative*, CTM 43 (1972), s. 610-621.

[81] J.N. Sanders, *A Commentary on the Gospel According to St John*, London 1968, s. 407.

[82] Jest jednak rzeczą interesującą, że chociaż Jan jako jedyny przytacza dosłownie za LXX te słowa wspomnianego wyżej psalmu, to cały opis tego, co żołnierze uczynili z szatami, cechuje się najmniejszą spośród wszystkich ewangelistów zależnością terminologiczną od tego starotestamentalnego cytatu. Niemniej, nie przejmując słownictwa psalmu, pragnie w oparciu o niego wykazać, że jego treść wypełnia się w szczegółach na Golgocie.

boliczne[83]. Nie ma jednak zgodności wśród egzegetów, czy chodzi o odniesienie do tuniki arcykapłana[84], czy do symbolu jedności Kościoła[85], czy symbolu Pisma Świętego w aspekcie chrystologicznym[86].

Słowa Ps 22 przytoczone przez ewangelistę służą autorowi Ewangelii do wykazania, że w wydarzeniu Golgoty wypełnia się nie tylko starotestamentalna zapowiedź dotycząca losowania materialnych szat, ale przede wszystkim, że część szat nie poddanych losowaniu ma swój głębszy, symboliczny sens. Tunika Jezusa, niezależnie czego jest symbolem, stała się w relacji Janowej kolejnym dowodem wypełnienia się Pisma względem Chrystusa. Przywołane słowa psalmu służą również po raz kolejny ukazaniu realizowania się starotestamentalnych zapowiedzi w perspektywie pasyjnej, jako najważniejszemu dziełu Mesjasza na ziemi. W wydarzeniu zabrania szat Jan ewangelista zobaczył dosłowne urzeczywistnienie się tej skargi, jaką psalmista zanosił do Boga wskutek krzywdy, którą mu wyrządzili prześladowcy.

*

Podsumowując przegląd miejsc w Janowej Ewangelii, w której przytoczone zostały cytaty z poszczególnych psalmów, można stwierdzić, że na osiem takich miejsc z sześciu cytowanych psalmów, cztery to cytaty przytaczane przez samego Jezusa (Ps 41; 69,5.22; 82), dwa pojawiają się w ustach Jego rozmówców (Ps 78; 118), i dwa są częścią refleksji samego autora Ewangelii lub wspólnoty eklezjalnej, z którą Jan jest związany (Ps 22,19; 69,10). Trzykrotnie Jezus odnosi cytowane słowa psalmów do siebie (Ps 69,5.22; 82,6), a raz do ucznia-zdrajcy (Ps 41,10). Rozmówcy Jezusa cytują raz słowa psalmu w kontekście mowy o Chlebie życia (Ps 78,24) i raz w związku z uroczystym przybyciem Jezusa do Jerozolimy (Ps 118,26). Dwukrotnie psalmy są przytoczone jako owoc refleksji wspólnoty, z którą też identyfikuje się autor natchniony (Ps 22,19 i 69,10).

Wszystkie cytaty odczytane są w kluczu chrystologicznym, zasadniczo w aspekcie pasyjnym. Czwarty Ewangelista widział w osobie i dziele Jezusa realizowanie się starotestamentalnych zapowiedzi. Umieszczając je w kontekście różnych aspektów dzieła Jezusa (oczyszczenia świątyni 69,10, kontrowersji z Żydami – Ps 82,6, wydarzeń pasyjnych – Ps 22,19; 41,10; 69,22; 118,26) i Jego nauczania (kontekst eucharystyczny – Ps 78,24; zapowiedzi losu uczniów na wzór losu samego Jezusa – Ps 69,5) zaadaptował ich treści, nadając im zupełnie nowy sens.

Z odczytanych w kluczu chrystologicznym psalmów w ich nowym kontekście wyłania się obraz Jezusa, który jest Synem Bożym w sensie absolutnym

---

[83] Por. A.R. Sikora, *Tunika Jezusa – symbol jedności Kościoła*, w: *Biblia podstawą jedności*, red. A.R. Sikora, Lublin 1996, s. 131-140.

[84] R.E. Brown, *The Death of the Messiah*, v. I, s. 956.

[85] I. de la Potterie, *La tounique sans cuouture*, s. 167-190.

[86] S. Mędala, *Ewangelia*, cz. II, s. 243.

(Ps 82,6), królem mesjańskim (Ps 118,26), który mimo nieuzasadnionej nienawiści ze strony świata (Ps 69,5), niewiary części Jego rozmówców (Ps 78,24) oraz świadomości wrogości ze strony jednego z uczniów (Ps 41,10), gorliwie realizuje plan Ojca (Ps 69,10), poddając się wszystkim upokorzeniom (Ps 22,19) i udrękom zbawczej męki (Ps 69,22).

Jan zdaje się jednak interpretować cytaty z psalmów także w sensie symbolicznym, wskazując nie tylko na bezpośrednio opisywaną rzeczywistość, ale także na wymiar duchowy, znacznie pogłębiający ich pierwotne znaczenie. Gorliwość o świątynię jest nie tylko troską o godność świątyni, ale jest przede wszystkim przejawem całej postawy Jezusa wypełniającego doskonale wolę Ojca (Ps 69,10). Bezpodstawna nienawiść wobec Jezusa nie jest jedynie kwestią lokalnej kontrowersji Chrystusa i Jego oponentów, ale odzwierciedleniem globalnego konfliktu między miłością i nienawiścią (Ps 69,5). Wspomnienie manny na pustyni jest punktem wyjścia do wypowiedzi o nowej mannie – Chlebie, który zstąpił z nieba, a którym jest sam Jezus (Ps 78,24). Refleksja o synostwie Bożym członków Ludu Bożego, ukierunkowuje ku prawdzie o absolutnym Synostwie Bożym Jezusa (Ps 82,6). „Król Izraela" nie jest tytułem politycznym, ale tytułem Mesjasza rozumianego w sensie religijnym (Ps 118,26). Wskazanie na ucznia – zdrajcę kryje myśl o umocnieniu w wierze pozostałych uczniów (Ps 41,10), a tunika, której nie podzielono na części zdaje się być symbolem godności kapłańskiej Jezusa lub jedności Kościoła (Ps 22,19). Wreszcie słowo Jezusa „Pragnę" wyraża nie tylko rzeczywiste pragnienie jakiegoś napoju, ale pragnienie dania Ducha Świętego wspólnocie Kościoła (Ps 69,22).

SUMMARY

The author of the article analyses eights passages from the Gospel according to St. John which contain quotations from the Book of Psalms. The quotations come from Ps 22,19 (Jn 19,24), Ps 41,9 (Jn 13,18), Ps 69,5 (Jn 15,25), Ps 69,10 (Jn 2,17), Ps 69,28 (Jn 19,28); Ps 78,24 (Jn 6,31), Ps 82,6 (Jn 10,34) and Ps 118,26 (Jn 12,13). As a result of the undertaken inquiry the author states that all the quotations from the psalms were reinterpreted in a specific theological perspective. The author of the Fourth Gospel was not interested in the meaning of the quotations in their original context but rather in the Christological thought embedded in them. From those psalms, read in a Christological key within a new context, emerges an image of Jesus who is the Son of God in an absolute sense (Ps 82,6), the Messianic King (Ps 118,26), who despite unjustified hatred on the part of the world (Ps 69,5), unbelief on the part of some of His interlocutors (Ps 78,24) and His awareness of the hostility of one of His disciples (Ps 41,10), zealously fulfills the Father's plan (Ps 69,10), surrendering himself to all the humiliations (Ps 22,19) and tribulations of salvific passion (Ps 69,22). It should also be underscored that many exegetes interpret the content of those quotations not merely literally, i.e. by linking them to historical events, but expound their deeper spiritual sense.

Key words

Psalms, the Gospel according to St. John, a rereading of Old Testament quotations, Christology

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

TOMASZ SIUDA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Wokół pierwszego pobytu Apostoła Pawła w Efezie (Dz 18,18-22)

On the Apostle Paul's First Stay at Ephesus (Acts 18:18-22)

Jednym z najistotniejszych etapów działalności Apostoła Pawła był jego pobyt w Efezie. Z jednej strony jest on naznaczony wieloma przeciwnościami, które doprowadzają do uwięzienia Apostoła[1], z groźbą utraty swego życia; z drugiej natomiast jest to czas jego bogatej twórczości literackiej. To właśnie w Efezie powstało najwięcej listów Pawła.

Zważywszy na to, że poszczególni współcześni badacze kwestionują wiarygodność niektórych danych Dziejów Apostolskich odnoszących się do pierwszego pobytu Pawła w Efezie, zasadne jest zapytać się o sam fakt przybycia Apostoła do tej azjatyckiej metropolii. Czy mamy do czynienia z jednorazowym dłuższym pobytem, czy też, jak donoszą Dzieje Apostolskie, poprzedziła go wcześniejsza wizyta Apostoła? To ostatnie stanowić będzie przedmiot naszej refleksji. Dokonamy oceny przedmiotowego materiału źródłowego i ustosunkujemy się do poszczególnych opinii współczesnych interpretatorów w tym zakresie.

Informacja o przybyciu Pawła do Efezu pojawia się w Dziejach Apostolskich, we fragmencie opowiadającym o zakończeniu jego drugiej wyprawy misyjnej (w. 22). Ze względu na to, że przejście od drugiej do trzeciej wyprawy misyjnej jest bardzo płynne, werset 23 w interpretacji komentatorów jest w różny sposób przyporządkowany. Dla jednych stanowi on jeszcze zakończenie sekcji podróży do Antiochii[2], dla innych rozpoczyna już trzecią wyprawę misyjną[3].

---

[1] Opinia o uwięzieniu Pawła w Efezie podzielana jest przez znaczącą grupę współczesnych egzegetów.

[2] Zob. m.in. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* II, Würzburg 1981 (=*Apg*), s. 495; G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach der Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987 (=*Apg*), s. 212; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1986 (=*Apg*), s. 154.

W ścisłym sensie werset 23: „Pozostał tam pewien czas. Potem wyruszył, aby obejść kolejno krainę galicką i Frygię, umacniając wszystkich uczniów, odnosi się do nowej sytuacji. Wskazuje na to zwrot: *poiesas chronon Tina* (23a), który wprowadza w nowy akt narracji, związany już z trzecią wyprawą misyjną. Na uwagę zasługuje fakt, że Łukasz za pomocą podobnego sformułowania: *meta de tinas hemeras* (Dz 15,36) rozpoczyna opis drugiej wyprawy misyjnej. Wobec powyższego zasadne jest oddzielenie wersetu 23 od wcześniejszej jednostki literackiej (Dz 18,18-22).

Pod względem formy, na co trafnie zwrócił uwagę Thiessen[4], tekst Dz 18,18-22 nie jest jednorodny. Stąd komentatorzy bądź unikają przyporządkowania go do określonego gatunku, bądź czynią to w sposób dość ogólnikowy[5]. Thiessen, opierając się na fundamentalnej pracy Klausa Bergera *Formgeschichte*, wyróżnia dwie formy kształtujące tekst, stojące obok siebie: *Bazowa-Relacja (Basis-Bericht)*, przedstawiająca pełną sukcesu działalność Pawła w Efezie i *Dziennik Podróży (Itinerar)*[6], ukazujący poszczególne stacje podróży Pawła po opuszczeniu Koryntu[7]. Łukasz, opisując podróż Pawła i jego pobyt w Efezie, korzysta z różnego materiału źródłowego, którego identyfikacja nastręcza wiele trudności. Choć sam tekst przynosi sporo niejasności w przebiegu wydarzeń i zdradza daleko idącą pracę redakcyjną autora, to jednak w wielu jego warstwach zachował on „walor historyczności". Możemy w nim wyszczególnić trzy części:

1) Podróż Pawła z Koryntu do Efezu: w. 18-19a;
2) Nauczanie Apostoła w synagodze w Efezie: w. 19b-21a;
3) Dalsza podróż Pawła przez Palestynę do Antiochii: w. 21b-22.

Ad 1)

18. *Paweł pozostał tu jeszcze przez dłuższy czas, potem pożegnał się z braćmi i odpłynął do Syrii, a z nim Pryscylla i Akwila.*

19a. *Następnie przybyli do Efezu i tam ich zostawił.*

Wzmianka o dłuższym pobycie Pawła w Koryncie (*eti prosmeinas hemeras hikanas*) po procesie Galiona świadczy o tym, że opuszczenie miasta przez Pawła nie nastąpiło wskutek wspomnianego procesu, ale jest wolnym wyborem

---

[3] Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* II, Freiburg i. B. 1982 (=*Apg*), s. 257.

[4] Zob. W. Thiessen, *Christen in Ephesus*, Tübingen 1995 (=*Ephesus*), s. 30.

[5] Zob. A. Weiser: „summarischer Reisebericht", tenże, *Apg*, 495; J. Roloff: „Reisesummarien", tenże, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981 (=*Apg*), s. 274.

[6] Zob szczegółową charakterystykę form *Basis- Bericht* i *Itinerar* w: K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 331; tenże, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005, s. 383n, 388-391, jak również analizę A. Weisera dotyczącą występowania Itinerarium w Dz 16-21, tenże, *Apg*, s. 388-390.

[7] W. Thiessen, *Ephesus*, s. 30.

Apostoła. Łukasz podkreśla suwerenną decyzję Pawła, niezależną zarówno od żydowskich przeciwników jak i rzymskiej władzy. Odpowiada to teologicznemu wizerunkowi Pawła, jaki nakreśla autor Dziejów Apostolskich. Od strony językowej świadectwem pracy redakcyjnej Łukasza stanowi bliżej niekreślony zwrot *hemeras hikanas*[8], który rozpoczyna narrację (w. 18a)[9]. Dalsze dane dotyczące celu podróży: Syria (w. 18b) i ściślej Antiochia (zob. w. 22b), jak również notka o współtowarzyszach podróży Pawła: Pryscylla i Akwila, których dobrze znamy z listów Pawłowych[10], zaczerpnął Łukasz zapewne z Itinerarium. Świadczy o tym szczupłość danych i brak specyficznych Łukaszowych sformułowań, co wyklucza Łukaszową redakcję[11]. Sporną rzeczą pozostaje kwestia przybycia Pawła do Efezu (w. 19a) i wzmianka o jego nauczaniu w tamtejszej synagodze (w. 19b-21). Zagadnienie to będzie przedmiotem późniejszej refleksji.

Paweł opuszcza Korynt w Kenchrach, będącym wschodnim portem tego miasta, gdzie ostrzygł sobie głowę w związku z podjętym ślubem. Wprawdzie od strony gramatycznej informacja o ostrzyżeniu głowy może odnosić się do Akwili, za czym opowiadają się niektórzy współcześni komentatorzy[12], bohaterem narracji jest jednak bez wątpienia Paweł i dlatego większość egzegetów wiąże wspomniany ślub z osobą Pawła[13]. Powszechnie przyjmuje się, że jego ślub dotyczył nazireatu[14], ślubu poświecenia się Bogu na określony czas. Jego regułę podaje Księga Liczb (6,1-21). Ślub ten, w czasie jego trwania, zobowiązywał do abstynencji wina i innych napojów fermentowanych, od strzyżenia włosów i od kontaktu ze zmarłym. Po wypełnieniu ślubu należało złożyć w jerozolimskiej świątyni całopalną ofiarę, ofiarę za grzech i ofiarę wspólnotową, jak również ostrzyc głowę, a włosy spalić razem z ofiarą wspólnotową[15]. Opis w Dziejach nie odpowiada w pełni powyższej regule. Być może jest to wynikiem braku dokładnej wiedzy o tym ze strony Łukasza, który pragnie jedynie zademonstrować pobożność żydowską Pawła[16].

---

[8] Por. 9,23.43; 27,2, jak również analogiczne *chronos hikanos*, por. Łk 8,27; 20,9; 23,8.

[9] Por. A. Weiser, *Apg*, s. 496.

[10] 1Kor 19,19.

[11] Zob. A. Weiser, który do Itinerarium zalicza także wzmianki o pobycie Pawła w Efezie i pozostawieniu tam Pryscylli i Akwili, tenże, *Apg*, s. 496.

[12] Np. H.H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1913 (=*Apg*), s. 267, O. Bauernfeind, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen 1980 (=*Apg*), s. 226.

[13] J. Roloff, A. Weiser, G. Schneider.

[14] R. Pesch, *Apg*, s. 155; J. Roloff, *Apg*, s. 275; A. Weiser, *Apg*, s. 497; J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1998 (=*Apg*), s. 465: odmiennie E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977 (=*Apg*), s. 524; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 390n.

[15] Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 478n.

[16] Por. J. Jervell, *Apg*, 466. Szczegółowe przedstawienie tej kwestii zob. Bart J. Koet, *Why did Paul shave his hair (Acts 18,18)? Nazirate and temple in the Book of Acts*, w: tenże, *Dreams and Scripture in Luke-Acts*, Leuven [i in.] 2006, s. 195-208.

Droga morska z Koryntu doprowadza Pawła i jego towarzyszy, Pryscyllę i Akwilę, do Efezu, których Apostoł tam pozostawia (w. 19a). Sam zaś wypływa z Efezu w dalszą podróż (zob. w. 21b). Jest rzeczą zastanawiającą, dlaczego Apostoł nie wybrał drogi bezpośrednio do Syrii. Przybycie Pawła do Efezu i pozostawienie tam pary małżeńskiej zaczerpnął Łukasz zapewne z Itinerarium[17]. Dane bowiem z 1Kor 16,19 i Rz 16,3 potwierdzają przesiedlenie się Pryscylli i Akwili z Koryntu do Efezu.

Uznając, że rzeczywiście w drodze do Antiochii Paweł pozostawił chrześcijańską parę w Efezie, można wysnuć wniosek, iż w zamiarze Pawła było pozostawienie Pryscylli i Akwili, wiernych jego współpracowników, by, jak słusznie sądzi Pesch, małżonkowie ci, ze swoim warsztatem przygotowali bazę dla przyszłej działalności misyjnej Pawła w Efezie[18]. Wszak już w Koryncie Paweł pracował na swoje utrzymanie wraz z Akwilą, trudząc się tym samym rzemiosłem (por. Dz 18,3; 1Kor,4,12)[19]. Przeciwnego zdania jest Murphy-O'Connor, który uważa, że Paweł czyni to nie z powodów ekonomicznych, ale jako część strategii misyjnej. Podkreśla przy tym współpracę chrześcijańskich małżonków z Apostołem w dziele misyjnym[20]. Czy jednak strategia misyjna wyklucza przygotowanie bazy w sensie ekonomicznym, czy raczej jest składową tejże strategii?

Ad 2)

19b. *Sam natomiast wszedł do synagogi i rozprawiał z Żydami.*
20. *Gdy jednak prosili go, aby pozostał dłużej, nie zgodził się,*
21a. *ale żegnając się z nimi powiedział: Wrócę do was, jeżeli Bóg zechce.*

Fragment ten przez wielu egzegetów traktowany jest jako owoc pracy redakcyjnej Łukasza. Wynika to z jego treści i formy. Opinia ta podzielana jest zwłaszcza w kręgu komentatorów środowiska niemieckiego[21]. Najczęściej przytacza się następujące argumenty:

- Łukaszowym zamiarem jest przedstawienie Pawła, jako pierwszego głosiciela ewangelii w Efezie[22].

---

[17] Zob. A. Weiser, *Apg*, s. 498.

[18] Tak sądzi R. Pesch, *Apg*, s. 156.

[19] Podobnie myśli J. Roloff, zwracając uwagę na wsparcie finansowe podróży Pawła przez Pryscyllę i Akwilę, por. tenże, *Apg*, s. 275. Wsparcia finansowego nie wyklucza także m.in.: A. Weiser, *Apg*, s. 497; G. Schneider, *Apg*, s. 255.

[20] Murphy-O'Connor, *Prisca and Aquila: Traveling Tentmakers and Church Builders*, BAR 8, 1992, nr 6, s. 50n.

[21] J. Wellhausen, H.H. Wendt, G. Lüdemann, J. Roloff, G. Schneider, A. Weiser, E. Haenchen, F. Mußner, R. Pesch, Wolter, E. Käsemann, H. Conzelmann, Schille, Zmijewski, W. Thiessen.

[22] Por. m.in. E. Haenchen, *Apg*, s. 525; G. Schneider *Apg*, 254; F. Mußner, *Die Apostelgeschichte*, Würzburg 1984 (=*Apg*), s. 111; Pesch, *Apg*, s. 155; M. Wolter, *Apollos und die ephesinischen Johannesjünger* (Act 18,24-19,7), w: ZNW 78 (1987), s. 53.

- Występowanie typowego dla Łukasza sformułowania: *dialegesthai* (*rozprawiał z Żydami* w. 19b)[23].
- Brak logicznej jasności w przebiegu akcji: Paweł po przybyciu do Efezu pozostawia Pryscyllę i Akwilę: „tam", a sam udaje się do synagogi. Czy to oznacza, że synagoga nie znajdowała się w Efezie? Dlaczego chrześcijańska para małżeńska, znana ze współpracy misyjnej w Koryncie, nie towarzyszy Pawłowi?
- Swoje pierwsze przepowiadanie rozpoczyna apostoł od synagogi, co jest zgodne ze schematem Łukaszowym.
- Późniejsza narracja mówiąca o przybyciu Pawła do Efezu i o jego trzymiesięcznym nauczaniu w synagodze (w. 19,1.8) sprawia wrażenie etapu początkowego w przepowiadaniu Apostoła w tym mieście[24].

Przedstawione argumenty nie są jednak rozstrzygające i nie uzasadniają w pełni słuszności poglądu kwestionującego wartość historyczną powyższego opowiadania, przypisując je w całości redakcji Łukaszowej. Dlatego też coraz częściej dochodzą do głosu opinie przeciwstawne. Barett w jednym z najnowszych komentarzy do Dziejów Apostolskich stwierdza, że pogląd o wprowadzeniu przez Łukasza wersetu 18,19, aby Pawłowi przypisać chwałę pierwszego kazania nie przekonuje, a jego uzasadnienie jest po prostu „słabe". Gdyby Łukasz miał trudności w przyjęciu faktu istnienia w Efezie „przedpawłowych" chrześcijan, to jako redaktor, który odpowiednio do własnej koncepcji teologicznej przepracowuje materiał źródłowy, mógłby z opisu działalności tychże chrześcijan zrezygnować[25]. W odniesieniu natomiast do kwestii pozostawienia przez Pawła Pryscylli i Akwili, Barett podkreśla, że zwrot *autos de* (w. 19b) trzeba odczytywać jako wprowadzenie do informacji zawartych w wersetach 20-21. Oznacza to, że Łukasz chce tylko powiedzieć, iż Paweł pozostawił chrześcijańską parę małżeńską, która zgodnie z wersetu 18,26 jeszcze się tam znajduje, sam zaś kontynuuje podróż[26]. Podobnie uważa Strelan, dla którego jest to jedynie ogólne stwierdzenie, niemające nic wspólnego z pobytem Pawła w synagodze[27]. Dodaje

---

[23] Łukasz używa czasownika *dialegomai* w dysputach Pawła z Żydami/w synagodze, por. Dz 17,2.17; 18,4.19; 19,8. Zob. G. Schneider, *Apg*, s. 256, przypis 14.

[24] Zob. A. Weiser, *Apg*, 498n, G. Lüdemann, *Apg*, s. 213.

[25] C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles II*, Edinburgh 1998 (=*Acts*), s. 878. Podobnego zdania jest także J. Jervell, który zwraca uwagę na fakt, że w tekście nie ma mowy o gminie chrześcijańskiej. Trudno więc przyjąć, iż dla Łukasza najważniejsze było przedstawić Pawła jako pierwszego głosiciela ewangelii w Efezie. O wiele ważniejsze jest to, że przepowiadanie Pawła jest w pełni uprawomocnione. „…der gesetzesfromme Paulus predigte gerade in der Synagoge, die ihn wohlwollend aufnahm und ihn und das Christentum so gegenüber den Juden legitimiert", tenże, *Apg*, s. 468, przypis 360.

[26] C.K. Barrett, *Acts*, s. 878.

[27] Por. R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Berlin 1996 (=*Paul*), 205;

przy tym, że jest możliwe, iż Żydzi Efescy spotykali się w synagodze (niekoniecznie w budynku) poza miastem. Paweł więc pozostawia Akwilę i Pryscyllę wewnątrz granic miasta (gdzie mieli warsztat / dom), a sam idzie do synagogi na obrzeża miasta właściwego[28]. Usytuowanie synagogi efeskiej poza granicami miasta, według Karwiese, zgadza się ze stanem faktycznym ówczesnego Efezu. Znajdowała się ona w starej części miasta przy Artemizjonie[29]. Ten stan rzeczy nie wyjaśnia jednak, jak słusznie zauważył Schnabel, dlaczego Priscylla i Akwila, sami będąc Żydami (Dz 18,2) nie udali się wraz z Pawłem do synagogi[30]. Czy chodziło Łukaszowi o oddzielenie Pawła od Pryscylli i Akwili, jak to ma miejsce później w przypadku Apollosa (tak Strelan[31])?

Nauczanie Pawła w synagodze zakończyło się zapewne sukcesem[32]. Mimo że nie jest to wprost odnotowane, to można taki wniosek wysnuć z przebiegu narracji. Gdyby było odwrotnie, trudno wtedy zrozumieć prośbę efeskich Żydów[33], by Paweł pozostał dłużej[34]. Apostoł nie przystaje jednak na ich prośbę i opuszcza Efez. Czym to jest podyktowane, trudno zawyrokować, gdyż w tekście nie ma ku temu jasnych przesłanek[35]. Wszelkie próby rozwiązania tego problemu są wysoce hipotetyczne[36]. Paweł obiecuje jednak słuchaczom w synagodze, że powróci do nich, „jeśli Bóg (tego) chce" (*tou theou thelontes* por. w. 21). *Tou theou thelontes* jest wyrażeniem powszechnie używanym, dobrze znanym w całej starożytności[37] i jest także poświadczone w listach Pawłowych[38]. Z faktu posłużenia się tym zwrotem przez Pawła nie należy wyciągać wniosku, jakoby Efez nie znajdował się w jego planach[39].

E.J. Schnabel, *Die ersten Christen in Ephesus. Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte*, w: ZNW 94 (2003) (=*Ersten Christen*), s. 368.

[28] Por. R. Strelan, *Paul*, 206.

[29] Por. S. Karwiese, *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike*, Wien 1995, s. 90n.

[30] Zob. E.J. Schnabel, *Ersten Christen*, s. 368, przypis 63.

[31] R. Strelan, *Paul*, s. 206.

[32] Przeciwnie C.K. Barett, *Acts*, s. 879.

[33] E.J. Schnabel widzi tutaj efeskich chrześcijan tzn. judeochrześcijan, zob. tenże, *Ersten Christen*, s. 371.

[34] Podobnie sądzi G. Schneider, *Apg*, s. 256; M. Fieger, *Im Schatten der Artemis*, Bern 1998, s. 51. Por. E.J. Schnabel, *Ersten Christen*, s. 371n.

[35] Tekst zachodni dokonuje uściślenia i dodaje w wersecie 21 słowa Pawła: *Muszę stanowczo nadchodzące święto spędzić w Jerozolimie*. Dodatek ten sformułowany jest w oparciu o Dz 20,16. Zob. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, s. 412.

[36] Przykładem tego może być interpretacja J.B. Polhilla: ze względu na to, że Efez był często portem zawinięcia statków podróżujących z Koryntu do syryjskiego wybrzeża, miało to prawdopodobnie miejsce w przypadku Pawła. Dlatego Apostoł spieszył się, by złapać swój statek do Syrii. Por. tenże, *The Acts of the Apostles*, Nashville-Tennessee 1992, s. 391.

[37] Platon: *Alkibiades* I 31,135D; Epiktet: *Dissertationes* I 1,17; Jos *Ant* II 15,5; w NT oprócz Pawła: Hbr 6,3; Jk 4,15. Por. W. Schrenk, ThWNT III, s. 46.

[38] Zob. 1Kor 4,19; 16,7.

[39] Zob. R. Strelan, *Paul*, s. 210.

Przedstawione argumenty pro i contra skłaniają do wniosku, że tekst Dz 18,19b-2a posiada walor historyczny. Być może epizod z pierwszym nauczaniem Pawła w synagodze efeskiej zaczerpnął Łukasz z lokalnej tradycji. Dokonał jednak daleko idącego uproszczenia opisu tego wydarzenia, by skupić uwagę na przekonywującej dyspucie Pawła z Żydami.

Ad 3)
21b. *I odpłynął z Efezu.*
22. *Po przybyciu do Cezarei wstąpił i pozdrowił Kościół,*
a następnie zszedł do Antiochii.

W drodze do Antiochii Paweł odwiedza wspólnotę jerozolimską. Choć Łukasz nie wymienia z nazwy miasta, jednakże użycie czasowników *anabas* (względem Cezarei) i *katebe* (względem Antiochii) odpowiada topograficznemu usytuowaniu Jerozolimy[40]. Zastanawiające jest jednak, dlaczego Łukasz nie mówi wprost o Jerozolimie? Jak wytłumaczyć występujące w tekście napięcia? Po przybyciu do Cezarei, Paweł nie wybiera bezpośredniej drogi do Antiochii, lecz udaje się do Jerozolimy, aby później powrócić do celu wędrówki. Czym była spowodowana wizyta w Jerozolimie? Poszczególne próby wyjaśnienia tych kwestii, z uwzględnieniem świadectwa samego apostoła na podstawie jego listów, doprowadzają komentatorów do odmiennych rozwiązań. W wykładni wersetu 22 wyróżnić możemy cztery główne grupy opinii[41]:

1. Paweł wyruszył bezpośrednią drogą do Antiochii i tylko o tym mówi materiał źródłowy. Wzmianka o Cezarei i wizycie w Jerozolimie jest wynikiem pracy redakcyjnej Łukasza[42].
2. Różnorakie przeciwności (przeciwne wiatry, brak dogodnego statku…) spowodowały, że Paweł w drodze do Antiochii, zawinął do Cezarei. Wzmianka o Cezarei zawarta w materiale źródłowym sprawiła, że Łukasz redakcyjnie wprowadził do opisu drogi Pawła wizytę apostoła w Jerozolimie[43]. Czyni to po to, by zadokumentować łączność Pawła z gminą jerozolimską[44].
3. Pomiędzy tzw. konwentem apostolskim (Dz 15) a ostatnią wizytą w Jerozolimie (Dz 20n), Paweł nigdy nie wyruszał na wschód: ani do Antiochii,

---

[40] Pogląd ten jest powszechnie przyjmowany.

[41] Por. zestawienie hipotez dotyczących omawianej kwestii: A. Weiser, *Apg*, s. 500.

[42] Zob. S. Dockx, *Chronologie de la vie de St. Paul, depuis sa conversion jusqu'à son séjour à Rome*, w: NT 14 (1971), s. 295.

[43] Zob. E. Haenchen, *Apg,* s. 525n; A. Suhl, *Paulus und Seine Briefe: Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh 1975, s. 130; J. Roloff, *Apg*, s. 276n; W. Thiessen, *Christen*, s. 36-38; G. Schneider natomiast uważa, że wprawdzie wizyta w Jerozolimie nie ma waloru historycznego, jednakże była już wspomniana w Itinerarium, tenże, *Apg*, s. 255.

[44] Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994, s. 670; A. Weiser, *Apg*, s. 502.

ani do Jerozolimy. Stąd wzmianka o wizycie Pawła w Jerozolimie (Dz 18,22), którą Łukasz zaczerpnął z tradycji, w rzeczywistości odnosi się albo do ostatniego pobytu Pawła w Jerozolimie[45], albo trzeba ją utożsamiać z wizytą podczas tzw. konwentu apostolskiego (Ga 2, Dz 15)[46].

4. Paweł rzeczywiście w czasie pomiędzy tzw. konwentem apostolskim (Dz 15) a ostatnią wizytą w Jerozolimie (Dz 20n), przybył do Jerozolimy w drodze do Antiochii. Spowodowane to było pragnieniem wypełnienia ślubu nazireatu, o czym mówi w. 18. Łukasz przekazuje więc wiernie to, co znalazł w materiale źródłowym[47].

Ustosunkowując się do przedstawionych opinii, najmniej przekonywujące są pierwsza i druga[48]. Gdyby bowiem nawiązanie do Jerozolimy w wersecie 22 było owocem pracy redakcyjnej Łukasza, to, jak słusznie podkreśla Lüdemann, z pewnością nazwa miasta pojawiłaby się w sposób bezpośredni, bez uciekania się do aluzji. Stąd też należy przyjąć, że Łukasz posłużył się materiałem zaczerpniętym z tradycji. Lüdemann mówi dosłownie o niezależnej skróconej tradycji[49]. Problematyczna pozostaje kwestia celu podróży Pawła do Jerozolimy. Czy wiąże się ona z podjętym ślubem nazireatu lub jest tylko „kurtuazyjnym" odwiedzeniem wspólnoty jerozolimskiej[50], czy też należałoby utożsamiać ją z wizytą podczas tzw. konwentu apostolskiego (Ga 2, Dz 15)[51]? Wprawdzie nie można wykluczyć, że wizyta Pawła w Jerozolimie wiąże się z podjętym przez niego ślubem nazireatu, jednakże, jak to już wcześniej zostało wspomniane, relacja Łukaszowa nie odpowiada w pełni regułom tego ślubu. Stąd drogi poszukiwania celu wizyty Pawła powinny pójść w innym kierunku. Ze względu na to, że Łukasz *historyzuje i wyodrębnia kilka wizyt [Pawła w Jerozolimie] na podstawie wzmianek doty-*

---

[45] Zob. J. Wellhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, Berlin 1914, s. 37n, A. Loisy, *Les Actes des Apôtres,* Paris 1920, s. 708n.

[46] Zob. G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie*, Göttingen 1980 (=*Paulus*), s. 165-174; R. Jewett, *Paulus*, s. 129-139.

[47] Zob. W. Schmithals, *Apg*, s. 170; podobnie I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, Leicester-Grand Rapids 1989, s. 299-302; Pesch, *Apg*, s. 156; J. Jervell, *Apg*, s. 468; K.H. Schelkle, *Paulus, Leben-Briefe-Theologie*, Darmstadt 1988, s. 67; G.S. Duncan, *Paul's Ephesian Ministry. A reconstruction with special reference to the ephesian origin of the imprisonment epistles*, London 1929, s. 24n.; Polhill, *Acts*, s. 391.

[48] Przeciwnie A. Weiser, *Apg*, s. 501.

[49] „Die Apg 18,22 erwähnte Jerusalemreise ist vielmehr Bestandteil einer in der Apg verkürzt wiedergegebenen selbständigen Tradition, die eine Reise Pauli von Griechenland nach Jerusalem und zurück enthielt", G. Lüdemann, *Paulus*, s. 165; por. tenże, *Apg*, s. 214; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pisma*, Częstochowa 2008 (=*Paweł*), s. 163.

[50] W. Rakocy uważa, że „Paweł w momencie wyruszenia z Koryntu planował tylko 'kurtuazyjne' odwiedzenie Kościoła w Jerozolimie", tenże, *Paweł*, s. 165.

[51] Utożsamienie tej wizyty z ostatnim pobytem Pawła w Jerozolimie (Dz 20,3-21,17) jest nie do pogodzenia. Zob. A. Weiser, *Apg*, s. 501.

czących wprawdzie jednej podróży, ale niezależnych w różnych źródłach[52], zasadne jest rozważyć, czy nie mamy do czynienia z tego rodzaju tendencją w wersecie 22.

Współczesne badania egzegetyczne coraz częściej owocują kwestionowaniem ram czasowych podróży Pawłowych przedstawionych w relacji Dziejów Apostolskich. Dotyczy to zwłaszcza podróży Pawła do Europy. Zgodnie z Łukaszową koncepcją, dopiero po jerozolimskiem konwencie apostolskim Paweł rozpoczyna swoją drugą wyprawę misyjną, która prowadzi do Europy. Zostały tam określone reguły prowadzenia misji wśród pogan i Paweł otrzymuje dla niej legitymizację (Dz 15). Działalność Pawła jest ukazana w zależności i pewnym podporządkowaniu starszym apostołom. To jednak trudno pogodzić z wypowiedziami samego Pawła, który podkreśla swoją równorzędność w apostolskiej posłudze. Zwrócenie więc uwagi na znaczny wkład redakcyjny w relacji Dz 15, jak również wysunięcie argumentów natury biograficzno-chronologicznej i psychologicznej[53] doprowadziło do sformułowania tezy, że druga podróż misyjna w rzeczywistości miała miejsce jeszcze przed konwentem apostolskim w Jerozolimie[54]. Z zagadnieniem tym ściśle wiąże się problem uzgodnienia Pawłowej wypowiedzi o jego udaniu się wraz z Barnabą do Jerozolimy (na zebranie apostolskie) z listu do Galatów (2,1), z danymi Dziejów Apostolskich, które zamieszczają aż pięć podróży do Jerozolimy, jakie Paweł odbył po swoim nawróceniu[55]. Dotychczas komentatorzy najczęściej identyfikowali Ga 2,1 z Dz 15,1-2[56]. Jednakże badania przeprowadzone przez Lüdemanna wykazały, że najbardziej prawdopodobnym śladem tej wizyty, jest zapis w Dz 18,22[57]. O tej samej drugiej podróży do Jerozolimy mówią zarówno Dz 11,27nn; 15,1nn, i 18,22, z których ta ostatnia relacja ma walor najbardziej pierwotny[58]. Trudności w przyjęciu tej tezy sprowadzają się do dwóch kwestii:

a) W swojej autobiografii sprzed czasu konwentu apostolskiego, Paweł nie mówi nic o Grecji. Jako teren swojej pracy misyjnej wymienia jedynie Syrię i Cylicję (Ga 1,21). Tę pozorną trudność można jednak wyjaśnić tym, że Paweł nie przedstawia tutaj szczegółowej historii swojej działalności. „Chodzi mu je-

---

[52] J. Fitzmyer, *Święty Paweł*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 2061.

[53] J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001 (=*Paweł*), s. 89.

[54] Zob. przegląd poszczególnych stanowisk w tym zakresie: J. Gnilka, *Paweł*, s. 87-92.

[55] 11,29-30; 12,25; 15,1-2; 18,22; 21,15-17. Zob. obecny stan badań: W. Rakocy, *Paweł*, s. 149-62.

[56] Zob. W. Rakocy, *Paweł*, s. 150, przypis 5.

[57] G. Lüdemann, *Paulus*, s. 169-173. Pogląd ten podzielają także m.in. R. Jewett, *Chronologie*, s. 129-139; J. Gnilka, *Paweł*, s. 90n; W. Rakocy, *Paweł*, s. 164n.

[58] Potrójna relacja tego samego wydarzenia nie jest dla Łukasza czymś nowym. Z podobną tendencją spotykamy się w opisie nawrócenia Pawła: Dz 9,3-19; 22,6-16; 26,12-18. Por. G. Lüdemann, *Paulus*, s. 165 i przypis 27.

dynie o podkreślenie tego, że po widzeniu się z Kefasem jeszcze przed zebraniem nie był powtórnie w Jerozolimie"[59].

b) W Liście do Galatów Apostoł Paweł stwierdza, że na spotkanie z apostołami w Jerozolimie wyruszył wraz z Barnabą (Ga 2,1). Barnaba nie był jednak z Pawłem w Grecji, gdyż odłączył się i prowadził misję samodzielnie (por. Dz 15,36-40). Informacje te nie muszą się wzajemnie wykluczać. Jest bardzo prawdopodobne, że Barnaba na prośbę Pawła dołączył do niego, kiedy on szedł do Jerozolimy. Wszak sprawa misji wśród pogan w równej mierze dotyczyła także Barnaby. Wszelako rodzi się pytanie, kiedy to miało miejsce? Rakocy uważa[60], że Paweł z Cezarei najpierw udał się do Jerozolimy („kurtuazyjne" odwiedzenie Kościoła w tym mieście), a potem do Antiochii, gdzie spotkał Barnabę i dopiero wtedy zrodziła się myśl o wspólnym udaniu się do apostołów w Jerozolimie[61]. Uznanie tego rodzaju przebiegu wydarzeń wymusza jednak przyjęcie dodatkowej podróży Pawła, już z Barnabą, na konwent apostolski. Wydaje się jednak, że Paweł wyrusza na konwent apostolski do Jerozolimy z Koryntu, a ślady tej tradycji odnajdujemy w Dz 18,18-22[62]. Barnaba natomiast przyłączył się do Pawła prawdopodobnie w Cezarei[63]. Odtąd razem udali się do Jerozolimy, a później wspólnie powrócili do Antiochii.

Przyjmując, że wzmianka o przybyciu Apostoła do Jerozolimy w Dz 18,22 powiązana jest z konwentem apostolskim i posiada wartość historyczną, zrozumiałe staje się, dlaczego Łukasz unika wymienienia Jerozolimy z nazwy. Nie chce on bowiem osłabić wymowy pobytu Pawła w Jerozolimie, opisanego w 15 rozdziale Dziejów Apostolskich.

Przeprowadzona analiza tekstu Dziejów Apostolskich skłania do wniosku, że zapis Łukaszowy o pierwszej, krótkotrwałej wizycie Pawła w Efezie ma znamiona historyczne. Wprawdzie trudno jest szczegółowo zrekonstruować ów pobyt, jednakże nie może to stanowić przesłanki do radykalnej negacji tego wydarzenia. Opisując je Łukasz opierał się zapewne na materiale zaczerpniętym z lokalnej tradycji efeskiej. Czynił to po to, aby podkreślić zachodzące związki pomiędzy działalnością apostolską Pawła a pierwotną chrześcijańską wspólnotą w Efezie.

---

[59] J. Gnilka, *Paweł*, s. 91.

[60] Zob. W. Rakocy, *Paweł*, s. 165n.

[61] Ten przebieg wydarzeń ma sugerować, że „wspólnota antiocheńska miała zastrzeżenia do sposobu prowadzenia misji przez Pawła", W. Rakocy, *Paweł*, s. 165, przypis 63.

[62] Zob. R. Jewett, *Chronologie*, 129-139, G. Lüdemann, *Paulus* I, s. 169-173.

[63] Na możliwość Cezarei ostrożnie zwraca uwagę J. Gnilka, *Paweł*, s. 92.

SUMMARY

One of the crucial stages of the Apostle Paul's ministry was his stay at Ephesus. However, considering the fact that the reliability of some data in the Acts of the Apostles on the time of Paul's arrival to Ephesus is nowadays frequently put into question, it has become necessary to investigate the issue. In the present article the author assesses the relevant source material and takes a stand on the particular opinions of contemporary interpreters of the subject. Based on an analysis of the text of the Acts of the Apostles he is led to conclude that Luke's account of Paul's first short visit to Ephesus reveals traits of historicity.

Key words

Apostle Paul, Ephesus, Priscilla and Aquila

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

ELŻBIETA KOTKOWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

The *research potential* of the notion of logos spermatikos (λόγος σπερματικός) in relation to the Church understood as assembly of God (q^{e}hal el – קהל אל)

Potencjał badawczy pojęcia logos spermatikos (λόγος σπερματικός) w relacji do Kościoła rozumianego, jako zwołanie Boże (q^{e}hal el – קהל אל)

The aim of my paper is to show how I seek research tools which help me in my theological investigations on the relation between a person's individual experience and the religious community, which is understood as Assembly of God. In my opinion it is a pressing problem that is forced upon us for exploration, as we observe growing tension between the individual experience of believing and believing in community. One reason of this state of things is that more and more people do not attach importance to their conscious religious experience lived in relation to community, and so withdraw from participation in official cult organized by the Church. In this way they contest particularly the institutional dimension of religious worship in communities[1].

I am now at the stage of designing and building research tools, which will allow me to describe the ongoing social changes in a way that would be adequate to contemporary problems. One cannot help noticing that today people experience transcendence in a different way than in the past. I would like to expand my knowledge of the relation between individual experience and religious commu-

[1] A thorough opinion of the way of the social transformation in time of modernization has been given by P.L. Berger, *The sacred canopy; elements of a sociological theory of religion,* Garden City, N.Y.1967. Some detailed problems are taken up in (for example): H. Barz, *Religion ohne Institution?: eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschun,g*, Opladen 1992, also E. Kotkowska, *Wolność, posłuszeństwo, odpowiedzialność wobec radykalnej deinstytucjonalizacji pierwiastka religijnego*, in: *Wolność w epoce poszukiwań*, ed. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 277-292.

nity in the area of fundamental theology. It will be a theological investigation which takes into account the findings of the sociology of religion. So without a shadow of doubt I know that I need new investigative tools in order to be able to grasp a new social situation in Europe[2]. I need and I look for notions or terms whose scope and possible content will let me discover new aspects of the surrounding reality. As an illustration of this process I made an intuitive choice and selected two Christian notions which, I hope, will enable me to look with growing insight at the relationship between subjective individual experience and collective experience which can be expressed only in an organized religious community like an institutional Church.

To sum up, I accept the notions *logos spermatikos*[3] (λόγος σπερματικός) and *assembly of God*[4] as the key factors which define the space of my investigations, and I will expand those notions by analyzing their *research potential*. So it stands to reason that the notion of *research potential* becomes the third determinant of the scope of my investigation. I want to find out how I should ask questions so as to hit the nail on the head and solve the problem of the relation between man's experience and the Church which I understand as an assembly of God.

This paper is divided into three parts. Let me begin by explaining that I would like to look at the general situation of religion in Europe. I will base my conclusions on the analysis by sociologists of religion, because I want to show the relevance of my investigation. Secondly, I would like to describe with more depth the contents of notions which appear in the topic. And finally I would like to finish off by presenting some prospects of the established notions because it seems to me that they describe the bipolar and irremovable tension between individual experience and community, especially community such as an institutional religion.

---

[2] The problems of the institutional social life has been described in an original way by P.L. Berger, Th. Luckmann, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, London 1991.

[3] The plural form of these nouns in Greek is *logoi spermatikoi*, and in Latin *semina Verbi.* We can find this term in *Documents of the II Vatican Council*: *Ad gentes* 11; *Lumen Gentium* 16, 17; *Nostra aetate* 2; *Gaudium et spes* 10, 22, 36, 44, published online, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/> accessed 2007.07.23.

[4] *Qᵉhal el* (קהל אל) is a Hebrew notion. This term made up of two words: qahal (קהל) and el (אל). The first one signifies 'to assemble, gather for religious or political reasons'. The second one it is the God's name El, and it is the equivalent of the name Yahweh. Cf. *Qahal,* קהל, in: *King James Version Lexicon. The Old Testament Hebrew*, in: Crosswalk.com, published online <http://www.biblestudytools.net/Lexicons/Hebrew/browse.cgi?number=6950&version=kjv>acces sed 2007.07.23; and *el (אל)*, ibid. <http://www.biblestudytools.net/Lexicons/Hebrew/heb.cgi? number= 0410&version=kjv> accessed 2007.07.23.

THE SOCIAL SITUATION IN EUROPE

I would like to begin by explaining how I understand the source of fundamental theology. Why should a fundamental theologian listen to the voice of a sociologist? In the opinion of the German theologian Hans Waldenfels, a researcher of fundamental theology is like someone who is standing on the threshold of the front door of the house of theology. The one who stands at the entrance of the house hears and assimilates opinions, methods of different fields of science, such as, philosophy, natural, historical and social sciences. Hans Waldenfels, the creator of contextual theology, insists that a theologian has to listen to what other scientists have to say[5]. It is very important to notice and suitably interpret phenomena defined as religious. Here and now in Europe it is a very urgent task for the community of the Church, sometimes also a very difficult one to undertake. The situation was quite similar in the past, at the birth of Israel's faith or the Christian faith. For a person living among other people every period of time is a time of discerning *authentic signs of God's presence and purpose*[6]. Sociology, especially sociology of religion enables a deeper analysis and an objective view of social processes[7]. When we transfer the achievements of sociology of religion onto the area of fundamental theology we can see how important they are for theologians. I could say that it is very useful to ask: Where does it lead us? In my opinion we will be able to interpret in a much deeper way God's intention towards the Church's community. And what is very important, simultaneously it will prevent us from losing the individual person's experience of religion. On the contrary, this experience will be appreciated and adequately described[8].

---

[5] Cf. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, (Paderborn: München, Wien, Zürich, Schöningh, 2005).

[6] *Gaudium et spes*, 11, published online <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html> accessed 2007.07.23.

[7] These processes occurred at different moments of time and in various ways in every part of Europe. For example in England, C. John Sommerville, *Secularization of early modern England: from religious culture to religious faith*, New York 1992; and in Europe and France, D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris 1993; and in Poland: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, ed. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996.

Jose Casanova describes this problem in a still different way: *Public Religion in the Modern World*, Chicago 2004.

[8] We can say that these investigations are the sequel of the words of Paul VI. He described this problem at a general audience [02.06.1964] which we can entitle „The church – the assembly called together by God".

Il Vangelo della scorsa domenica ci faceva capire come il regno di Dio, che nella parabola degli invitati al convito adombra la Chiesa, si inizia mediante una chiamata, una convocazione. E si sa che la parola «Chiesa», significa appunto «convocazione». La Chiesa è la riunione dei chiamati di Dio. È il popolo che Dio ha riunito, è l'assemblea dei chiamati. Sarà bene tener presente questo concetto radicale della Chiesa, perché ci rivela molte cose. Ci rivela, innanzi tutto, che la

Now we ought to ask about the main changes and the trend of changes, followed by an attempt to explain the impact of society on religion and the influence of religion on society. Which main directions of changes do the representatives of social sciences show us? Today we observe a significant process, earlier unknown on such a great scale. It includes a whole number of changes defined as privatization of religion and a diminishing of the area of transcendence. Most researchers refer to Thomas Luckmann's investigations and conclusions, described by him in his book *The Invisible Religion*[9]. Luckmann depicts the process of a continuous decline or shrinking of an institutional sacrum and a simultaneous development of an individual sacrum. This tendency is inevitably opposed to institutional religion in every shape, especially to the major world religions. We are therefore observing a pluralism of positions and a pluralism of convictions as well as religious pluralism. It is the result of processes which are well established in contemporary Europe. Industrial and post-industrial societies in Europe appear as qualitatively different from traditional agricultural societies. The member of a new society aspires to individualism and autonomy, as a result of the process of the loosening up of social ties. Not without reason sociologists point out that a very small percentage of Catholics and Protestants perform religious ceremonies in accordance with the Churches' recommendations. We witness the disappearance of certain social forms of religion, which were characterized by a large convergence between individual expressions of religiosity, the style of life connected with it and the requirements of institutional Church[10]. The outcome is a peculiar decomposition but not atrophy of religion in Europe. In the modern society the individual makes choices not in accordance with the tradition that had been passed on from generation to generation, but in agreement with his own currently accepted discernment which we can call a subjective and selective meaning. Religion does not play a vital role in the lives of individuals worldwide in the area of morality and faith. Religious societies are called into question nowadays, and are no longer the determinants of authority and the measure of the hierarchy of values. Religion is a matter of individual designing, you can select

---

Chiesa non si forma da sé, ma nasce da un'iniziativa divina; sorge da un pensiero di Dio che vuol riunire gli uomini in una società religiosa, in cui si manifesta la sua misericordia in modo del tutto particolare. Ci rivela poi che tale chiamata esige dei ministri, portatori della chiamata e promotori della convocazione". Published online, <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/documents/hf_p-vi_aud_19640602_it.html > accessed 19.02.2008.

In addition, we could not forget that God is calling every person by name (J 10,4), about this aspect Paul VI spoke during another general audience (05.05.1965), cf. published online, <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1965/documents/hf_p-vi_aud_19650505_it.html> accessed 19.02.2008.

[9] Cf. Th. Luckman, *The invisible religion; the problem of religion in modern society*, New York 1967.

[10] D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

anything and in any configurations. It is a religiosity in which you can buy everything and configure everything by yourself. It is like a market – so sociologists labelled this form of religiosity *patchwork religion,* convincing us of the emergence of a peculiar market of religion. It is a market because we can describe specific relations between the retailers and purchasers of a good, and it is subject to the economic laws of supply and demand[11].

We can ask therefore: is religion disappearing from individual and social life? It turns out, that not. Even though some people have proclaimed the natural death or atrophy of religion and religiosities we can observe that religion is still present in social life but in a form that tends to manifest itself less obviously. Today religion often manifests itself in an individual search for the sense of life, which has become a social phenomenon in its own right. Religious motives appear again in films and literature and even in political debates. But it is not yet a renaissance of religious conduct connected with institutional forms of religiosity. Charles Taylor shows, that people on the one hand suffer from a lack of sense, atrophy of moral prospects and a insufficient feeling of belonging, but on the other hand the more they deny and call everything into question the greater their insatiable desire of a moral order and a meaningfulness of feelings[12]. They also compellingly want to know the ultimate purpose of all things. And this precisely is the situation which demands a sober view of the problem of religion. It is the biggest challenge for theologians, particularly fundamental theologians. They are so to say predestined to search for the answer to human questions about sense, ultimate truth and the possibility of contact with the sphere of the sacred. They ought to show the role of sacrum in social life. It is goes without saying that theologians have to be prepared to answer the following questions: What should be done so that ecclesial communities would be sign-posts in the wandering, in which man seeks truth, sense and final fulfillment, for oneself and for other people? What should we think over; what should we change; and what ought we to understand anew, so that the communities of the churches can again become authorities on the way of individual freedom?[13]

LOGOS SPERMATIKOS (λόγος σπερματικός) AND *q^{e}hal el* (קהל אל)

In order to answer the above mentioned questions I propose to analyse the notion of *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός)[14]. The plural form of these

[11] Cf. N. Tatom Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford US 2007; or Heiner Barz, *Was Jugendlichen Heilig ist!? Prävention im Bereich Sinnfragen*, *Patchwork-Religion, Heilsversprechen, Okkultismus. Ein praktischer Arbeitsordner*, Freiburg 1999.

[12] Cf. Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James revisited*,Cambridge, Mass 2002.

[13] Cf. F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007.

[14] The source of meaning of this term can be found especially in the Letter of Saint Paul to the

nouns in the Greek language is *logoi spermatikoi,* and in Latin it *semina Verbi*. I would like do expand them in their research potential. In my investigation I intend to apply these research categories not only to the area outside the Church. The Hebrew notion *q^e^hal el* (קהל אל)[15], which means assembly of God[16], shows us that God is calling and inviting everybody from every place (Matt 22:1-14)[17].

Assembly of God is the space of my investigation in my exploration of the second notion *Logos spermatikos* (λόγος σπερματικός). The next issue that I would like to focus on in connection with my understanding of the concept of *Logos spermatikos* (λόγος σπερματικός) is that I want to apply this notion not only to the area outside the Church, but also use it to probe the inside of the Church. It seems that in this field of research, this notion would be an efficient tool for describing and answering questions like: How do I experience the presence of my God? What is the meaning of the phrase 'I and my God'?

Contestation of institutional communities is a fact in the life of 'the people in the street'. And this requires looking for such dimensions of the phenomenon which will permit us to take a new view of the community. There is a need to look at the relation between an individual person and community without the rigid views of the institutional forms of the Church. The Church understood as a community of those who answered God's invitation will have to organize itself in such a way which will be suitable to this *place* and these *times*. It is probably the most difficult task for the Church as communities and institution. The history of Israel is a very good confirmation of this, and a source of the term *q^e^hal el* (קהל אל).

Romans (Rom 1–2). Saint Paul clearly shows that every man is capable of looking for God, similarly Saint John Apostle in the Prologue to his Gospel, applying the symbols of light and darkness, affirms that light which comes from Jesus Christ enlightens every man and He united with everyone through the fact of the Incarnation. Cf. in World English Bible: „In him was life, and the life was the light of men"[J 1:4,]; „The true light that enlightens everyone was coming into the world" [J 1:9]; „Jesus said to him, 'I am the way, the truth, and the life. No one comes to the Father, except through me' [J 14:6], and *Gaudium et spes* 22, ibid.; also see: *The Logos* in: *New Advent*, published online <http://www.newadvent.org/cathen/09328a.htm> s.v. 'English', accessed 19.02.2008.

[15] God is calling every person by his first name and reviving people from all over the world: cf. *Then said he to me, Prophesy to the wind, prophesy, son of man, and tell the wind, Thus says the Lord Yahweh: Come from the four winds, breath, and breathe on these slain, that they may live* (Ezk 37:9). Cf. E. Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże* (q^e^hal el – קהל אל), „Studia Bydgoskie" 1/2007, s. 193-206.

[16] Paul the Apostle who wrote in Greek did not use the term *qahal*, but its equivalent from the Septuagint ἐκκλησία and added that the cause of this assembly is the voice of God, hence he used this word with a complementary expression του Θεου, cf. (…) τῆς ἐκκλεσίας τοῦ Θεοῦ (1Cor 11:22) Cf. *Qehal'el* in: *Biblical Archaeology* published online, <http://www.bibarch.com/glossary/Q.html> accessed 19.02.2008.

[17] Cf., E. Kotkowska, *Warunki wstępne interpretacji doświadczenia religijnego. Pomiędzy logos spermatikos* (λόγος σπερματικός) *a q^e^hal el* (קהל אל), in: *Ja-wspólnota, wspólnota-ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, ed. E. Kotkowska, J. Moskałyk, M. Wiertlewska, Poznań 2008, s. 263-275.

Let us now look into the theological meaning of both notions. It was spelled out by St. Justin the Martyr[18] who is the father of the theological notion *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός)[19]. He was a Christian apologist, born at Flavia Neapolis in Asia Minor, about 100 A.D. He did not create this term, but interpreted it in Christian terms. He drew inspiration from different systems, especially from the Bible, Stoicism, Platonism and Philo of Alexandria. He adopted the Stoic form *logon spermatikon*, but at the same time transformed the concept of the seminal Word (*logos spermatikos*). St. Justin's achievement lies in finding a term which made it possible to bridge the gap between Christianity and philosophy in the times of the Roman Empire. He managed to find a common ground for both these spheres of the human spirit. Justin tried to trace the real bond between philosophy and Christianity and discovered it in the Divine Word (*Logos*), who reveals himself in Jesus Christ, and it is He who sows himself in every man[20].

St. Justin wrote:

> the seed of reason [the Logos] appeared for our sakes, became the whole rational implanted in every race of men[21].

Thanks to this everybody has a possibility to know the real distinction between good and evil. It is a trait characteristic for the human being and we can find its origins in the first act of creation. Translating it into a different theological language, we can say that the seminal Word who is implanted into men, is God's first love relation to his creation, and a potential possibility which man can develop in full freedom. It is only a potential ability – as St. Justin insisted – it does not suffice to reach the full truth, but as a human ability it is very useful in embarking on the road to God. Actually, it is an absolutely necessary condition

---

[18] Cf. in: *New Adwent* published online <http://www.newadvent.org/cathen/08580c.htm> s.v. accessed 21.02.2009. Benedict XVI made the activity of the saint Justine Martyr the subject of his general audience (21.03. 2007), published online <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321_en.html > accessed 18.02.2009.

[19] Cf. For exapmple, R. Holte, *Logos Spermatikos, Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology", Volume 12/1 (1958), s. 109-168.

[20] Cf. Justin Martyr, *The First Apology*, published in English in: *Christian Classics Ethereal Library*, online <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.html> accessed 21.02.2009; ibid. *The Second Apology. Addressed to the Roman Senate*, published in English in: *Christian Classics Ethereal Library*, online

< http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.iii.html> accessed 21.02.2009.

[21] Cf. Justin Martyr, *Apologia* II, 8,1, in: *Ante-Nicene Fathers. The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus,* vol. 1, translation by Philip Schaff; also published in English in: *Christian Classics Ethereal Library*, online <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.iii.viii.html>, accessed 11.01.2008.

of a person's dialogue in the vertical and horizontal dimension. St. Justin was very original in his own idea of the seminal Word. We could say that it was a methodological operation and he connected the three great traditions, which are the sources of European culture: the Gospel, the Old Testament and ancient philosophy [Hellenic culture][22]. Firstly, he included the tradition of Israel into his interpretation of the Gospel, and as a determinant of a Christian's life. He gave us the idea of the chosen people as an assembly of God. The power of God called and organized people into one nation, which was meant to serve Him. Secondly, he explained that love for philosophy and wisdom is a special road called *praeparatio evangelica* for people who do not know Jesus Christ[23]. They grope for God, so to say. Seminal words are present in every human being and they are a potential possibility, which without effort can comprehend what is concealed and discover it as a sure reality. Therefore, St. Justin argues that biblical revelation is a necessary condition of the fulfilment of human search. St. Justine, who was born into a pagan family, convinces us about the uniqueness and universality of the history of salvation which started in Abraham's history and then passes on fluently to a discussion of the content of the notion *q^e^hal el* (קהל אל) i.e. the assembly of God[24].

However, the history of salvation concerns not only the individual human being, because as the *Dogmatic Constitution on the Church* convinces us:

> «At all times and in every race God has given welcome to whosoever fears Him and does what is right (Cf. Acts 10, 35). God, however, does not make men holy and save them merely as individuals, without bond or link between one another. Rather has it pleased Him to bring men together as one people, a people which acknowledges Him in truth and serves Him in holiness. He therefore chose the race of Israel as a people unto Himself. With it He set up a covenant. Step by step He taught and prepared this people, making known in its history both Himself and the decree of His will and making it holy unto Himself»[25].

In the Bible we can find the idea that God is the Creator not only of an individual life but social life as well. What does it mean for us? How should we understand this biblical idea? At this point it is very helpful to focus on the notion *q^e^hal el* (קהל אל) which means the assembly of God. God is gathering people around Him for the sake of religion, as well as social and political causes.

---

[22] Cf. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho, a Jew*, published in English in: *Christian Classics Ethereal Library*, online, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.iv.html> accessed 21.02.2009.

[23] Eusebius of Caesarea wrote the work with the characteristic title *Praeparatio evangelica* in 312-322. Cf. In English, *Preparation for the Gospel*, Oxford 1973.

[24] Cf. for example, R. Joly, *Christianisme et philosophie; études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

[25] *Lumen gentium* 9, published online, ibid.

It is a standing invitation that lasts continually and constantly. God thirsts for unity with His creation and it is the reason why these relations are so dynamic. The history of this relation is described by God's loving faithfulness and people's loss of unity with God. We can find this idea in the just quoted passage from the *Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium*. To sum up, the only aim of the divine community is to serve God. How? Jesus gives us an answer when He answered John the Baptist's disciples. When they asked Him: Are You the Messiah? He told them:

> Go and tell John the things which you have seen and heard: that the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised up, and the poor have good news preached to them. Blessed is he who is not offended by me. (Luke 7:22-23; cf. Matt 11:5.15,31)[26].

Serving God in an organized community is a working knowledge of the law of love, thanks to which human infirmities, carnal and spiritual, are healed both in this individual and his or her social relations, but this does not suffice. God Himself is gathering people for His veneration. God desires communion, such a communion which is a visible sign of His working presence to the whole creation. God desires the Church, which is a community of people by His grace entrusted to one another in freedom and responsibility. He is constantly gathering those people onto one place. It is the Passover of the Son of God, the Eucharist. I would like to emphasize that social life and cult are irreplaceable elements of belief in God. He seeks people in every situation and He calls them to adore Him in community life and wanted them to manifest their faith by good works.

PROSPECTS FOR INVESTIGATION

The above discussed framework is the space or area of my investigation. What are the perspectives? I put forward the thesis that sociology of religion is extremely useful for recognizing the signs of the times. We can say without a shadow of doubt that the irremovable tension between the individual and the community exists and grows in Europe. The atrophy of religious behaviour among 'the people in the street' is a fact. They seek God but He is unknown to them. In this situation the notion *logos spermatikos* (seminal Word) shows us those people in another light. They have only the germs of eternal life but God calls them with the same power. On the other hand, in human beings and their social life there is an insatiable desire to belong. I think that it is the effect of God's desire of unity. The second notion *q^{e}hal el* (קהל אל) shows this problem in

[26] *World English Bible*, Plain Label Books.

a new light, because it gives us an idea of the final aim, a dimension of searching for the ultimate sense[27].

The relation between an individual person and community is a problem which leaves scholars of various areas of knowledge at a loss regarding what course to pursue. It is one of the aporia which we cannot overcome. So I suppose can finish my elaboration of the topic only with the words of the Bible, from the book of Micah.

> He has shown you, O man, what is good. What does Yahweh require of you, but to act justly, To love mercy, and to walk humbly with your God? (Mi 6:8)[28].

STRESZCZENIE

W artykule zostały przedstawione próby rozeznania potencjału badawczego dwóch ważnych teologicznie pojęć λόγος σπερματικός, (*logos spermatikos)* oraz קהל אל (qᵉhal el). W pierwszym przybliżeniu przyjęte zostały w znaczeniu zgodnym z ich rozumieniem w tradycji teologicznej. Pozwalają one na wyznaczenie obszaru opisu sytuacji człowieka w jego samookreśleniu w stosunku do siebie jak i wspólnoty. Termin *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός) odsyła do najpierwotniejszej relacji Boga i człowieka zapoczątkowanej w akcie stwórczym i doświadczanej w najbardziej własnym przeżyciu religijnym. Natomiast drugi termin, zwołanie Boże, *qᵉhal el* (קהל אל) odnosi do szeroko rozumianej historii zbawienia doświadczanej poprzez wspólnotę najpierw Narodu Wybranego, a potem Kościoła.

Na początek przedstawiono ogólną ocenę sytuacji religijnej w Europie opartą na badaniach socjologów religii, by ukazać przydatność prowadzonych poszukiwań badawczych. Wykorzystano prace Danièle Hervieu-Léger, Thomasa Luckmana, Petera L. Bergera oraz ich recepcję w polskiej sytuacji kulturowo-religijnej badanej przez Irenę Borowik i Witolda Zdaniewicza. Obserwowana sytuacja domaga się nowego spojrzenia teologów, szczególnie fundamentalnych. Są oni niejako predestynowani do poszukiwań odpowiedzi na ludzkie pytania o sens, ostateczną prawdę i możliwość kontaktu ze sferą sacrum. W tej przestrzeni powstają następujące problemy: co należy przemyśleć, zmienić, odczytać na nowo, aby wspólnoty kościelne stały się autorytetami wyznaczającymi drogę indywidualnej wolności, aby były drogowskazami w wędrówce, w której człowiek poszukuje prawdy, sensu i ostatecznego spełnia dla siebie i dla innych? Artykuł nie jest próbą odpowiedzi na postawione pytanie, jest poszukiwaniem przestrzeni badawczej, która odpowiedzi na sformułowane problemy uprawdopodobni.

---

[27] Some aspects of community and individuality are always discussed in the Church. It is very difficult to harmonize this tension and it is also difficult to choose a correct and adequate language to describe this irremovable tension.

For example see: Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on some Aspects Of The Church Understood as Communion*, published online < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html > accessed 23.02.2009; and the critical answer by W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes* in: *Auf eine neue Art Kirche sein*, München 1999, s. 32-48.

[28] *World English Bible*, Plain Label Books.

Badanie indywidualnego doświadczenia w relacji do zorganizowanej społeczności, jaką jest Kościół, domaga się ściślejszego określenia dziedziny, w której będzie rozpatrywana dialektyczna przestrzeń nakreślona przyjętymi pojęciami. Obszar badań wyznaczają wnioski i intuicje przedstawione w nauczaniu ojców Soboru Watykańskiego II oraz dopowiedzenia zawarte w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*, *'Communionis notio',* wydanego przez Kongregację Nauki Wiary. Dookreślając jeszcze bardziej przestrzeń badań należy stwierdzić, że wzięliśmy pod uwagę szczególnie te odniesienia do tradycji Kościoła, które pozwalają na ponowne przyjrzenie się metodzie apologetycznej św. Justyna Męczennika i doświadczeniom organizowania wspólnoty w dziejach Izraela. Intuicyjne połączenie pojęć *potencjał badawczy, logos spermatikos* (λόγος σπερματικός) oraz *zwołanie Boże – q*ᵉ*hal el* (קהל אל) pozwala na stworzenie obszaru badań, w którym dialektyczna przestrzeń oddziaływań daje nowe możliwości interpretacyjne sytuacji społeczności chrześcijańskich w trzecim tysiącleciu. Badane pojęcia tworzą siatkę relacji, która może stać się użytecznym instrumentem badawczym pozwalającym spojrzeć na wzajemne oddziaływania indywidualnego JA i WSPÓLNOTY, w której człowiek jest zakorzeniony lub żyje w niej z wyboru. W szczególny sposób pojęcia te mogą stać się pomocne w rozpatrywaniu wzajemnych relacji każdego człowieka, objętego Bożym planem zbawienia a wspólnotą Kościoła, który poprzez kult i sakramenty staje się widzialnym znakiem Bożej obecności. Zestawienie tych przedstawianych obecnie terminów teologicznych jest, w pewnym sensie, intuicją badawczą, którą uzasadniono w kolejnych odsłonach.

Wybrane pojęcia z dziedziny socjologii jak i z obszaru teologii, zestawione razem, ukazują nieusuwalne dwubiegunowe napięcie pomiędzy jednostką a wspólnotą. Badając proces rozpoznawania objawienia wiary w każdym człowieku przyjęto pojęcie *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός). W tradycji i dokumentach Soboru Watykańskiego II jest ono wprowadzane wtedy, gdy konieczne jest uzasadnienie dialogu *ad gentes*. Natomiast współczesne badania socjologiczne przekonują, że zmniejsza się obszar sacrum instytucjonalnego na rzecz prywatyzacji religii wśród chrześcijan, co *de facto* pozwala na przyjęcie wobec nich kategorii szukających *po omacku*, czyli takich, w których objawia się relacja do Boga w formie zalążkowej. Stąd próba przypisania obserwowanym postawom statusu opisanego przez pojęcie *logos spermatikos* (λόγος σπερματικός). Z drugiej strony pojawia się niezaspokojone pragnie poznania celu ostatecznego, poszukiwanie sensu. Z tego względu zostało wybrane drugie pojęcie teologiczne: zwołanie Boże, *q*ᵉ*hal el* (קהל אל). Ta kategoria teologiczna wydaje się być odpowiedzią na najgłębsze ludzkie pragnienia, by nie zostać samym. Jednocześnie otwiera drogę zagubionym do szukania wspólnoty Kościoła jako znaku Bożej obecności.

Przedstawiony obszar badań, wyznaczony przez pojęcia z obszarów teologii i socjologii religii, już na wstępnym etapie dobitniej wskazuje na dwubiegunowość, nieusuwalną aporię pomiędzy indywidualnym a wspólnotowym doświadczaniem obecności Boga, stąd poszukiwanie narzędzi badawczych, które tę aporię opiszą, a nie zniosą, wydaje się potrzebą obecnych czasów.

Słowa kluczowe

logos spermatikos, qᵉhal el, potencjał badawczy

Key words

*logos spermatikos, q*ᵉ*hal el, research potential*

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

JUSTYNA SPRUTTA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Palamizm a ikona

Palamism and the Icon

Palamizm pojawił się w dziejach teologii wschodniochrześcijańskiej w związku z usystematyzowaniem przez św. Grzegorza Palamasa (1296-1359) teorii hezychazmu. Ten mistyczno-teologiczny system, koncentrujący się wokół zagadnienia istoty i energii Boga, stanowił w XIV i XV wieku oficjalną doktrynę Kościoła prawosławnego[1].

SZKIC O HEZYCHAZMIE

Korzenie hezychazmu sięgają do wschodniego monastycyzmu. Nurt ten zrodził się bowiem w III-IV wieku w kręgu egipskich anarochetów, w monasterze

[1] Św. Grzegorz Palamas pochodził z Azji Mniejszej. W wieku dwudziestu lat wstąpił do monasteru Watopedu na Athos. W 1347 lub 1349 r. objął urząd metropolity Tesalonik (vel: Saloniki), następnie dziesięć lat spędził jako eremita w grocie na pustyni (niedaleko Beroi, Macedonia), po czym, powróciwszy na Athos, został mianowany igumenem Wielkiej Ławry. Zmarł (27 listopada 1359 r.) na Athos, chociaż J. Meyendorff jako miejsce jego śmierci podaje Tesaloniki. Kanonizowany w 1368 r., za patriarchatu swego ucznia, Filoteosa Kokkinosa. Grzegorzowi Palamasowi poświęcono w kalendarzu liturgicznym II niedzielę Wielkiego Postu oraz 27 (14) listopada. We wspomnianą niedzielę Wielkiego Postu wierni czczą go jako „głosiciela Bożego światła" (wieczernia, 3 stichiera) oraz jako „płomień ortodoksji, doktora i podporę Kościoła" (troparion). Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57-92; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*. [*Historia i doktryna*], tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 63; M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyńskim*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 2007, s. 92; *Święci Cerkwi prawosławnej*, tłum. i oprac. J. Charkiewicz, Białystok 1996, s. 83; O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 386; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 200; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*. [*Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*], Poznań 1998, s. 27-39; I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 127.

św. Katarzyny na górze Synaj, by następnie w XIII i XIV wieku znaleźć kontynuację w monasterach półwyspu Athos[2].

Zasady hezychii przedstawił w traktacie *Drabina raju* św. Jan Klimak († 649), nazywany stąd „ojcem hezychazmu". To właśnie w owym dziele zawarł on następującą regułę, popularną m.in. w gronie mnichów praktykujących w XIV wieku hezychazm: „Niech wspomnienie Jezusa połączy się z twym oddechem, wtedy zrozumiesz pożyteczność hezychii"[3]. Traktat głosi ponadto ideę przemieniającego zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia będącego owocem uzyskanej za pomocą ascezy świętości[4]. Samo natomiast określenie nurtu – „hezychazm" – pochodzi od greckiego słowa: *hezychia*, oznaczającego: „ciszę", „stan spokoju", „milczenie".

W swej czystej formie hezychazm wskazuje na wyciszenie – stanowiącego *omphalos* kontemplacji – serca. Wyciszenie to rozumiane jest jako zewnętrzna cisza, czyli odosobnienie bądź samotność, tudzież jako cisza wewnętrzna, tzn. opanowanie myśli i uczuć, ale oznacza ono także spokój, czujność i nieustanną koncentrację uwagi na Bogu. Owo wewnętrzne skupienie mnisi osiągali za pomocą rozwiniętej w monasterach Athosu praktyki opanowywania własnego oddechu, w którą wplatano Modlitwę Jezusową, powtarzaną przez mnicha w jego rytm oraz łączoną z ascezą, mianowicie z postem, czuwaniem i samotnością. Znane są nam dwie – powtarzane rytmicznie – formuły modlitewne: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym" oraz „Panie Jezu Chryste, Synu Boga Żywego, zmiłuj się nade mną"[5].

---

[2] A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 24. Korzeni hezychazmu upatruje się też w Starym Testamencie i w tradycji rabinackiej (kult Bożego Imienia) oraz w Nowym Testamencie (por. Łk 18,13) i w tradycji patrystycznej. Gdy chodzi o epokę patrystyczną, najstarsze wzmianki dotyczące hezychazmu znajdują się w pochodzącym z pierwszej połowy II wieku *Pasterzu* Hermasa. Tamże.

[3] Tamże, s. 25. O traktacie: por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*. [*Patrystyka, liturgia, ikonografia*], tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 57; J. Naumowicz, *Drabina zmagań Jana Klimaka*, „Życie Duchowe" 50 (2007), s. 36.

[4] Stopnie ascezy zobrazowane są przez poszczególne szczeble owej drabiny. Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 87; J. Naumowicz, *Drabina zmagań Jana Klimaka*, s. 36-37. O celach hezychazmu: por. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106; I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 126; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 23-27; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 69-72; T. Špidlík, *Myśl rosyjska*. [*Inna wizja człowieka*], tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357-367; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 31-36.

[5] O Modlitwie Jezusowej, por. Sawa (Hrycuniak), *Modlitwa Jezusowa*, w: *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 143-159. Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 357-367; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 31-36; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 24; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 69-70; E. Smykowska, *Ikona*. [*Mały słownik*], Warszawa 2008, s. 31. Bardziej znani z imienia mnisi-hezychaści, to np. Grzegorz z Synaju i Nicefor z Athos. *Leksykon mistyki*, s. 106. Apologeci surowego monastycyzmu, hezychaści-praktycy, m.in. wspomniany Grze-

Dzięki tej praktyce mnich osiągał stan wewnętrznego wyciszenia, pokoju, dostępował oczyszczenia myśli i zstąpienia ducha (umysłu) do serca. Serce bowiem, także we wschodniej tradycji monastycznej, uważano za miejsce obecności Boga, dialogu z Bogiem oraz za centrum życia. Ów duchowy proces skutkował potencjalnie teotyzacją (przebóstwieniem) bytu[6], dokonującą się dzięki Bożym energiom, stanowiącym *de facto* światłość z góry Przemienienia, utożsamianej w prawosławnej tradycji z górą Tabor. Należy w tym miejscu dodać, że celem hezychazmu była wizja oraz kontemplacja owej nadprzyrodzonej, owocującej jednością stworzenia ze Stwórcą, światłości. Mnich obdarzany przez Boga „światłością Przemienienia Taboru", zbliżał się do niej, widział ją i czcił[7], a warunkiem wejścia w tę światłość, światłość oznaczającą chwałę i świętość Jezusa Chrystusa, było „otwarcie się" na Boga[8].

Z Athos hezychazm dotarł w pierwszej połowie XV wieku na Ruś[9], nabierając w epoce Nila z Sorska (1433-1508), mnicha z Rusi Moskiewskiej, charakteru polemicznego. Mnich ten zapoznał się w czasie swego pobytu na Athos z tradycjami monastycznymi, związanymi ze świętymi Antonim Pustelnikiem, Symeonem Nowym Teologiem i Grzegorzem Palamasem, po czym podjął się trudu przeszczepienia tychże tradycji do monasterów Wielkiego Księstwa Moskiewskiego. W tym też celu przybliżył on Rusinom hezychazm w pierwotnej formie w stworzonym przez siebie traktacie *Pouczenie o życiu w akcie*[10]. Na Rusi hezychazm popularyzował także Paisjusz Wieliczkowski, który po pobycie w monasterach Athos (gdzie m.in. studiował ocalałe, nie czytane wcześniej pisma nauczycieli hezychazmu) napisał poświęcony temu nurtowi traktat *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*[11].

---

gorz z Synaju (*vel*: Synaita), z wyraźną niechęcią odnosili się do udostępniania doświadczenia hezychazmu laikatowi. Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 127. Powtarzanie imienia Jezusa Chrystusa miało także moc odepchnięcia demonów. Św. Jan Klimak pisał on m.in.: „Smagaj wrogów imieniem Jezus, gdyż nie ma silniejszej broni w niebie ani na ziemi", J. Naumowicz, *Drabina zmagań Jana Klimaka*, s. 35-36.

[6] S. Bułgakow pisze: „Imię Jezus, zawarte w sercu człowieka, daje moc przebóstwienia, danego nam przez Odkupiciela", S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 164.

[7] Św. Grzegorz z Nyssy pisze m.in. o kontemplacji w świetle. T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1997, s. 132. Św. Maksym Wyznawca dodaje: „Kontemplacja przeobraża się w zjednoczenie z Bogiem w niewiedzy wyrastającej ponad wszelkie poznanie"; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 61. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 31-32. S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 164. Cyt. za: tamże.

[8] A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 23.

[9] Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

[10] Por. *Leksykon mistyki*, s. 106. Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 43.

[11] A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 44-45. Szerzej o związkach hezychazmu ze sztuką Rusi: por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 2009, s. 180-205.

MYŚL TEOLOGICZNA GRZEGORZA PALAMASA

Palamizm wykrystalizował się z zagorzałego sporu o teologiczne podstawy – uwypuklonego pod wpływem nauki św. Symeona Nowego Teologa (949-1022) – doświadczenia przemieniającej światłości z góry Tabor. Z obroną poglądu Symeona Nowego Teologa wystąpił przeciwko italo-greckiemu myślicielowi z Kalabrii, mnichowi Barlaamowi († 1350), Grzegorz Palamas[12]. W istocie to Barlaam sprowokował swoją korespondencją ową waśń, sprzeciwiając się przekonaniu Grzegorza Palamasa o możności doznania Teofanii przez – zabiegającą usilnie o tę łaskę – osobę wierzącą. Barlaam dostrzegł w owym poglądzie zagrożenie dla transcendencji i niepoznawalności Boga. Zarzucał on ponadto Grzegorzowi Palamasowi zbyt mocne uwydatnienie roli człowieka w procesie duchowej iluminacji. Spór ten przybrał z czasem do tego stopnia na sile, że jego rozwiązaniem musiały zająć się synody. Zwołany w tym celu, w 1341 roku, synod w Konstantynopolu udzielił poparcia poglądom Grzegorza Palamasa, jednakże wskutek wszczętych przez przeciwników tego teologa intryg, Grzegorz Palamas oskarżony został o herezję oraz ekskomunikowany w 1344 r. przez patriarchę Jana Kalekasa[13]. Dopiero zwołane w 1347, 1351 i 1368 r. synody konstantynopolitańskie uznały naukę Palamasa za teologicznie poprawną[14].

Owa nauka Grzegorza Palamasa koncentruje się na istocie (*ousia*) i energiach Boga (*energeia*). Odróżniając transcendentną istotę Boga od Jego działania (*energeia*)[15], Grzegorz Palamas wskazuje na niemożność partycypacji stworzenia w istocie Boga, podkreślając zarazem, że jedynie Jego niestworzone i nierozłącz-

---

[12] Teologię palamizmu Grzegorz Palamas wyłożył ok. 1338 r. w dziele *O świętych hezychastach* (vel: *W obronie świętych hezychastów*, vel: *Triady*). Zasady włączania palamizmu w życie, polemizowania z antyhezychastami i łacinnikami zawarł natomiast w 150 pismach o wspólnym tytule: *Rozdziały przyrodnicze, etyczne i teologiczne*. Kwestii niedostępnego, lecz udzielającego się stworzeniu Bóstwa poświęcił dialog *Theophanes*. Por. B. Elwich, *Ikona*. [*Duchowość i filozofia*], Kraków 2006, s. 139. Poza tym Grzegorz Palamas polemizował o prymacie w Kościele powszechnym i o pochodzeniu Ducha Świętego. O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, s. 386. W. N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 71. Szerzej o sporze Grzegorza Palamasa z Barlaamem: por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 57-92; tamże, s. 30-39; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1970, s. 60; E. Smykowska, *Ikona*, s. 31; J. Meyendorff, *Teologia* bizantyjska, s. 62. O doktrynie Grzegorza Palamasa także: por. tamże, s. 62-64.

[13] Jan Kalekas pozbawiony został w 1347 r. urzędu patriarchy na zwołanym przez cesarzową Annę Savoy synodzie w Konstantynopolu. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 74. Przeciwko Grzegorzowi Palamasowi wystąpili m.in. tacy teologowie bizantyńscy, jak: Grzegorz Akindynos, Nicefor Gregoras, Prochoros Kydones (ten ostatni zajął się później tomizmem). Tamże.

[14] Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 127. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

[15] Rozróżnienie to pojawia się także w teologii m.in. Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy oraz w tradycji judaistycznej. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42; J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 154.

ne od owej istoty energie są w stanie zjednoczyć stworzenie ze Stwórcą. Wspomnianą istotę Boga cechuje niedostępność, niewidzialność (dla oczu duszy i oczu ciała) oraz niepodzielność. Jednakże zarówno istota, jak i energia, są przejawami istnienia Boga, w związku z czym imię „Bóg" odnosi się i do Jego istoty, i do Jego energii[16]. Manifestacja niepoznawalnego w swej istocie Boga dokonuje się *ad extra* oraz w pełni poprzez Jego – doświadczane przez stworzenie – energie. Niepojmowalność Boga w Jego istocie skutkuje niemożnością jej poznania, gdyż istota Boga pozostaje dla nas ciągle ukrytą i w związku z tym nieosiągalną w procesie poznawczym[17]. Jedynie przez energie Bóg komunikuje się ze stworzeniem, przez energie, które wbrew przypuszczeniom nie przyczyniają się do „umniejszenia Boga", gdyż – analogicznie do istoty – stanowią Jego pełnię[18]. Poza tym istniejąca w Bogu fundamentalna różnica między istotą i energiami nie narusza także Jego prostoty[19].

Dzięki energiom, dostępny w nich stworzeniu Bóg realizuje plan zbawienia oraz manifestuje Swoją chwałę. Poprzez energie przemienia On stworzenie, wskutek czego nie traci ono swej godności *quasi*-sakramentu Stwórcy[20]. Jednakże jedynie człowiek jest w stanie dojść do mistycznego rozumienia tychże energii, z czym wiąże się jego zdolność do dopełniającej akt stworzenia teotyzacji[21]. Dzięki manifestacji Boga w energiach[22] oraz realizowanej przez siebie kontem-

---

[16] Przeciwnicy poglądów Grzegorza Palamasa twierdzili natomiast, że to, co nie jest istotą Boską, nie jest Bogiem, mimo iż energie Boże są jej, różniącymi się od niej, konsekwencjami. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 188.

[17] Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 188.

[18] Por. W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 75. „Energie w żaden sposób nie umniejszają Boga; jest On w pełni obecny w każdym promieniu swej Boskości", tamże, s. 74. Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 62; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 42.

[19] Myśl ta pojawia się także u Bazylego Wielkiego i Jana z Damaszku. Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 86. Obecność Boga w energiach to obecność trzech Hipostaz Trójcy Świętej. Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 63. Jednakże to w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym, stworzenie przemienione zostaje dzięki Bożym energiom. Por. tamże oraz: A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 86-87. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem, samo serce duchowości prawosławnej: człowiek dzięki łasce staje się tym, kim jest Bóg dzięki swej naturze", tamże, s. 87. Grzegorz Palamas dodaje: „U tych zaś, którzy wznieśli umysł do Pana i związali duszę z Bożym pragnieniem, również ciało przemienione wraz z duszą wznosi się i razem cieszy się wspólnotą z Bogiem, stając się także Jego własnością i przybytkiem. Nie mieszka w nim bowiem to, co wrogie wobec Stwórcy, nie ma pragnień przeciwnych Duchowi", Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów* (*Triada* 1, 2), cyt. za: *Filokalia*. [*Teksty o modlitwie serca*], tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 315.

[20] Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 188.

[21] Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40-41.

[22] O tej manifestacji, np.: por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*. [*Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*], tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 107-108. Por. W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 88. Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 63.

placji Stwórcy, ten „*Homo terrenus* staje się *homo caelestis* […] [A jego ciało zostaje – J.S.] jakby osadzone w eterycznym złocie Bożego światła”[23].

Cel owej kontemplacji stanowi – wynikająca z teotyzacji – wizja niebiańskiej światłości, oglądanej przez stworzenie (uczniowie Zbawiciela) na górze Tabor[24]. To właśnie owej światłości, czyli Bożym energiom, stworzenie zawdzięcza swoje istnienie[25]. Ponadto sam Bóg manifestuje się stworzeniu na szczycie Taboru jako światłość, czyli obecność tego, co niestworzone w tym, co stworzone, obecność uzewnętrzniona oraz kontemplowana przez świętych jako chwała Boża i Boże piękno[26].

Dzięki tej światłości stworzenie oddaje Bogu także chwałę, ponieważ „W stworzeniach, bytach ustanowionych z niczego mocą Bożej woli, ograniczonych i zmiennych, nieskończone i wieczne energie spoczywają, rozświetlając wszelki byt wspaniałością Boga, świecąc także ponad wszystkim jako Boskie światło, którego stworzony świat pomieścić nie może. Jest to nieosiągalne światło, w którym mieszka Bóg […]”[27]. Przeniknięte ową światłością stworzenie staje się zatem – już od zarania dziejów – *vestigium Dei*[28].

Przeniknięcie natomiast Jezusa Chrystusa na górze Tabor tą niestworzoną światłością (cud Przemienienia) stanowi kontynuację zainicjowanej we Wcieleniu teotyzacji stworzenia. Grzegorz Palamas dostrzega w owej światłości niezmienne piękno prototypu, chwałę Trójcy Świętej oraz promień Boskości, czyli

---

[23] P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 243. „Na podobieństwo chleba i wina, dzięki *epiklezie*, człowiek staje się cząstką przebóstwionej natury Chrystusa. Eucharystia, *zaczyn nieśmiertelności* i moc Zmartwychwstania, zespala się z naturą ludzką, przenikaną i odmienioną przez energie Boże”. Tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 138. Por. tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 88; M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyńskim*, s. 92; tamże, s. 139; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

[24] *Filokalia*, s. 306, tamże, s. 307. Por. M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 450.

[25] A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

[26] E. Smykowska, *Ikona*, s. 31. W Starym Testamencie energie Boże to także płonący krzew, Anioł Jahwe czy np. słowo Boga usłyszane przez lud Izraela. Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42. Por. O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, s. 386; S. Kobielus, *Niektóre zasady estetyki bizantyjskiej sformułowane na podstawie opisów świątyń z IV, V, VI i XI wieku*, w: *Dzieło sztuki, dzieło wiary*, Ząbki 2002, s. 266. O tej światłości Symeon Nowy Teolog pisze m.in.: „Światłem jest Ojciec, światłem jest Syn, światłem jest Duch Święty. Trzej są jednym światłem pozaczasowym, niepodzielnym, bez pomieszania, wiecznym, niestworzonym, niewyczerpanym, bez miary, niewidzialnym”, cyt. za: W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 153.

[27] W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 77.

[28] Światło to decyduje też o pięknie stworzenia. Piękno to jest odblaskiem piękna Bożego. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], s. 32; S. Kobielus, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w* ‘*Katechizmie Kościoła Katolickiego*’, w: tenże, *Dzieło sztuki, dzieło wiary*, Ząbki 2002, s. 182.

immanentną dla trzech Osób Boskich i stanowiącą Ich zewnętrzny przejaw, nadnaturalnego pochodzenia energię[29].

Także sam Bóg określany jest mianem „Światłość"[30] ze względu na swe energie. Emanuje On energiami, czyli „światłością potrójną" (św. Maksym Wyznawca), kreowaną przez Trójcę Świętą i promieniującą na całe stworzenie[31]. Dzięki trynitarnej łasce człowiek – ze względu na bycie stworzonym na Boże podobieństwo obrazem Bożym – może poznać Trójcę Świętą w światłości Jej chwały (Symeon Nowy Teolog)[32], co dokonuje się w momencie jego teotyzacji[33].

W procesie tym ważne miejsce zajmuje również ikona, stanowiąc przestrzeń emanacji Bożych energii, czyli przemieniającej światłości Taboru. Przeniknięta Bożymi energiami, zanurza całą realność w *sacrum*, ewokując i uobecniając Ósmy Dzień stworzenia, w którym to dniu owo zanurzenie osiągnie swoją pełnię, ponieważ dopiero wtedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim[34].

IDEE PALAMIZMU W IKONIE

Nadnaturalną światłością, symbolizowaną przez złoto, czystą żółć i biel, przeniknięta jest także ikona, która tym samym przyczynia się do uświęcenia swego otoczenia[35]. Źródło owej światłości, oznaczającej energie Boże i manifestującej Bożą chwałę, znajduje się poza ikoną. P. Evdokimov pisze: „Na ikonach

---

[29] Przeciwnicy Grzegorza Palamasa widzieli w świetle z góry Tabor jedynie naturalne zjawisko. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 187. W epoce patrystycznej energie Boże nazywane są „Boskimi promieniami", natomiast Grzegorz Palamas zwie je „boskościami", „niestworzonym światłem" i „łaską". W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 74; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

[30] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], t. 2, Warszawa 1988, s. 33; tegoż, *Historia filozofii.* [*Filozofia starożytna i średniowieczna*], t. I, Warszawa 1997, s. 166.

[31] G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 101.

[32] Por. M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 450.

[33] M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyńskim*, s. 139: „każdy człowiek jest zrodzony na obraz Boga i tym samym wyposażony jest w istotę odpowiadającą bytowi, będąc czystym jego obrazem. […] istota człowieka nie przebóstwionego jest okaleczona […]"; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41.

[34] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], s. 33. Pseudo-Dionizy Areopagita dodaje: „Wszelki byt pochodzi z Piękna-i-Dobra [Boga – J.S.], wszelki trwa w Pięknie-i-Dobru, wszelki nawraca do Piękna-i-Dobra", cyt. za: tamże, s. 32. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 252; S. Kobielus, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w 'Katechizmie Kościoła Katolickiego'*, s. 182; M. Janocha, *Słowo a obraz.* [*Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*], „Series Byzantina", t. 2, Warszawa 2004, s. 21.

[35] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], s. 33.

nigdy nie ma źródła światła, ponieważ światło stanowi ich temat, nikt nie oświetla słońca"[36].

Przenikająca ikonę światłość przemienia człowieka, wskutek czego „staje się [on – J. S.] tym, kim jest Bóg dzięki swej naturze"[37]. Przemiana ta jest momentem jego mistycznego wyniesienia, łączonego z kontemplacją Boga (Pseudo-Dionizy Areopagita) i z Bożym dziecięctwem[38]. Zatem ikona – jako „przestrzeń" Teofanii – stanowi również w tym kontekście miejsce perychorezy energii Bożych z naturą stworzenia[39], które to energie, przenikające ikonę i będące „światłem objawienia Boga", czynią realnym wejście stworzenia w komunię z Trójcą Świętą[40].

Wspomniane światło oświeca stworzenie i obdarza je „szczęściem zbawienia", stanowiąc ponadto „synonim świętości", stąd święci z ikon przeniknięci są ową światłością, oddaną w postaci asystki i nimbu[41], czyli innymi słowy – napełnieni zostają Bożą bliskością. Evdokimov dopełnia tę prawdę myślą, iż „Bóg wciąż ukryty w swojej istocie *mnoży się w objawieniach* energetycznych i świetlistych, aby napełnić człowieka swoją *płomienną bliskością*"[42].

Napełnienie to jest przyczyną jak i konsekwencją teotyzacji. M. Szczepaniak dodaje: „Chwała Boża stopniowo przemienia wiernych, którzy, *coraz bardziej jaśniejąc*, *upodobniają się do obrazu Boga* […]. Sami stają się też w ten sposób *źródłami światła w świecie* […]"[43]. Niemniej jednak dopiero w Misterium Dnia Ósmego całe stworzenie zanurzy się definitywnie w tym świetle, mimo że już w akcie stwórczym zostaje ono naznaczone ową – promieniującą z chwalebnego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa – światłością[44].

---

[36] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 162. Por. tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 127.

[37] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 87.

[38] Tamże, s. 87.

[39] Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 61. Por. tenże, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 163.

[40] M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, Poznań 2001, s. 101. Por. W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 71-72.

[41] M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 101. Por. tamże, s. 113, 125.

[42] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161.

[43] M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 99. Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 127.

[44] Oglądanie tej światłości Taboru uzależniona jest od stopnia duchowo-moralnej doskonałości. G.I. Mantzaridis pisze: „Wizja niestworzonego światła jest ze swej natury dynamiczna, bardziej niewyraźna, lub bardziej transcendentna, zależnie od indywidualnego stopnia doskonałości", G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 109.

Zbawiciel, „Światło Ojca”[45], w Misterium Wcielenia włącza całe stworzenie w tę światłość, czyli w chwałę Bożą[46], w konsekwencji czego Wcielenie staje się momentem wzniesienia stworzenia ku Bogu, tzn. przejścia z mroku nie-łaski do jasności łaski. Pseudo-Dionizy Areopagita pisze: „każde wychodzenie świetlistej jasności, zstępujące na nas w darze dobroci, z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i boskotwórczej prostoty Ojca, skupiającego w sobie wszystko”[47]. To wznoszenie dokonuje się w Duchu Świętym, co uobecnia i czego świadectwo stanowi każda – zbliżająca stworzenie do Boga – konsekrowana ikona[48].

Zbliżenie to tożsame jest z wkroczeniem stworzenia w nadprzyrodzoną światłość, którą Bóg podzielił się ze stworzeniem u zarania jego dziejów. Kroczenie w owej światłości skutkuje kontemplacją Boga już na ziemi, o czym świadczy np. postać św. Serafina z Sarowa[49]. Kontemplacja ta staje się możliwa dzięki

[45] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 71.

[46] Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 105. „Wizja określona jako światło i ogień sięga Taboru, objawienia chwały przemienionego Chrystusa”, P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 73. „[…] obraz ludzki” Jezusa Chrystusa staje się na górze Tabor „przejrzysty dla Jego niewidzialnego Boskiego obrazu […]. To, że sam Zbawiciel przemienił się na Górze Tabor oznacza, że chociaż zachował On swój własny ludzki obraz, to jednak ten obraz stał się przejrzysty dla Jego niewidzialnego Boskiego obrazu […]. Chwała, to jest właśnie duchowy, Boski obraz Chrystusa, a wysławienie Jego ciała, objawienie go w chwale, jest Jego przenikalnością dla Bóstwa […]. Ciało Chrystusa, świetliste po Zmartwychwstaniu, niezmiennie już zachowuje cechy tego wysławienia. Wysławienie jest właśnie takim utożsamieniem obu natur Chrystusa w jedności obrazu przy zachowaniu rozdziału Jego niebieskiego, wiecznego człowieczeństwa i stworzonego człowieczeństwa, jednego człowieczeństwa w dwujednym bycie”, S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*. [*Zarys dogmatyczny*], tłum. i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 57; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41.

[47] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 71. Por. tamże, s. 73; tenże, *Imiona Boskie*, s. 252; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], s. 32; S. Kobielus, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w „Katechizmie Kościoła Katolickiego*”, s. 182; M. Janocha, *Słowo a obraz*, s. 21. P. Evdokimov dodaje: „Dusza przeistoczona w gołąbkę ze światła wznosi się nieprzerwanie. Każdy krok staje się nowym punktem wyjścia. Łaska za łaską”, P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 145, por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka starożytna*], t. I, Warszawa 1985, s. 296; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 65; P. Jaroszyński, *Między pięknem transcendentalnym a estetycznym.* [*Doskonaląca rola piękna*], „Cywilizacja. O sztuce” 11 (2004), s. 21.

[48] Pseudo-Dionizy Areopagita dodaje: „Jest bowiem rzeczą zupełnie niemożliwą, by nasz intelekt w jakiś ponadmaterialny sposób podniósł się do naśladowania i oglądania hierarchii niebiańskich bez oparcia się na tego rodzaju materialnych rękojmiach, odpowiadających jego naturze, i zrozumiał, że widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna […] za pomocą symboli”, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 73.

[49] H. Paprocki, *Obietnica Ojca*. [*Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*], Bydgoszcz 2001, s. 220. Zimą 1831 r. uczeń św. Serafina z Sarowa, M. Motowiłow, ujrzał twarz św. Serafina jawiącą się „jakby pośrodku słońca, w błyszczącej jasności południowych promieni słonecznych”, *Św. Serafim Sarowski.* [*Żywot i pouczenia*], red. G. (Hagioryta), M. Jakimiuk, J. Misiejuk, tłum. S. Strach, Hajnówka 1999, s. 70, por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 77-78.

Duchowi Świętemu, ponieważ „energia niestworzona jest […] [od Niego – J.S.] nieodłączna […]”[50]. Ponadto w Duchu trynitarnej miłości i wspólnoty manifestuje się chwała Boża, objawiana jako niebiańska światłość[51]. Światłością tą Bóg – w swej nieograniczonej i bezinteresownej miłości – ogarnia i przenika całe stworzenie[52], uświęcając je również za pośrednictwem ikon[53]. Bez tego uświęcenia natomiast istota stworzenia pozostaje „okaleczoną”[54].

Uświęcenie utożsamiane jest z odzyskaniem duchowego piękna, utraconego w konsekwencji pragrzechu. Ikona nigdy nie traci tego piękna, zachwycając także pięknem materialnym (można mówić o jej pankalii)[55]. Piękno rozumiane *sensu largo*, Księga Rodzaju utożsamia z dobrem, snując opowieść o stworzeniu przez Boga, czyli przez absolutne Piękno-i-Dobro (Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Bazyli Wielki, św. Klemens z Aleksandrii) wszelkiego materialnego bytu (biblijna kalokagatia)[56]. Piękno-dobro stworzenia wynurza się w akcie stwórczym poniekąd z mroku (ciemności oznaczają w wielu tradycjach chaos). Tego sugerującego nieład, zło i grzech mroku ikona nie toleruje. Tolerując tak rozumianą ciemność, zaprzeczyłaby bowiem własnej tożsamości – tożsamości *sacrum* i „drogi” do *Sacrum*[57].

Nie należy jednak każdej ciemności w ikonie interpretować jako negatywnej. B. Elwich wskazuje na tzw. „świetlistą ciemność”, gdzie „świetlistość” ozna-

---

[50] P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 62. Por. W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 220; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85.

[51] Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 63.

[52] Por. tegoż, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161. Pseudo-Dionizy Areopagita dopowiada: „sama Przyczyna wszystkiego przez swoją wszechobejmującą miłość jednocześnie piękną i dobrą, w obfitości swojej kochającej dobroci, wychodzi z siebie i rozciąga na wszystkie byty swoje opatrzności […]. […] dzięki swej ekstatycznej, nadsubstancjalnej mocy zstępuje w dół ze swego oddzielenia od wszystkiego i ponad wszystkim, by być we wszystkim, zarazem pozostając niepodzielną w sobie”, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 256. Symeon Nowy Teolog dodaje: „Bóg jest Światłością, a ci, których uczynił on godnymi oglądania siebie widzą go jako Światłość; ci, którzy go otrzymali, otrzymali go jako Światłość. Bowiem światło Jego chwały poprzedza Jego oblicze i nie może On ukazać się inaczej, jak w tym świetle. Ci, którzy nie otrzymali tej światłości, nie otrzymali jeszcze łaski, bowiem otrzymując łaskę, otrzymujemy Boże światło i Boga”, cyt. za: W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 206.

[53] Por. M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 450.

[54] Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42.

[55] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka średniowieczna*], s. 21.

[56] Por. tamże, s. 23, 28 i 31. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki.* [*Estetyka starożytna*], s. 291; M. Janocha, *Słowo a obraz*, s. 22; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 251-252.

[57] W odniesieniu do człowieka jako ikony Boga „Zaciemnienie obrazu Bożego jest nieodłączną konsekwencją oddzielenia od Boga”, G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 101. To „zaciemnienie” może zniszczyć jedynie „niewidzialny ogień” (Symeon Nowy Teolog). Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 65; W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 209: „Nie będzie tam już nocy, a więc ciemności zła, nieprawości i grzechu”; M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 113.

cza odsłonięcie się obecności Niepoznawalnego jako miłości i wolę Jego pragnienia, natomiast „ciemność" kieruje spojrzenie ku niepoznawalności Boga (którego obecność jest przez nas codziennie doświadczana)[58]. Ponadto ową „świetlistą ciemność" interpretuje się także jako obfitość i nadmiar światłości, co sugeruje „transcendencję Boga wobec wszelkiej jasności"[59]. W ikonach tę „świetlistą ciemność" najdoskonalej oddaje wewnętrzny krąg mandorli Jezusa Chrystusa-Pantokratora, wyrażający nadto i ewokujący głębię nieprzenikalności oraz niepoznawalności Boga jawiącego się w akcie kontemplacji jako „świetlista ciemność"[60]. Poza tym kręgi mandorli wypełnione są często anielskimi mocami, „kąpiącymi się w *trójsłonecznym blasku*"[61]. Sama też ikona – owa sztuka Boża[62] – stanowi „zasłonę"[63] „świetlistej ciemności", ewokując i uobecniając Ósmy Dzień stworzenia; zresztą „światłość [którą emanuje – J.S.] jest już światłością Paruzji"[64], w centrum której jaśnieje nieziemskim blaskiem Niebiańskie Jeruzalem[65]. Mimo to już teraz – tym bijącym także z ikon blaskiem – zostaje „ziemia […] opromieniona, […] oświecona, rozświetlona [i – J.S.] obdarzona […]"[66].

Owa nieziemska światłość dominuje w ikonach i freskach powstałych zwłaszcza w epoce hezychastycznej (obejmującej na Rusi wieki od XIV do XVI wieku)[67]. Idee palamickie przyczyniają się pośrednio w ówczesnej sztuce religijnej i sakralnej do nadania postaciom i formom duchowej głębi, koncentracji i wewnętrznego spokoju (hezychazm), pozbawienia ich elementu realistycznego i zmysłowego oraz wzbogacenia ikon i fresków o kolorystyczną świetlistość i dominację światła[68]. Na Rusi do epoki hezychastycznej należy m.in. malarstwo Teofanesa Greka (pochodzącego z Bizancjum), św. Andrzeja Rublowa i Mistrza Dionizego. Ze względu na styl najbardziej oryginalną wydaje się twórczość Teofanesa. W jego freskach światło wypełnia często nawet oczy wyobrażonych w nich postaci, sugerując obecność Boga będącego dla Teofanesa (podobnie jak

---

[58] Por. B. Elwich, *Ikona*, s. 139.

[59] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 59.

[60] E. Smykowska, *Ikona*, s. 77. P. Evdokimov postrzega mistykę prawosławną jako mistykę „Bożej ciemności – pogranicza jego blasku", tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 137.

[61] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85.

[62] Tenże, *Prawosławie*, s. 241.

[63] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 72.

[64] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161.

[65] M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 99.

[66] Tamże, s. 90, por. tamże, s. 70. Taką ziemię można oglądać przemienionym spojrzeniem w przemieniającym stworzenie świetle. Dokonuje się to zwłaszcza w czasie Liturgii Bożej, gdyż dopiero wtedy najdoskonalej można ujrzeć siebie w świetle „[Bożej – J.S.] Chwały", por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 91. Z modlitwy liturgicznej: „jestem obrazem Twojej niewysłowionej Chwały, nawet gdy noszę na sobie blizny moich grzechów", tamże.

[67] Jest to także „złoty wiek" malarstwa ikonowego. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

[68] Tamże.

i dla każdego hezychasty) „przede wszystkim Światłością, […] [która – J.S.] pojawia się w hipostazie ognia. [Ten właśnie – J.S.] Ogień bada […] [oraz – J.S.] sądzi świat, spala wszelką nieprawdę, rozdziela stworzenie na światło i ciemność, niebieskie i ziemskie, stworzone i niestworzone. […] jest [on – J.S.] mieczem przecinającym ciało świata (Hbr 4,12)”[69]. Dlatego też malarski język Teofanesa zawęża się do specyficznej dychotomii, mianowicie niezwykle energicznie, stąd i w konsekwencji ekspresyjnie, oddaje on swoją Bożą wizję ochrą (kolor ziemi) i bielą (kolor nadnaturalnego ognia i światła), czyniąc to „z pewną hipertrofią efektów, z położeniem akcentów na sens”[70]. Warto też dodać, że podczas gdy u Teofanesa „światłość koncentruje formę […] [i – J.S.] popieli ciało”[71], to jednak u Andrzeja Rublowa, w jego „pełnym światłości […]” malarstwie „[ta – J.S.] pogodna światłość równo zalewa przestrzeń ikony […] poszerza przestrzeń [oraz – J.S.] przemienia”[72].

SUMMARY

The theory of hesychasm which was systematized in the 14th century by St. Gregory Palamas is known as Palamism. Palamism focused on the problem of God's essence and energies, claiming among others that God allows Himself to be known only through His energies whereas His essence remains unknown and is beyond any cognition. Divine energies are represented by an omnipresent supernatural light, expressed in icons by such colours as gold, pure yellow or white. This light is also sometimes indicated by the colour of the assist or the filling of the background and the nimbus. The icon that explicitly expresses and presents the transformation effected by Divine energies is *The Transfiguration of Christ* although in fact every icon is meant to lead to transformation. Palamism originated from a controversy between the monk Barlaam and St. Gregory Palamas.

Key words

Divine energies, light, icon

---

[69] I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 129.

[70] Tamże.

[71] Tamże, s. 136.

[72] Tamże. Mistrz Dionizy jedynie naśladuje opartą na hezychastycznych założeniach sztukę, nie praktykując hezychazmu. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 145.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

JACEK HADRYŚ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Asceza w doświadczeniu duchowym Teresy z Lisieux oraz Teresy z Los Andes

Ascesis in the Spiritual Experience of Therese of Lisieux and Teresa de Los Andes

Sługa Boży Jan Paweł II beatyfikował i kanonizował Juanitę, czyli Teresę od Jezusa z Los Andes (Chile), a Teresę od Dzieciątka Jezus z Lisieux ogłosił Doktorem Kościoła. Obydwie karmelitanki żyły niemal w tym samym czasie i zostały powołane do wieczności w młodym wieku[1]. Łączyło je nie tylko powołanie karmelitańskie, ale również głębokie życie duchowe. Powyższe wyznaczyło cel niniejszego artykułu: jest nim ukazanie miejsca i charakteru ascezy w doświadczeniu duchowym każdej z nich, a także wydobycie podobieństw i różnic[2].

Niezbędność ascezy w życiu duchowym wynika z samej jego natury, która wymaga podjęcia łaski Bożej i stałej współpracy z nią. W teologii duchowości ową konieczność uzasadnia się w oparciu o kilka przesłanek. Pierwszą z nich i zarazem najbardziej podstawową stanowi potencjalność bytu ludzkiego i związane z nią wezwanie do realizacji samego siebie. Następne racje przemawiające za podejmowaniem ascezy odwołują się do nieładu moralnego wywołanego poprzez grzech pierworodny, konieczności zaprowadzenia wewnętrznej harmonii w człowieku, wezwania Chrystusa do doskonalenia się na wzór Boga, przynależności do mistycznego Ciała Chrystusa, bycia uczniem Chrystusa i konieczności prowadzenia walki duchowej[3]. Asceza w religijnym znaczeniu polega na systematycznym i długoterminowym wysiłku fizycznym i duchowym, wspieranym Bożą łaską, obejmującym wszystkie obszary życia chrześcijanina. Jej celem

[1] Teresa z los Andes miała niespełna 20 lat, a Teresa z Lisieux była o cztery lata starsza od niej.

[2] Rola Eucharystii oraz cierpienia w życiu duchowym Teresy z Los Andes, jak również jej modlitwa i miłość bliźniego stanowią przedmiot osobnych badań prowadzonych przez autora niniejszego artykułu.

[3] Por. H. Wejman, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002, s. 138.

ostatecznym jest osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem, a drogę do tego stanowi między innymi opanowywanie namiętności, samozaparcie, ograniczanie potrzeb życiowych czy wyrzekanie się przyjemności[4]. W szerszym znaczeniu asceza obejmuje praktykowanie dobra związanego z konkretnym powołaniem, w tym również wyrzeczenia i umartwienia. W znaczeniu węższym oznacza samą praktykę cnoty albo samo wyrzeczenie i umartwienie[5]. W niniejszym artykule chodzi o ascezę rozumianą jako umartwienie i wyrzeczenie.

Analizując literaturę autobiograficzną św. Teresy z Lisieux oraz *Dziennik* i *Listy* św. Teresy z Los Andes[6] pod kątem miejsca i roli ascezy w ich doświadczeniu duchowym, należy pamiętać, że pisma Teresy z Lisieux były znane[7] Teresie z Los Andes. Wyniki badań zostały ukazane w trzech aspektach: motywacje ascetycznego wysiłku, wewnętrzne przełamywanie siebie oraz podejmowanie zewnętrznych umartwień.

MOTYWACJE PODEJMOWANEJ ASCEZY

Od trzeciego roku życia niczego nie odmówiłam Panu Bogu[8] – te słowa Teresy z Lisieux zakładają prowadzenie przez nią życia ascetycznego na wysokim poziomie. Pierwszy i zarazem zasadniczy motyw podejmowania jakichkolwiek wyrzeczeń i umartwień wynikał w życiu Teresy z jej miłości do Boga: *Miłość*

---

[4] Por. M. Chmielewski, *Asceza w doświadczeniu duchowym bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: *„Uwielbienie Chwały". VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej 5-8 maja 2003*, red. J.W. Gogola, Kraków 2004, s. 144.

[5] Por. W.J. Gogola, *Asceza*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 63.

[6] Literatura autobiograficzna św. Teresy z Lisieux jest dostępna w języku polskim i powszechnie znana, natomiast z pism św. Teresy z Los Andes na język polski przetłumaczono jedynie jej *Dziennik*, co spowodowało konieczność odwołania się w niniejszym artykule do literatury obcojęzycznej. Zob. Św. Teresa z los Andes, *Dziennik*, Kraków 2000, dalej skrót: D. Teresa de Los Andes Juanita Fernandes Solar, *Diario y cartas. 2a edicion*, MM. Carmelitas, Los Andes, Chile 1983, dalej skrót: L. Tłumaczenie listów na język polski A.M. Lasek. Podczas opracowywania tego artykułu korzystano także z opatrzonych komentarzami tłumaczeń listów św. Teresy z Los Andes w języku francuskim: Teresa de Los Andes, *Correspondance*, transl. by M.-A. Haussičttre, collection Epiphanie – Carmel, Editions du Cerf, Paris, 1995 oraz angielskim: *Letters of Saint Teresa of Jesus of the Andes*, translated by Michael D. Griffin ocd, Teresian Charism Press, Holy Hill, 1525 Carmel Road, Hubertus, WI 53033 (USA), 1994. Fragmenty listów Teresy z Los Andes dostępne są także po niemiecku w książce: A. Sagardoy, *Teresa de Los Andes. Eine Heilige aus Lateinamerika*, dz. cyt. Po polsku dostępne są jeszcze: Święta Teresa od Jezusa z Los Andes, *Myśli i słowa*, opr. E. Bielecki, Kraków 2005 oraz fragmenty zawarte w M. Zawada, *Antologia karmelitańska*, Kraków 2005.

[7] „[Juanita] había leído varias veces „Historia de un Alma" de Teresita del Niño Jesús fallecida en 1897 y quien más tarde sería canonizada. Se identificaba con ella". Podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, Ana María Risopatrón Santiago de Chile, Paula Ed. 1988, s. 42.

[8] Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Myśli i słowa*, Kraków 1997, nr 989.

żywi się wyrzeczeniami, im bardziej odmawiamy sobie przyrodzonej satysfakcji, tym mocniej i bezinteresowniej kochamy[9]. Ponieważ miłowała Boga i pragnęła jedynie żyć miłością ku Niemu, czyniła wszystko, aby wzrastać w Jego miłości. Można powiedzieć, że wszelkie pokonywanie siebie służyło pogłębianiu miłości i zarazem stanowiło jej zewnętrzny wyraz. Wyrzeczenia były dla niej oznaką miłości do Boga, a jednocześnie uwiarygodnieniem tejże miłości. Umartwienia podejmowane przez nią wpisywały się w duchową postawę wybrania Boga i pozostawienia wszystkiego ze względu na Niego, czyli opuszczenia tego, co nie prowadzi do Niego i co Nim nie jest. Postawa bycia całkowicie dla Boga, dania Jemu wszystkiego, stała u podstaw jej ascezy[10]. Święta rezygnowała ze wszystkiego, z czego tylko można było zrezygnować z miłości do Boga, aby ocierać twarz Jezusowi i sprawiać Jemu przyjemność. Tę miłość okazywała i jednocześnie rozpalała w sobie w trudach codzienności. Była przekonana, że Bóg oczekuje od niej miłości, a ta oznaczała dla niej obdarowywanie tego, kogo się kocha[11]. Zauważyła, że *właściwością miłości jest składać ofiarę ze wszystkiego, dawać bez zastanowienia, trwonić, niszczyć nawet nadzieję owoców, działać z szaleństwem, być rozrzutną aż do zbytku, nigdy nie obliczać*[12]. Asceza Teresy nie wynikała ze względów osobistych, nawet pobożnych, ale była podejmowana jedynie dla miłości Boga, aby sprawić przyjemność Chrystusowi oraz ze względu na zbawienie dusz[13]. Nie podejmowała wyrzeczeń ze względu na siebie samą, ale wprost dla Boga lub dla Niego w Kościele, w ludziach, czy w Ojczyźnie[14]. Poprzez codzienne wyrzeczenia wypełniała powołanie, które określiła konkretnie: *Przyszłam, żeby ratować dusze, a szczególnie, żeby modlić się za kapłanów*[15]. Małe czyny przełamywania siebie oraz różnego rodzaju umartwienia stanowiły jej sposób

---

[9] Św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997, C 21v, s. 259, dalej skrót: A lub B lub C, oznaczający dany rękopis i podający numerację zastosowaną w tymże wydaniu rękopisów.

[10] Por. D.E. Wider, *Asceza Teresy od Dzieciątka Jezus*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata. I Karmelitański Tydzień Duchowości – 9-12 marca 1998*, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 184-185.

[11] „Pan Bóg mi jednak mówi: «Dawaj, zawsze dawaj, nie troszcząc się o skutek»" w: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Ostatnie słowa*, 15 maja, w: *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 469, dalej skrót tego tomu: PM.

[12] *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 282.

[13] „Moje życie duchowe, jako u chorej, polega jedynie na cierpieniu, i to wszystko… Nie mogę się zmusić do mówienia: Mój Boże, to za Kościół, to za Francję, itd. Pan Bóg wie dobrze, co ma robić z mymi zasługami: oddam Mu wszystko, aby Mu sprawić przyjemność", w: *Ostatnie słowa*, 4 sierpnia, w: PM, s. 525.

[14] Na pytanie, czy chce zbierać zasługi, Teresa odpowiedziała: „Tak, lecz nie dla siebie… dla dusz, dla potrzeb całego Kościoła, wreszcie, aby rzucać róże wszystkim, sprawiedliwym i grzesznikom", w: *Ostatnie słowa*, 18 sierpnia, w: PM, s. 539. Por. D.E. Wider, art. cyt., s. 186.

[15] A39v, s. 151. „Chcę być córką Kościoła, jak była nią nasza Matka św. Teresa i modlić się w intencjach naszego Ojca Świętego, Papieża, wiedząc, że jego intencje obejmują cały świat. Oto ogólny cel mojego życia". G33v, s. 242.

realizacji celu, aczkolwiek, jak to zostało podkreślone, były podejmowane jedynie ze względu na miłość ku Bogu[16].

Powinniśmy pokutować, by pocieszyć Naszego Pana, by zadośćuczynić za nasze grzechy, za bliźniego i by prosić za kapłanów[17]. Powyższe słowa świętej zapisane w liście do ojca Jose Blanch z 2 kwietnia 1918 roku w zasadzie zawierają wytłumaczenie motywacji pokuty, którą podejmowała Juanita[18]. Na pierwszym miejscu zawsze stawiała miłość do Chrystusa[19], dla którego pragnęła oczyścić się z grzechów i niedoskonałości[20]. Jako nastoletnia mistyczka wielokrotnie doświadczyła osobistych spotkań z cierpiącym Zbawicielem, które wzmagały w niej pragnienie niesienia Jemu ulgi w cierpieniach[21]. Samo cierpienie było dla niej okazją do pocieszania Umiłowanego jej serca[22], a także do okazywania Jemu miłości[23]. Nie dziwi zatem fakt, że pokuta, które sama w sobie oznacza ofiarę, czyli stanowi swoistą formę cierpienia, była tak bliska jej sercu, gdyż stanowiła zewnętrzny wyraz oddania się Chrystusowi. W klimacie miłości ku Niemu pozostaje także drugi motyw podejmowania pokuty, czyli zadośćuczynienie za grzechy. Juanita była świadoma swojej grzeszności i nędzy[24], ale również faktu, że z powodu ludzkiej grzeszności i niewierności Chrystus cierpi[25]. Poprzez wyrze-

---

[16] J. Gonzales, *Psychologiczne aspekty rozwoju Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata*, red. J.W. Gogola, dz. cyt., s. 221-222.

[17] List 13: A Graciela Montes Larraín, w: L, s. 132.

[18] Postawę Juanity wobec podejmowanej przez nią pokuty trafnie ujęła Ana María Risopatrón w: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 82: „Las mortificaciones que ella buscaba no eran con el afán de sufrir por sufrir. Por su espíritu reparador deseaba ardientemente aliviar los padecimientos de Jesús, purgar por sus pecados y por los de los demás y por la misión redentora que asumía al querer suplir lo que le faltaba a la Pasión de Cristo".

[19] „Chcę cierpieć, chcę umrzeć z miłości i cierpienia", w: Św. Teresa z los Andes, *Dziennik*, Kraków 2000, nr 15, dalej skrót: D. „Nie chcę być szczęśliwą, lecz chcę, abyś Ty był szczęśliwym", D 34.

[20] Por. *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 82: „La mortificación no era un fin, era un medio para purificar su alma libraria de todo afecto egoísta".

[21] „Wzięłam krzyż od mojego Jezusa. On odpoczywa. Jakież większe szczęście dla mnie?", D 15.

[22] „Mój Jezu, chcę towarzyszyć Tobie podczas agonii w Ogrójcu. Chcę pocieszać Ciebie", D 18. „Będę Go pocieszać. Chcę być ukrzyżowaną", D 22. „Cierpię z Jezusem, aby pocieszać Go i wynagradzać za grzechy", D 32. „Chcę być ukrzyżowana. […] Będę Go również pocieszać. On sam czuje się opuszczony", D 34. Por. D 20, 25, 27, 33, 36, 41.

[23] „O tak, kocham Go i chcę umrzeć dla Niego. Moja miłość jest tak wielka, że chciałabym zostać męczennicą, aby móc dowieść Mu swojej miłości", D 16. „Chciałabym udręczyć me ciało, aby pokazać Bogu moją miłość", D 52.

[24] „Tak bardzo czuję moją nędzę, moją niestałość", List 145: Al P. J. Blanch, w: L, s. 371. „Cierpię też widząc, że nic nie czynię dla Boga", D 52.

[25] „Pan prosił mnie, abym oddała się jako ofiara na wynagrodzenie za opuszczenie i niewdzięczność, jakie On cierpi w tabernakulum", D 46.

czenie i pokutę pragnęła okazywać większą miłość[26]. Postawa ekspiacyjna była w niej zakorzeniona w głębokiej, zażyłej, miłosnej relacji do Chrystusa. Nie była jednakże skupiona na samej sobie w relacji do Zbawiciela, ale mając świadomość bólu zadawanego Jemu przez grzeszników, pragnęła nie tylko zadośćuczynić za ich grzechy, ale też wyjednać im nawrócenie[27]. Pierwszorzędnym motywem modlitwy o nawrócenie grzeszników była miłość ku Chrystusowi, pragnienie, by nikt nie sprawiał Jemu bólu. Święta miłowała bliźnich ze względu na Chrystusa, a całe jej odniesienie do nich było zakorzenione w osobistej więzi z Nim. Powyższe przejawiało się między innymi w tym, że ofiarowała się Chrystusowi jako żertwa[28], a w wypełnianie tegoż ofiarowania wpisane było w podejmowanie różnorakich wyrzeczeń i umartwień. Kolejny z motywów podejmowania pokuty dotyczył kapłaństwa, gdyż ofiarowała się Bogu za kapłanów i wielokrotnie modliła się o ich uświęcenie, a modlitwę wspierała przez praktykę czynów pokutnych[29]. Ponadto pokuta była dla niej drogą do naśladowania Chrystusa Ukrzyżowanego i upodobnienia się do Niego, a także środkiem to poddania ciała kierownictwu duszy[30]. Warto również zaznaczyć, że Teresa była przekonana[31], iż wolą

---

[26] „[Karmelitanka] pokutuje za swe własne grzechy i za grzechy świata i tak pokazuje swoją miłość do Boga, który wypełnił ją łaskami", List 58: Al P. J. Blanch, w: L, s. 208.

[27] Por. Świadectwo Marii Josefiny Salas Pereira: „Desde pequeńa era mortificada. Un día la sorprendí con cilicio, se lo toqué con la mano, presionándolo y se le dolió. Entonces ella me díjo: „Hay que hacer penitencias por los pecadores". Podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 80.

[28] „W nocy godzina z Jezusem. Rozmawialiśmy poufnie. […] Ukazał mi swoją wielkość i moją nicość i powiedział, że wybrał mnie jako żertwę", D 37. Zdaję się na to, czego chce Jezus. Ofiarowałam się Jemu jako żertwa. Chcę być ukrzyżowana", D 34. Tę postawę Teresa zachowała do ostatniej chwili swego życia: „As we know, the death of Teresa of the Andes was by a fulminating case of typhus. […]. It is most important to observe her dispositions of cheerful conformity to the will of God before the delirium occurred. She was willing to be a permanent victim. When the delirium ended, those with her observed her serenity of spirit, faith and abandonment as well as humble dispositions in her confident prayer to Jesus, Mary and Joseph, through the exclamation: „My Spouse…!" These are the words that escaped from her lips before she died", Relacja ojca Valentino Maccca, cytat za: *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, compiled by Michael D. Griffin, Holy Hill 1991, s. 200.

[29] „Ofiaruję Tobie moje cierpienia za moje grzechy, za grzeszników i za uświęcenie kapłanów", D 38. Por. D 34. List 13: A Graciela Montes Larraín w: L, s. 132, List 34: Al P.J. Blanch, w: L, s. 160, List 58: Al P. J. Blanch, w: L., s. 209.

[30] „Pokuta pociąga mnie: karać ciało, które tyle razy jest przyczyna grzechu, sprawić, by cierpiało na wzór Chrystusa. Ponadto, kiedy zadaje się cierpienie ciału, sprawia się, iż poddaje się ono duszy", List 56: Al P. Artemio Colom, w: L, s. 202, Por. List 56: Al P. Artemio Colom, w: L, s. 202, List 58: Al P. J. Blanch, w: L, s. 208.

[31] „Our Lord took entire possession of her heart. He showed her that her way must be that which He loved and walked: „that of loving and suffering. He taught her to suffer in silence and unburden her heart to Him alone. Our Lord made Juana understand that, because He loved her, He desired to make her like himself by nourishing her soul with suffering", w: *List okólny napisany po śmierci Świętej przez Matkę Angelikę od Najświętszego Sakramentu*, podaję za: *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 26.

Bożą względem niej jest cierpienie[32] oraz podejmowanie umartwienia[33], a okazywanie Chrystusowi miłości poprzez cierpienia, do których zaliczała również pokutę, wręcz ją fascynowało[34].

W motywacjach związanych z podejmowaniem ascezy przez Teresę z Lisieux i Teresę z Chile uderza charakterystyczny dla nich miłosny chrystocentryzm. Obydwie praktykowały ascezę z miłości ku Chrystusowi, a pierwszorzędnym dla nich motywem było sprawianie Jemu radości. Podejmowane wyrzeczenia stanowiły wyraz ich miłości do Chrystusa, potwierdzały oddanie się Jemu. Miłość ku Zbawicielowi uzdalniała je do ofiary, a jednocześnie nadawała jej sens. W ową miłość wpisane było pragnienie przyczynienia się do nawrócenia i zbawienia grzeszników, a także do zadośćuczynienia za grzechy własne i bliźnich. Obydwie święte łączy także dążenie do wspomagania kapłanów. Wydaje się jednak, że Teresa z Los Andes bardziej od Teresy z Lisieux podkreślała soteriologiczny i praktyczny wymiar pokuty, aczkolwiek także motywowała go miłością ku Chrystusowi. Świadczą o tym jej wypowiedzi mówiące o znaczeniu pokuty w naśladowaniu i upodobnieniu się do Chrystusa, o traktowaniu jej jako środka umożliwiającego panowanie duszy nad ciałem, a także mistyczna pewność woli Bożej, co do powołania do cierpienia i złożenia siebie Chrystusowi na żertwę ofiarną. Teresa z Chile więcej od Teresy z Lisieux odwoływała się w podejmowanych wyrzeczeniach do miłości bliźniego, co było wyrazem jej pełnego oddania siebie Chrystusowi[35].

---

[32] „Moim zobowiązaniem – powiedział mi – jest krzyż. […] Powiedział, że dla Niego będę zbawiać dusze", D 34. W sumie, chce On, abym cierpiała", D 46. Por. List 56: Al P. Artemio Colom, w: L, s. 202.

[33] „Pan prosił mnie, abym we wszystkim się umartwiała", D 41.

[34] „A dlaczego w głębi mojej duszy rodzi się ten pociąg do cierpienia? Dlatego, że kocham. Moja dusza pragnie krzyża, ponieważ na nim jest Jezus", D 47. Fascynowała także Teresę postawa jej ciotki, która zmarła w wieku 12 lat – z entuzjazmem opisała w swoim *Dzienniku* jej postawę pokutną: Czyniła pokutę wkładając do swoich butów kamienie, biczowała się aż do krwi, używając ciernistych gałęzi. Podczas ostatniej choroby, gdy doktor próbował usunąć błony z jej gardła, wzięła instrumenty i całowała je mówiąc: „Oto są przyrządy, które przeniosą mnie do nieba", D 7. Por. też słowa jej przełożonej, Matki Angeliki od Najświętszego Sakramentu: „This most pure soul found herself in her element in mortification and penance, and only obedience could moderate her zeal. She had […] a thirst for suffering and self-sacrifice for sinners, for priests and for making amends to the Divine Heart of Jesus for the innumerable offences He receives", w: *List okólny napisany po śmierci Świętej przez Matkę Angelikę od Najświętszego Sakramentu*, podaję za: *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*", dz. cyt., s. 49.

[35] „Los cilicios no dańaban su cuerpo pero sí le producían dolor, los usaba para dominar por completo su naturaleza que consideraba desordenada, para alcanzar la perfección y el desapego con la intención de llegar al desasimiento total de todo lo creado y entonces… darse por completo a Jesús", podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 82.

WEWNĘTRZNE PRZEŁAMYWANIE SIEBIE

Dla Teresy z Lisieux umartwieniem było to, co ją kosztowało[36]. Zdecydowanie preferowała przełamywanie swojej woli z miłości ku Bogu: *Kiedy mówię o umartwieniu, to nie należy rozumieć, że czyniłam pokutę. […] Umartwiałam się raczej tym, że przełamywałam swoją wolę*[37]. Owo przekraczanie siebie, zapieranie się ze względu na Chrystusa, stanowiło jej codzienność, a także przygotowanie do zaręczyn z Jezusem[38]. Przełamywała swoje uczucia, gdyż razem z nią były w klasztorze jej trzy siostry i kuzynka, a odnosiła się do nich tak, jak do pozostałych sióstr[39]. Kiedy zauważyła, że przywiązała się uczuciowo do matki przeoryszy, podjęła heroiczny wysiłek, aby się takiej postawie przeciwstawić[40]. Przezwyciężała siebie także wtedy, kiedy spotykała się z siostrami, a miała pragnienie pozostania na samotności, dbając jednocześnie o miły uśmiech czy dobre słowo[41]. Nie unikała sióstr, które sprawiały jej przykrość. O każdej z nich myślała pozytywnie, starając się spojrzeć nań z Bożą czułością, a pominąć jej wady[42]. Pokonywała swoją ciekawość, nie przyłączając się do rozmawiających sióstr nawet wtenczas, kiedy była wśród nich przeorysza[43]. Również rozmawiając z nowicjuszkami unikała stawiania pytań, które by służyły jedynie zaspokojeniu jej ciekawości[44]. W osobistych przeżyciach nie dbała też o takie zaspokojenie[45]. Nie

[36] „Przyznała mi się, jak wiele cierpiała w niektórych okolicznościach, gdy byłam starszą w refektarzu, a ona nie mogła mi otworzyć swej duszy, bo przez umartwienie nie prosiła o pozwolenie na to. […] Mówiła mi jeszcze, jaki gwałt musiała sobie zadawać, by omiatać z pajęczyn oficynę św. Aleksego sobie powierzoną (miała wielki wstręt do pająków), i opowiadała mi inne szczegóły, świadczące o jej wierności we wszystkim i jak wiele cierpiała, chociaż nikt się tego nie domyślał", w: *Ostatnie słowa*, 13 lipca, w: PM, s. 502.

[37] A 68v.

[38] „Umartwiałam się raczej tym, […] że powstrzymywałam się od opryskliwych odpowiedzi, że nie chwaliłam się drobnymi przysługami, że siedząc nie opierałam się plecami o krzesło, itd., itd…. I właśnie przez te nic nie znaczące rzeczy przygotowywałam się do zaręczyn z Jezusem".

[39] „Wcale nie po to wstąpiłam do Karmelu, aby żyć wspólnie z rodzonymi siostrami, lecz aby odpowiedzieć na wezwanie Jezusa. Ach, przeczuwałam, że dzielenie z nimi zakonnego życia może przynosić nieustanne cierpienie, jeśli się nie chce ulegać naturze", w: C 8v, por. tamże, przypis nr 102.

[40] „Powiedziałam też, w jaki sposób ja ciebie kocham, czego to nie musiałam się wyrzec na początku życia w zakonie, by nie przywiązać się do ciebie nieomal materialnie, tak jak pies przywiązuje się do swojego pana", w: C 21v. Por. C 1v.

[41] Także podczas rekreacji, por. *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 336-337.

[42] Por. *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 318-319.

[43] „Nigdy nie pytała o nowinki. Jeżeli widziała, że kilka sióstr stało zgromadzonych koło Matki Przeoryszy, która im udzielała jakiejś wiadomości, starała się bardzo, by koło nich nie przechodzić", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 343.

[44] „Staram się umartwiać podczas rozmów z nowicjuszkami; unikam wtedy stawiania pytań, które syciłyby jedynie moją ciekawość. Jeżeli siostra zaczyna coś interesującego, lecz nie kończy i przechodzi do czegoś, co mnie nudzi, to pilnuję się, by nie wracać do wcześniejszego wątku, gdyż sądzę, że nie można osiągnąć żadnego dobra, jeżeli szuka się w nim własnej satysfakcji", C 32v.

[45] Po pierwszym krwotoku nie zapaliła światła, ale czekała do rana, por. C 5r.

unikała przykrości doświadczanych ze strony sióstr[46], starała się wbrew sobie samej w niczym nie uniewinniać[47]. Chociaż odznaczała się wielką inteligencją i zdolnością do ciętych odpowiedzi, w oczach sióstr była odbierana jako ta, która niewiele mówi i jest osobą *bez wyrazu*[48]. Wiele ją kosztowało również pozwalanie siostrom, aby ją poprawiały i dawały jej rady[49]. Starała się być uległą we wszystkim oraz w ukryciu posługiwać siostrom, nawet w drobiazgach[50]. Chociaż nosiła w sobie wielkie pragnienie wiedzy, to jednak zrezygnowała z tego już przed wstąpieniem do Karmelu, ponieważ obawiała się, że takie pragnienie mogłoby przysłonić jej Chrystusa[51]. Dbała o to, aby nie wybiegać myślami w przyszłość bez koniecznej potrzeby[52], aby nie zajmować się czymkolwiek, co nie byłoby miłowaniem Chrystusa[53]. Dziedziną pokonywania siebie była także wierność różnym regułom i przepisom zakonnym. Były wśród nich i takie, które budziły w niej wstręt, ale wówczas zachowywała je z jeszcze większą wiernością, ćwicząc się w pokorze intelektualnej polegającej na ich podejmowaniu wbrew swojemu zdaniu[54]. Owo przekraczanie siebie z miłości ku Bogu osiągnęła w stopniu heroicznym[55]. Niczego nie szukała dla siebie, ale wszystko z miłością oddawała Chrystusowi[56].

Wewnętrzne przełamywanie siebie, które stanowiło rdzeń podejmowanej przez Juanitę praktyki ascezy, dotyczyło przede wszystkim dziedziny woli: *Po-*

---

[46] „W pralni pracowałam naprzeciw siostry, która, ilekroć unosiła chustki, chlapała mi na twarz brudną wodą. W pierwszym odruchu chciałam się odsunąć i się obetrzeć, by pokazać siostrze, że będę jej zobowiązana, jeżeli zacznie pracować spokojniej. Lecz pomyślałam natychmiast, że byłoby głupotą odrzucać skarby ofiarowane z taką hojnością. Nie dałam więc poznać wewnętrznego napięcia i, przeciwnie, dołożyłam starań, by schlapała mnie obficie", w: C 30v i C 31r.

[47] „Pilnowałam się bardzo, by się nie tłumaczyć, co wydawało mi się bardzo trudne, zwłaszcza z naszą Mistrzynią, przed którą nie chciałabym niczego ukrywać. Oto pierwsze moje zwycięstwo, niewielkie, choć ogromnie mnie kosztowało. – Rozbił się wazon stojący na oknie; Mistrzyni, sądząc, że spadł z mojej winy, pokazała na niego i powiedziała do mnie, bym na przyszłość bardziej uważała. Bez słowa ucałowałam ziemię i przyrzekłam, że odtąd postaram się o większy porządek. – Z powodu mojej niedoskonałości te małe akty kosztowały mnie sporo i musiałam podeprzeć się myślą, że sąd ostateczny wszystko wyjawi", w: A 74v.

[48] *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 337.

[49] „Znosiła z anielską cierpliwością i w duchu umartwienia przesadną troskliwość, jaką otaczała ją starsza siostra kołowa", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 345.

[50] Por. A 68v.

[51] Por. A 46v.

[52] „Nie zajmuje mych myśli to, co przyszłość kryje, by prosić Cię o jutro, nie potrafię tego…", w: *Moja pieśń dnia dzisiejszego, Poezje*, w: PM, s. 7.

[53] „Pragnęłam zawsze sprawiać przyjemność Panu Bogu. Gdybym starała się zbierać zasługi, teraz byłabym w rozpaczy", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 278.

[54] Por. *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 322-324; D. Wider, dz. cyt., s. 192.

[55] „Rozpoczęłam walkę przeciwko sobie samej w dziedzinie ducha przez zaparcie, przez ukryte ofiarki; znalazłam pokój i pokorę w tej walce ukrytej, gdzie natura nic nie ma dla siebie", w: *Ostatnie* słowa, 3 sierpnia, w: PM, s. 522-523.

[56] Por. tamże.

stanowiłam sobie bardziej niż kiedykolwiek uczcić moją Matkę ofiarami, zwłaszcza mojej woli […]. To jest dla mnie wielka ofiara[57]. Z jednej strony takiego zaparcia własnej woli domagał się od niej Chrystus[58], a z drugiej inspirowało ją do tego rodzaju ascezy pragnienie podejmowania wyrzeczeń ze względu na Niego, przy jednoczesnym, stosunkowo częstym zakazie praktykowania umartwień zewnętrznych: *na pokuty mi nie pozwalają ze względu na moje zdrowie*[59]. Owo składanie Bogu w ofierze swojej woli łączyło się z przyjmowaniem postawy pełnej dyspozycyjności wobec woli Bożej: *Nie proszę Ciebie o nic innego, tylko o to, by Twoja Boska wola wypełniła się we mnie. […] Zdaję się na Jego Boską wolę*[60]. Ofiara i wyrzeczenie dotyczyły również życia sakramentalnego i modlitewnego Teresy. Chodziło o akceptację różnego rodzaju duchowych oczyszczeń, które związane były z Bożą pedagogią względem niej. Święta nie tylko poddawała do końca swoją wolę Bożemu działaniu, ale sama prosiła Chrystusa, aby ją pozbawił wszelkich pociech, by inne osoby mogły doświadczyć w sakramentach i podczas modlitwy pokoju i radości[61]. Była przekonana, że powinna zapomnieć o otrzymywanych łaskach: *Muszę usiłować zapomnieć o łaskach, jakich Bóg mi udziela*[62]. Taki duchowy wysiłek miał jej pomóc w skupieniu całej uwagi na miłości Bożej, ukazywanej jej w krzyżu i w Eucharystii[63]. W powyższym znalazła potwierdzenie podczas sakramentu pokuty: *Byłam u spowiedzi. […] Powiedział, że muszę czynić wszystko, co możliwe, aby żyć bez pociech i satysfakcji na modlitwie*[64]. Z miłości ku Chrystusowi Teresa podejmowała też wysiłki, aby *nie myśleć o sobie ani nie mówić o sobie*[65]. Starała się również w pokorze przyjmować i znosić różnego rodzaju cierpienia i upokorzenia składając je w ofierze Chrystusowi[66]. Wiedziała, że On tego oczekuje od niej: *Dziś rano Jezus prosił*

---

[57] List 16: A la Madre Angélica Teresa, w: L, s. 136. „Żyjmy na krzyżu. Krzyż to zaparcie się naszej woli", List 40: A Elena Salas González, w: L, s. 174.

[58] „Teraz prosi mnie o całkowite zaparcie się mojej woli, gdyż mi mówi, że jeśli chcę być ukrzyżowana na Jego podobieństwo, konieczne jest pogardzić sobą całkowicie i żyć w każdym momencie wypełniając doskonale Jego Boską wolę, choćby to miało przynieść mi to ofiarę i poświęcenie", List 27: Al P. J. Blanch, w: L, s. 151.

[59] List 16: A la Madre Angélica Teresa, w: L, s., 136. „Jeśli zaś chodzi o umartwienia, nie, prawie nic nie robiłam, ponieważ nie miałam pozwolenia. Tylko umartwienie mojej woli", List 27: Al P. J. Blanch, w: L., s. 152.

[60] D 53. „Czułam się tak źle […]. Bolał mnie kręgosłup i głowa. […] Niech spełni się Twoja wola, nie moja!", D 38. Por. D 34.

[61] „To ja byłam tą, która prosiła Chrystusa, żeby pozbawił ją wszelkiej pociechy, by inne dusze, które kocham, doświadczyły w sakramentach i w modlitwie radości i pokoju", List 27: Al P.J. Blanch, w: L, s. 151n.

[62] D 57.

[63] Por. tamże.

[64] D 36.

[65] D 24.

[66] „Nigdy nie okazywać, że cierpię, chyba, że zapyta mnie o to nasza Matka. […] Zawsze uważać siebie za istotę godną pogardy, tak przez stworzenia, jak i przez Boga, i z radością przyj-

mnie, abym nie płakała z powodu odejścia ze szkoły, gdyż to jest Jego wola[67]. Także zgodnie z wolą Chrystusa przeciwstawiała się zniechęceniu[68] oraz własnej pożądliwości[69]. Powoływała się też na wolę Matki Najświętszej: *Powiedziała mi, abym unikała każdego słowa, które nie byłoby wypowiedziane na chwałę Boga; żebym zawsze w moich rozmowach dodawała coś o Bogu; żebym nie patrzyła na nikogo, jeśli to nie konieczne, a kiedy będę musiała to uczynić, bym nie ściągała na siebie uwagi, ale kontemplowała Boga w Jego stworzeniach; żebym myślała o tym, że Bóg zawsze na mnie patrzy. Żebym w sprawach smaku, zrezygnowała z tego, co lubię. Jeśli zaś muszę coś wziąć, to bym w tym nie szukała przyjemności, ale żebym to ofiarowała i dziękowała Bogu, by służyć mu lepiej. Jeśli chodzi o dotyk, umartwię go nie dotykając się bez konieczności, ani siebie, ani nikogo innego. Jednym słowem, mój duch ma być zanurzony w Bogu*[70]. Powyższe wpisywało się w jej starania, aby zupełnie oderwać się od siebie, zapomnieć o sobie, a w ten sposób dojść do chrześcijańskiej doskonałości[71]. W przełamywaniu siebie, aby naśladować w posłuszeństwie Chrystusa, Teresa wykorzystywała wszystkie możliwości: sumienne podejmowanie codziennych obowiązków, pilną naukę pomimo pojawiającego się zniechęcenia, wypełnianie regulaminu, unikanie narzekania[72]. Wszelką pokutę pragnęła praktykować dyskretnie: *Wszystko, co karmelitanka cierpi w swej duszy i w swym sercu pozostaje w milczeniu, i żadne stworzenie tego nie poznaje. Tylko Bóg sam to wie*[73], aby w taki właśnie sposób miłować Chrystusa i wypełniać Jego wolę. Życie zakonne dostarczało jej również wielu okazji do przyjmowania i znoszenia różnego rodzaju cierpień i upokorzeń[74] i składania się przez nie w ofierze Chrystusowi.

---

mować upokorzenia, zapomnienie od stworzeń i od Jezusa, i to bez popadania w zniechęcenie", (D 58). Por. D 28, 31, 36, 43, 44. List 34: Al P.J. Blanch, w: L, s. 160.

[67] D 41. „Dwie noce spędziłam bezsennie, a wczoraj krzyczałam z bólu; w nocy jednak postanowiłam nie płakać, ale ofiarować to Bogu i znosiłam ból przez całą noc bez narzekania. Kocham ten ząb, ponieważ sprawił mi cierpienie", tamże.

[68] „Wczoraj byłam zniechęcona, ale Nasz Pan pocieszył mnie mówiąc mi, że powinnam się zmusić, by opanować taki smutek i zniechęcenie, bo często będę musiała później panować nad sobą w obliczu trudności, by stać się świętą karmelitanką", List 52: A la Madre Angélica Teresa, w: L, s. 199.

[69] „Z ducha wiary i miłości pochodzi duch ofiary, który polega na nieustannym wyrzeczeniu się stworzeń, rzeczy materialnych i naszej własnej pożądliwości", D 57.

[70] List 68: Al P.J. Blanch, w: L, s. 230.

[71] Por. D 18. „To całkowite zaparcie się siebie oczarowuje mnie. Nie ma miejsca dla miłości własnej", List 58: Al P.J. Blanch, w: L, s. 208.

[72] Por. List 13: A Graciela Montes Larraín, w: L, s. 131.

[73] List 56: Al P. Artemio Colom, w: L, s. 203. „W dodatku cisną mnie buty. Nie narzekam i ofiaruję to Najśw. Dziewicy", D 36. Por. List 27: Al P. J. Blanch, w: L, s. 152, List 58: Al P.J. Blanch, w: L, s. 208.

[74] Szczególnie znaczące wydaje się być świadectwo współsiostry Świętej, Marii od Aniołów, która podkreśla pokorę Teresy w przyjmowaniu różnych upokorzeń: „La Hermana pedagoga María Luisa del Santísimo Sacramento fue un instrumento para llevarla al último grado de humildad. […]

Choć Teresa z Los Andes prawie nie wspomina o tym w swoich pismach[75], ona również starała się w pokorze i nie skarżąc się nikomu przyjmować surowe traktowanie i niesłuszne uwagi ze strony siostry Marii Luizy od Najświętszego Sakramentu. W swym zachowaniu była także naturalna i starała się zawsze ukrywać łaski, którymi obdarzał ją Pan[76], gdy zaś popełniała błędy wyznawała je ze szczerością i prosiła o przebaczenie[77]. Święta starała się również z przykładną cierpliwością znosić różne, trapiące ją niemal całe życie dolegliwości i choroby. Jej cierpliwość i duch umartwienia szczególnie ujawniły się podczas jej ostatniej choroby, którą, mimo że była bardzo bolesna, znosiła z budującą dla otaczających ją sióstr cierpliwością[78].

W przełamywaniu swojej woli ze względu na Chrystusa uderza w życiu obydwóch świętych postawa maksymalistyczna: każda z nich wykorzystywała wszelkie okazje, obydwie były przekonane, że praktycznie nie ma rzeczywistości, którą nie można by było przeżywać w miłosnym ofiarowaniu siebie Chrystusowi. Można postawić tezę, że one nie tyle podejmowały wewnętrzne przełamywanie siebie, ile ono stanowiło w nich trwałą postawę ducha, swoisty stan wewnętrzne-

---

La Hermana María de los Angeles referirá: „Noté que la hermana pedagoga era áspera con ella, pero siempre vi a Sor Teresa sumisa e respectuosa. […] La Hermana Teresa tuvo que sufrir mucho en el noviciado. […] Las palabras de la priora a la pedagoga, después de la muerte de Teresa, expresarán claramente lo que fue: „Harto que la hizo sufrir Ud. hermana". Podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 134n.

[75] Właściwie tylko w jednym ze swych listów święta wspomina o tym, jak pragnęła postępować z siostrą, która ją upokarzała: „Usiłuję zdobywać cnoty: być posłuszną aż do najmniejszej rzeczy i pełną miłości dla moich sióstr i przede wszystkim być pokorną. Dlatego usiłuję nie mówić ani w mojej obronie, ani przeciwko sobie samej, a tylko upokarzać się przed Naszą Mateczką. Usiłuję nie usprawiedliwiać się, nawet jeśli mnie ganią niesłusznie, jeśli jakaś siostra mnie upokarza, pobudza mnie do tego, by służyć jej i być bardziej uprzejmą dla niej. Zawsze chcę zapierać się siebie i wyrzekać się siebie we wszystkim, by w ten sposób bardziej zjednoczyć się z Bogiem", List 116: Al P. Artemio Colom, w: L, s. 321. Na ten temat por. też: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 135: „Sólo en una de sus cartas – Teresa de Jesús – hablará de las humillaciones, que serán muchas, pero se cuidará en no nombrar a nadie; lo contará en un pequeño párrafo al Padre Colom".

[76] Por. zwłaszcza świadectwo współsiostry Świętej, Matki Marii Teresy od Świętego Jana od Krzyża: „Era un alma humildísima que trataba de esconder las gracias que Dios le hacía, considerándose la última de las hermanas". Podaje za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 145.

[77] Por. *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 157, gdzie można przeczytać niepublikowane pismo św. Teresy z Los Andes, gdzie oskarża się ona ze swych niedoskonałości przed Matką Angeliką od Najświętszego Sakramentu i prosi ja o przebaczenie. Por. też *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 50n.

[78] „She must have been already very sick when Holy Week began. […] When the doctor asked her how long she had felt ill, she answered that it had been about a month. Sister Teresa hid this, because she was not satisfied with her mortification", w: *List okólny napisany po śmierci Świętej przez Matkę Angelikę od Najświętszego Sakramentu*, podaję za: *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 50n.

go wydania siebie umiłowanemu Bogu. Takie nastawienie było dla nich czymś normalnym na drodze prowadzącej do miłosnego zjednoczenia z Chrystusem. W wewnętrznym przełamywaniu siebie przez Teresy można jednak znaleźć pewne różnice. Otóż wydaje się, że Teresa z Lisieux była bardziej subtelna i delikatna, taki styl życia był dla niej czymś zwyczajnym sam w sobie. Z kolei analiza pism Teresy z Los Andes uprawnia do stwierdzenia, że święta wypracowywała w sobie takową postawę dlatego, ponieważ bardzo jej pragnęła ze względu na konkretne wskazania Chrystusa otrzymywane podczas mistycznych spotkań z Nim[79]. Wewnętrzne zapieranie się siebie ze względu na Niego podejmowała raczej zadaniowo, w przeciwieństwie do Teresy z Lisieux, u której wyrzeczenia były jakby naturalnym oddechem jej duszy. Nie zmienia to jednak faktu, że obydwie w wewnętrznym przełamywaniu siebie okazywały heroiczną miłość ku Chrystusowi.

ZEWNĘTRZNE UMARTWIENIA

Przełamywanie siebie przez Teresę z Lisieux obejmowało również podejmowanie umartwień cielesnych, które towarzyszyły jej stale, w przeróżnych okolicznościach. Zgodnie z ówczesną praktyką zakonną używała dyscypliny, nosiła włosiennicę, łańcuszki żelazne, podejmowała wspólnotowe posty, szczególnie surowe zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, aczkolwiek walkę duchową ceniła wyżej od pokuty cielesnej[80]. Podejmowane umartwienia cielesne praktykowała z pełnym zaangażowaniem[81], chociaż uważała, że są one niczym w porównaniu z miłością bliźniego[82]. Z powodu choroby nie zawsze mogła surowo pościć, chociaż cieszyła się, kiedy tylko było to możliwe[83]. Potrawy niesmaczne spożywała w łączności z Chrystusem, pocieszając się tym, że On na jej miejscu też by tak uczynił, potrafiła również ofiarować to, co jej smakowało[84]. W chorobie prosiła

[79] „Se mortificaba con humilaciones y renuncias internamente. Concilicios y comidas poco apetitosas externamente. Jesús le había enseńado con su propio ejemplo a renunciar a las glorias al aceptar la cruz. Juanita lo seguía y renunciaba a sí misma para asemejarse a El", podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 82.

[80] Por. Wider, dz. cyt., s. 190.

[81] Kiedy jej powiedziano, że siostry używając narzędzi pokutnych tak się poruszają, aby odczuwać możliwie najmniejszy ból, odpowiedziała: „Ach! Ja tak nie postępuję! Uważam, że szkoda trudu na robienie czegoś połowicznie. Używam dyscypliny po to, by czuć ból i chcę czuć go możliwie najdotkliwiej", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 355.

[82] „Twierdziła, że wszystkie pokuty cielesne, rzucone na szalę wagi, są niczym w porównaniu z miłością bliźniego", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 356.

[83] „Zeszłego roku dobry Bóg sprawił mi tę radość, że mogłam podjąć umartwienia wielkiego postu w całej ich surowości", C 4v.

[84] „Zachwyca mnie myśl, że gdyby Zbawiciel nasz siedział na moim miejscu przed potrawami mi podanymi, niezawodnie by je spożywał. Przyjąłby to, co by Mu podano…", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 335.

jedynie o to, co było konieczne, pomimo bardzo wyschniętych ust zrezygnowała z wypicia wody, dążąc do większej ofiary[85]. Starała się nie dochodzić swoich praw: nie szukała osoby, która zabrała jej ulubiony dzbanek czy lampkę[86]. Wyrzeczenia podejmowane przez Teresę były często niewielkie[87], ale dotkliwe i zawsze przeżywane w odniesieniu do Chrystusa: odkładanie przeczytania otrzymanego listu, aby lepiej przygotować się do przyjęcia Komunii Świętej w następnym dniu[88]; powstrzymanie się od spoglądania na zegar podczas modlitwy[89]; dbałość o to, aby swoim kaszlem nie przeszkadzać innym[90]; pragnienie, aby się nią podczas choroby zbytnio nie zajmowano[91]; siedzenie bez opierania się plecami, a kiedy podczas choroby jej nie pozwolono na to, przyjęcie tegoż jako umartwienie[92]; powstrzymywanie się od łez[93]; zamiar odmówienia sobie powąchania fiołków[94].

W zewnętrznych umartwieniach Juanita odznaczała się wielką, dziewczęcą pomysłowością: *Wymyśliłam inny sposób umartwiania się przed pójściem spać: staję na czubkach palców nóg, mocno się na nich opierając, co mnie dosyć boli; nie pomijam też żadnego, nawet małego czynu, dla Jezusa*[95]. Podejmowane przez nią czyny pokutne były różnorodne i niekonwencjonalne[96]. Co do jedzenia po-

---

[85] „Nie, jeszcze mój język nie dość suchy", w: *Ostatnie słowa*, 26 sierpnia, w: PM, s. 551.

[86] Por. A 74r i v.

[87] „Umartwienia moje polegały na przełamywaniu własnej woli przez ustawiczną gotowość do uległości, na powstrzymywaniu się od ostrych odpowiedzi, na spełnianiu małych usług w ukryciu, na siedzeniu bez opierania się plecami, itd.", A 68v.

[88] „Moja Matko, przeczytaj mi, proszę, list, który odebrałaś dla mnie. Odmówiłam sobie czytania go dzisiaj po południu, aby się przygotować do jutrzejszej Komunii Świętej", w: *Ostatnie słowa*, 18 sierpnia, w: PM, s. 539.

[89] „To prawda, że mi się spieszy, ale to mnie nie posunie naprzód, gdy będę wiedzieć, czy jest jeszcze pięć czy dziesięć minut", w: *Rady i wspomnienia*, w: PM, s. 344.

[90] „Wolę pozostać w naszej celi, aniżeli zejść do infirmerii, dlatego, że tutaj nie słychać, gdy kaszlę, i nie przeszkadzam nikomu", w: *Ostatnie słowa*, 21-26 maja, w: PM, s. 471.

[91] Tamże.

[92] „Jedyne małe umartwienie, jakie praktykowałam w świecie, polegające na nieopieraniu się plecami, kiedy siedziałam, zostało mi zabronione z powodu mojej skłonności do garbienia się. […] Te, na które mi pozwalano, polegały na umartwianiu miłości własnej, co przynosiło mi o wiele więcej pożytku niż umartwienia cielesne…", A 74v.

[93] Por. A 45r.

[94] Por. *Ostatnie słowa*, 13 września, w: PM, s. 558.

[95] D 30. „Układam się w niewygodnych pozycjach, kiedy nie jestem widziana. A w Wielki Piątek włożyłam od jednego do trzech kamyków w moje buty, co było dla mnie dość niewygodne", List 27: Al P. J. Blanch, w: L, s. 152, Por. List 13: A Graciela Montes Larraín, w: L, s. 132.

[96] „Jednego razu, gdy moc miłości mnie opanowała, wzięłam szpilkę i wygrawerowałam nią na mej piersi te litery: J M M = Jezus, moja miłość. [*J.A.M.= Jezus, amor mio*]. To mi zaszkodziło, bo mnie wyczerpało, ale nigdy nic nikomu o tym nie powiedziałam. Innym razem, pragnąć naśladować Małgorzatę Marię, zjadłam, to, co zwymiotowałam", List 87: Al P. Antonio Maria Falgueras, w: L, s. 264.

dejmowała zwyczajny post[97], ale także polegający na jedzeniu *ze wszystkiego po trochu*[98] bądź też na rezygnowaniu z rzeczy ulubionych czy wybieraniu tych, które nie były jej miłe[99]. Odznaczała się przy tym wytrwałością oraz męstwem pomimo złego samopoczucia: *Przez cały dzień odczuwałam słabość, ale ofiaruję to Jezusowi*[100]. Podejmowała również umartwienia ciała zgodne z ówczesną praktyką zakonną: *Noszę włosiennicę codziennie przez dwie godziny*[101]. Okres adwentu czy Wielkiego Postu był dla niej czasem szczególniejszych umartwień: *W tym czasie adwentu umartwiam się bardziej*[102]. Konsultowała je ze swoim spowiednikiem: *Powiedz mi, Ojcze, jakie powinny być moje przygotowania w czasie Wielkiego Postu. Bardzo pragnę umartwiać się. Czy pozwolisz mi założyć pas ze sznura z węzełkami? Dodawać piołun do jedzenia? Deskę na łóżko? Modlić się godzinę w nocy? Pościć w piątki? Zakładać na dłuższy czas włosiennicę?*[103] Bardzo czuwała nad tym, aby w podejmowanych czynach pokutnych nie wykroczyć przeciwko posłuszeństwu, co potwierdzają jej słowa z listu do spowiednika zamieszczone po przedstawieniu prośby o pozwolenie na praktykowanie większych umartwień: *Jednak to wszystko pragnę poddać Twojej woli, bo wiem, że to wola Boga*[104].

W podejmowaniu zewnętrznych umartwień i wyrzeczeń obydwie święte charakteryzowała wierność regułom i przepisom zakonnym oraz zwiększenie praktyk ascetycznych podczas adwentu i wielkiego postu, i to nie tylko w życiu zakonnym, ale już przed jego rozpoczęciem. Również przykładanie wagi do umartwień związanych z przyjmowaniem pokarmów oraz dbałość o zachowanie posłuszeństwa przełożonym w dziedzinie ascezy są im wspólne. Tak jak w przy-

---

[97] „Jestem chora. Nic nie mogę jeść. Poszczę. Jestem szczęśliwa. Jak dobry jest mój Jezus, który daje mi swój Krzyż. Jestem szczęśliwa. W ten sposób okazuję Mu moją miłość", D 36.

[98] D 41.

[99] „Nie jem nic słodkiego, chyba, żeby to miało zwrócić zbyt wiele uwagi. Umartwiam się też w innych rzeczach, których nie lubię", List 45: Al P. J. Blanch, w: L, s. 185.

[100] D 41.

[101] List 45: Al P. J. Blanch, w: L, s. 185. „Odczuwam pragnienie umartwienia mojego ciała, wzgardzenia nim przyjmując dyscyplinę, nie dając mu niczego, w czym ma upodobanie, wynagradzając za czas, kiedy dawałam mu przyjemności przeciwstawiając je mojej duszy", D 31. „Udzielił mi pozwolenia na używanie wiązanego sznura", D 36.

[102] List 45: Al P. J. Blanch, w: L, s. 185. „W Wielki Czwartek i Wielki Piątek nie piłam wody, ani nie jadłam słodyczy przez cały tydzień. Jednak teraz proszę o pozwolenie, by czynić coś więcej. Sądzę bowiem, że potrzebuję jakichś umartwień, takich, jak na przykład, noszenie włosiennicy, którą zamierzam kupić czy pozbawienie się odrobiny jedzenia, kiedy doświadczam zniechęcenia i niechęci", List 27: Al P. J. Blanch, w: L, s. 152.

[103] List 68: Al P. J. Blanch, w: L, s. 231.

[104] List 27: Al P. J. Blanch, w: L, s. 152. „Tymczasem proszę Cię o pozwolenie noszenia pasa zrobionego z gałęzi akacjowych, gdyż one mają kolce. Wkładałam także kamyki w buty, bo to mi nie szkodzi i mam pozwolenie, by to czynić. Nie proszę o pozwolenie, by umartwiać się w jedzeniu, bo mi tego zakazano. Jednak tak bardzo pragnę to czynić, że Nasz Pan policzy mi to", List 66: Al. P. Julián Cea, w: L, s. 226.

padku wewnętrznego przełamywania siebie, tak i w zewnętrznych umartwieniach Teresa z Lisieux wydaje się być bardziej delikatna, niejako *wprawiona* do ich podejmowania – są one dla niej oczywistością, którą można praktykować w każdych okolicznościach. Jej umartwienia posiadały bardziej charakter bierny. Natomiast Teresa z los Andes większy akcent przykładała do ascezy czynnej, czyli dobrowolnego nakładania na siebie jakiegoś *krzyża*.

W świetle powyższej prezentacji można stwierdzić, że asceza podejmowana zarówno przez Teresę z Lisieux, jak i Teresę z Los Andes, wpisuje się w pełni w ich karmelitańskie powołanie[105]. Nie ulega wątpliwości, że należy ją uważać za ascezę miłości[106], gdyż podejmowana była przez nie jedynie ze względu na Chrystusa, ale wszelkie pozostałe motywacje wypływały z miłości ku Chrystusowi i tę miłość potwierdzały oraz rozwijały. Chociaż niewątpliwie św. Teresa z Los Andes wyniosła nabożeństwo do św. Teresy z Lisieux z domu rodzinnego[107] i pozostawała pod wpływem lektury jej pism[108], niemniej jednak zachowała swoją duchową tożsamość, a praktyki ascetyczne podejmowała zgodnie ze swoim latynowskim temperamentem[109]. Obydwie święte wiele czerpiąc od św. Jana od Krzyża[110] praktykowały w sposób sobie właściwy ascezę wewnętrzną i zewnętrzną, pozytywną i negatywną, a także czynną i bierną, aczkolwiek różnie akcentowały poszczególne jej aspekty. Dla każdej z nich wewnętrzne przełamywanie siebie stanowiło priorytet we wszelkim podejmowanym wysiłku, aby na miłość Chrystusa odpowiedzieć pełną wzajemnością. Asceza tych karmelitanek stworzyła stosowne warunki do rozwoju w nich wielu cnót teologalnych i moralnych. Możemy u nich zauważyć m.in. stanowczość, maksymalizm, pobożność,

---

[105] „La mortificación iba acompañada de penitencias, renuncias, abnegatión y sacrificios para desterrar su voluntad y aceptar sólo la de Dios. Como teresiana comprendía que mientras más se regalaba al cuerpo, éste más necesidades creaba", podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 82.

[106] Por. D. Wider, dz. cyt., s. 194-195.

[107] „Die Beziehung zu der Heiligen aus Lisieux hat ihren Ursprung in der Familie. Schon die Mutter Teresas betet eine Novene zur Thérèse von Lisieux – sie ist zu dieser Zeit weder selig – noch heiliggesprochen – damit Teresa oder Juanita, wie sie damals noch heißt, von der Krankheit geheilt wird. Im Jahr 1915 bekommt Teresa ein Bild der kleinen Heiligen […]. Einige Zeit später empfiehlt ihr Mutter Rios bei einem Gespräch, die Werke der Karmelitin Thérèse von Lisieux zu lesen", w: A. Sagardoy w przedmowie do: Teresa de Los Andes, *In Liebe leiden. Tagebuch*, herausgegeben von A. Reiter und A. Sagardoy, Wien 1994, s. 21n.

[108] Por. przypis nr 16, w: D, s. 63.

[109] Zob. Jan Paweł II, *Największa jest miłość*, Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej 3 kwietnia 1987 r. w Santiago (Chile), w: *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. Cz. Gil, s. 138.

[110] Por. świadectwo brata św. Teresy z Los Andes, Luisa: „I learned from my mother that since Juanita's First Communion, and especially when she reached adolescence – from the of 14 on – she directed every action of her life toward the ideal of Carmel. Juanita read the lives of St. John of the Cross and Saint Teresa of Jesus and their writings as well", podaję za: *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 82n.

miłość bliźniego, przyjmowanie cierpień w duchu miłości, pokorę, prostotę, ufność i oddanie się Bogu. U Teresy z Lisieux szczególnie należy podkreślić ufność i zdanie się we wszystkim na Boga[111], z kolei u Teresy z Los Andes – pokorę[112].

SUMMARY

The Servant of God John Paul II beatified and canonized Juanita, or Teresa of Jesus 'of Los Andes' (Chile) and declared Therese of the Child Jesus Doctor of the Church. The two Carmelites lived almost concurrently and were called to eternity at a young age. They shared not only a Carmelite vocation but also a deep spiritual life. The latter defines the aim of the article: to show the place and character of ascesis in the spiritual experience of each of the two, and to bring out relevant similarities and differences. The results of the study are presented in three aspects: motivations of the ascetic effort, inner overcoming of oneself, and external practices of mortification. Both saints practiced ascesis only on account of Christ, and as demonstrated in the article, all their other motivations issued from their love for Christ, and confirmed and developed this love.

Key words

Christ, ascesis, love, Carmel, mortification, sacrifice, spiritual, experienc

---

[111] Por. Wider, dz. cyt., s. 187-189.
[112] *Wprowadzenie ogólne*, w: D, s. 43-45.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

WOJCIECH GRUPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa

Marianna Marchocka's *Mystical Autobiography* as a Problem and Gift for the Theologian

Choć tekst, o którym tu mowa, bynajmniej nie wyróżnia się walorami literackimi i nie jest dziełem w ścisłym sensie teologicznym, bez wątpienia zasługuje na miano wyjątkowego; i to nie tylko w skali piśmiennictwa dawnej Rzeczypospolitej. Specyficzna ranga autobiografii Marchockiej – świadectwa nader osobistego – nie znajduje jednak dotąd odzwierciedlenia w zakrojonych szerzej badaniach naukowych ani w zwykłej recepcji czytelniczej czy w historii kultury, choćby staropolskiej. Istnieje wiele powodów, dla których sytuacja ta powinna ulec zasadniczej zmianie; jeden z nich to fakt, że autorka tekstu jest bohaterką toczącego się od roku 2007 procesu beatyfikacyjnego. Przede wszystkim wszakże unikatowa *Autobiografia mistyczna* Marianny Marchockiej pozwala w wyrazisty sposób stawiać zagadnienie transcendencji w egzystencjalnych doświadczeniach człowieka i zarazem pytanie o adekwatność ich racjonalnego opisu; kwestie więc podstawowe zarówno w perspektywie nauk humanistycznych, jak i poza nią.

Tytułem wstępu skrótowo przypomnieć wypada, że najsłynniejsza z polskich karmelitanek bosych (w zakonie Teresa od Jezusa; przeorysza konwentów w Krakowie, Lwowie i Warszawie) do klasztoru miała odwagę pójść wbrew woli ojca, a swoje *confessiones* spisywała pod koniec życia, począwszy od roku 1647. Czyniła to nie dobrowolnie, ale na polecenie swojego, nieznanego nam ze świeckiego nazwiska, spowiednika – Ignacego od świętego Jana Ewangelisty. Tenże, na gorącą prośbę penitentki, najprawdopodobniej jej manuskrypt spalił, trzeźwo sporządziwszy jednak odpis, który stał się podstawą kilku współczesnych kopii. Zapewne żyły one w zamkniętym obiegu czytelniczym karmelitańskich klasztorów, niemniej nie trafiały pod drukarskie prasy. I choć Teresa Warszawska zmarła w opinii świętości, a czcił ją między innymi król Jan Kazimierz, zaś jeszcze za życia listy słali do niej (i o niej) trzej generałowie włoskiej kongregacji Karmelu,

nawet spisana przez spowiednika Ignacego biografia mistyczki ukazała się drukiem w połowie następnego, XVIII stulecia; i to może nie bez protekcji ówczesnego arcybiskupa lwowskiego (jego siostra wyszła za mąż za jednego z Marchockich)[1].

Nieporównywalnie ważniejsze od tego tekstu wyznania samej Marianny miały dużo mniej szczęścia. We wspomnianej biografii Ignacy zamieścił ich fragmenty, ale te w paru już dwudziestowiecznych redakcjach jego dziełka bezceremonialnie, chociaż w dobrej wierze, poddawano przeróżnym kompozycyjno-stylistycznym „upiększeniom"[2]. Odkrycie autobiografii Marchockiej dla świata nauki i jej wydanie krytyczne to rok dopiero 1939 i niekwestionowana, pionierska zasługa Karola Górskiego. Po siedemdziesięciu latach ukazał się reprint tego wydania – zdarzenie nie tylko jubileuszowe, lecz i spełnienie oczywistej potrzeby, skoro niemal cały nakład pierwodruku przepadł z początkiem wojny[3]. Wreszcie w roku 2010, w oparciu o nieco starszy przekaz źródła, Czesław Gil opublikował nową edycję, poszerzoną o odmianki poszczególnych kopii. Wcześniej ten sam badacz w istotnym stopniu wzbogacił literaturę przedmiotową pracami biograficznymi o polskiej Teresie od Jezusa[4]. Osobnymi studiami o jej *Autobiografii mistycznej* pozostają książki Jerzego Wiesława Gogoli i autora niniejszego artykułu[5].

Na sygnały teoretycznego porządkowania religijnie intymnych doświadczeń Marchockiej natrafić można już w samym jej tekście, ale z punktu widzenia teologii wszystkie te odautorskie klasyfikacje mają charakter zaledwie wstępny. Dłuższe i krótsze fragmenty o rozmaitych *sposobach* modlitwy[6], *skutkach* modlitwy[7], *sposobach* opuszczenia[8], *sposobach* bojaźni[9], *sposobach* oświecenia[10]

---

[1] Zob. K. Górski, *Wstęp*, do: *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603-1652*, wyd. tenże, Poznań 1939, s. 24. (Dalej zamiast kompletnego tytułu – skrót „*AM*".)

[2] Por. C. Gil, *Wstęp*, do: Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. tenże, Kraków 2010, s. 26.

[3] Nadmieniony reprint – z inicjatywy i z posłowiem Feliksa Lenorta – wydrukowano podobnie jak edycję pierwszą w Poznaniu.

[4] C. Gil, *Ku Chrystusowej pełni. Matka Teresa Marchocka, karmelitanka bosa, 1603-1652*, Kraków 1993; *Matka Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), karmelitanka bosa, 1603-1652*, „Karmelitańskie Studia i Materiały Historyczne", 2006, 1, s. 13-111.

[5] J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o 'Autobiografii mistycznej' Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005 – stąd też pochodzą przedstawione tu spostrzeżenia analityczne, na użytek artykułu ujęte jednak w inną, nową ramę interpretacyjną. Ponieważ sformułowano je na podstawie edycji Górskiego (wciąż wartościowej), zachowuje się w tym miejscu jej numerację stronic.

[6] Zob. *AM*, s. 68-69, 142-151, 170-173, 188-191.

[7] Zob. *AM*, s. 191-192.

[8] Zob. *AM*, s. 128-137.

[9] Zob. *AM*, s. 142-151.

[10] Zob. *AM*, s. 182-186.

czy *skutkach* oświecenia[11] okazują się przecież nie tyle systematycznymi analizami przejawów mistyki, ile próbą możliwie wiernej, autobiograficznej ich rekonstrukcji – na stosunkowo niewysokim poziomie abstrakcji. Sens nieteologiczności takiej rekonstrukcji najdobitniej chyba wyrażony został w prostym, zdawkowym zwierzeniu Marianny: *nie dbam o pojmowanie sposobów i zrozumiewanie ich […], tylko, żeby czynił [Pan] wolnością swoją Boską ze mną wolą swoję*[12]. Koniec końców własne życie wewnętrzne karmelitańska narratorka racjonalizuje zatem *ex post* w sposób wyłącznie taki, jaki przybliżać ją ma do upragnionego ponad wszystko zbawienia.

Dlatego oczywistością jest, że komentować doznania mistyczne Warszawskiej Teresy trzeba nie w oparciu o samą autobiografię, lecz i szerszą perspektywę tradycji teologicznej. Ponieważ wyrastającej z tej tradycji analizy doświadczeń Marchockiej podjął się już Gogola, drobiazgowe referowanie jego ustaleń byłoby tutaj zbyteczne; przy najważniejszych z nich[13] zatrzymamy się jednak w kontekście przedkładanych refleksji własnych. Oscylować one będą pomiędzy respektem dla osiągnięć teologicznej racjonalności a przekonaniem o specyfice tekstu mistycznego dokumentującego głęboko indywidualne doświadczenie religijne.

I tak przypomnieć wypada, że jako jeden z najistotniejszych punktów teoretycznego odniesienia Gogola przyjął znany, klasyczny w teologii paradygmat trzech okresów życia duchowego[14]. Niekiedy wywodzony wprost z *Biblii*[15] paradygmat ten od trzeciego stulecia wypracowywało wielu wybitnych myślicieli zarówno wschodniego, jak zachodniego chrześcijaństwa – między innymi Orygenes, Ewagriusz z Pontu, Dydym Ślepy, święci Grzegorz z Nyssy, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn, Bonawentura i Tomasz z Akwinu[16], wreszcie Teresa z Avila[17] oraz Jan od Krzyża[18]. Niezależnie od wszelkich różnic sformułowane przez nich teorie wewnętrznego rozwoju najczęściej uwzględniały właśnie trzy zasadnicze etapy, pod wpływem Pseudo-Dionizego[19] określane na ogół jako oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

---

[11] Zob. *AM*, s. 179.

[12] Zob. *AM*, s. 170.

[13] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*..., s. 118-172.

[14] Zob. tamże, s. 18.

[15] Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. z j. franc. siostra Teresa (franciszkanka), t. 1, Poznań 1960, s. 232-234.

[16] Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. z j. franc. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 169-170; R. Garrigou-Lagrange, tamże, s. 236-242.

[17] Zob. św. Teresa od Jezusa, np. *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, tłum. z j. hiszp. bp H.P. Kossowski, t. 2, Kraków 1987, s. 219-446.

[18] Zob. św. Jan od Krzyża, np. *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, tłum. z j. hiszp. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 717-807.

[19] Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*…, s. 169.

Ujmując rzecz w wielkim skrócie, powiedzieć można, że pierwszy z owych procesów sprowadzałby się do konsekwentnej, oczyszczającej walki z pospolitymi grzechami, które człowiekowi zagrażają naturalnie ze strony „świata" i „ciała"[20]. Z kolei w fazie oświecającej, kiedy cnoty górowałyby nad przywarami, wierny doznawałby łask już nadzwyczajnych, w tym prawie substancjalnego, czyli niemal upodabniającego poznania Boga[21]. Do jednoczącego z Nim spotkania dochodziłoby zaś w stadium ostatnim; stadium charyzmatycznej egzystencji w Duchu Świętym, w której ludzka wolność paradoksalnie realizowałaby się w woli Bożej[22].

Pierwszy, zdecydowanie ascetyczny stopień oczyszczenia w życiu religijnym Marchockiej, Gogola potraktował z założenia pobieżnie[23], koncentrując się na kardynalnym temacie jej wyznań – autobiografii bądź co bądź mistycznej. Karmelitański uczony zajął się zatem głównie etapem oświecenia, a ściślej kluczowym nań doświadczeniem kontemplacji wlanej[24], stanowiącym rodzaj inicjalnego progu mistyki Teresy Warszawskiej[25]. Tutaj podkreślić warto, że przełomowe znaczenie tego doświadczenia silnie akcentowali Teresa z Avila i Jan od Krzyża[26]. W domniemanym porządku mistycznego rozwoju jednostki kontemplacja taka byłaby bowiem pierwszym aktem nadzwyczajnej łaski Boga; aktem więc w człowieka rzeczywiście „wlanym", przyrównywanym niekiedy do prostego miłosnego spojrzenia ku Stwórcy[27].

Sygnalizując specyfikę kontemplacji, obok żarliwej *atención amorosa* Jana od Krzyża[28] przywołać też dobrze metafory teologiczne tradycji dużo starszej, na przykład *modlitwę serca* czy *modlitwę milczenia*[29]. Z *Mojżeszem […] prowadzo-*

---

[20] Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*…, t. 1, s. 271-472; L. Bouyer, *Wprowadzenie*…, s. 171-180. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus [M.E. Grialou], *Chcę widzieć Boga*, tłum. z j. franc. W. Ryszka, Kraków 1998, s. 170-360.

[21] Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*…, t. 2, 5-349; L. Bouyer, *Wprowadzenie*…, s. 181-190. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć*..., s. 363-596.

[22] Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*…, t. 2, s. 354-546; L. Bouyer, *Wprowadzenie*…, s. 190-196, 208-210. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, tłum. z j. franc. O. Nowakowska, Kraków 1984, s. 14-701.

[23] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 70-75.

[24]Zob. tamże, s. 120-123.

[25] Zob. tamże, s. 118.

[26] Por. A. Poulain, *Łaski modlitwy*, tłum. z j. franc. J. Rostworowski, Poznań 1967, s. 89; Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć*…, s. 520.

[27] Zob. T. Merton, *O kontemplacji dla wszystkich*, tłum. z j. ang. S. Bista, w: *Szukanie Boga*, tłum. zbior, Kraków 1988, s. 300; A. Poulain, *Łaski*…, s. 88. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*…, t. 2, s. 308-316.

[28] W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tłum. z j. szwedz. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1997, s. 15. Por. M. Zawada, *Medytacja karmelitańska*, Kraków 1997, s. 16-18; V. Sion, *Modlitwa ze świętą Teresą od Dzieciątka Jezus*, tłum. z j. franc. A. Żelechowska, Kraków 1998, s. 43.

[29] Zob. O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska. Treść i struktura aktu*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, red. tenże, t. 1, Poznań-Warszawa 1972, s. 126; T. Merton, *Modlitwa*

nym […] w ciemnościach kojarzył natomiast kontemplatyków święty Bonawentura[30]. Trudną do uchwycenia istotę kontemplacji – nie tylko Marchockiej – może najlepiej oddawałaby w tym miejscu frapująca sentencja Teresy Wielkiej: *wytrwać w wierze, nic nie widząc, o niczym nie myśląc*[31]. Sentencja niniejsza jednoznacznie konstatuje przecież esencjonalną niezmysłowość i aracjonalność doznania kontemplacyjnego; harmonizując *notabene* ze sformułowaną już przez nas myślą o nieteologiczności tekstu Teresy Warszawskiej i z myślą o jego swoistej nieobrazowości, która padnie poniżej.

Nawiązując znów ściślej do wywodów Gogoli: w trzecim stadium ascetyczno-mistycznej progresji Marianny w ślad za teologiczną tradycją wyszczególnił on najpierw fazę zjednoczenia niedoskonałego[32], którego głównym przejawem byłaby Terezjańska *oración quietud*[33], czyli „modlitwa odpocznienia". Osobliwa pasywność rozumu i wyobraźni mistyka, jaką sugerowano w przypadku kontemplacji wlanej[34], wzmagałaby się tu jeszcze bardziej, co wiązałoby się z tym intensywniejszą aktywnością samego Boga. Opisując owo wewnętrzne odpocznienie człowieka[35], związane właśnie z przejmowaniem inicjatywy przez Najwyższego, święta z Ávila w wielu swoich tekstach[36] mówiła wręcz o *śnie władz*[37] ludzkiej natury.

Kolejnymi kategoriami tradycyjnej teologii mistycznej, za pomocą których karmelitański badacz analizuje wyznania Marchockiej, okazują się trzy stopnie zjednoczenia zwanego dla odmiany doskonałym: etap prosty[38], ekstatyczny[39] i finalne małżeństwo duchowe (inaczej – zjednoczenie przemieniające)[40]. Otóż pominąwszy czysto teologiczne spostrzeżenia Gogoli, nie od rzeczy byłoby przy okazji podnieść pewien stylistyczny aspekt ujęć tych faz *unio mystica* Marianny

---

kontemplacyjna, tłum. z j. ang. M. Dybowski, Poznań 1988, s. 25. Por. H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. z j. niem. Z. Włodkowa, Kraków 1965, s. 19.

[30] T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, tłum. z j. ang. P. Parlej, w: *Szukanie Boga*, s. 84.

[31] Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Twa miłość wzrastała wraz ze mną*, tłum. z j. franc. K. Krzyżanowska, Poznań 1996, s. 54-55.

[32] Zob. J.W. Gogola. *Życie mistyczne*…, s. 126-131.

[33] O. Filek, *Modlitwa odpocznienia. (Natura i znaczenie zjawiska.)*, w: *Mater spiritualium. Studia nad doktryną świętej Teresy od Jezusa*, red. O. Filek, Kraków 1974, s. 187.

[34] Por. A. Poulain, *Łaski*…, s. 88.

[35] Zob. O. Filek, *Modlitwa odpocznienia*…, s. 199-201.

[36] Zob. tamże, s. 184.

[37] Tamże, s. 199; zob. to samo, s. 204-204. Por. H. Masson, *Kwietyzm*, hasło w: *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. z franc. B. Sęk, Katowice 1993, s. 185-187; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa i J. Bieda, Poznań 1989, s. 342-345.

[38] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 131-145.

[39] Zob. tamże, s. 141-145, 162-167. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*…, t. 2, s. 517-525.

[40] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 145. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką*…, s. 540-631; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*…, t. 2, s. 526-547.

z Bogiem. Czytając o ich religijnie intymnych zjednoczeniach, nie sposób mianowicie nie zapytać o znamienną dla pism mistyków warstwę paraerotycznej frazeologii oblubieńczej, wywodzącej się naturalnie z biblijnej Pieśni nad pieśniami[41]. Przypomnieć wszak trzeba, że w odniesieniu do ostatnich stopni modlitwy sama Teresa Wielka używała hiszpańskiego czasownika *tratar*, który odpowiada polskim „obcować" i „oddawać się" w sensie zdecydowanie erotycznym[42].

Fakt ten nie wydaje się niczym szokującym, jeśli zważyć, że każdy *homo religiosus* pozostaje istotą seksualną, co na swój sposób przejawiać się musi w komplementarnym przecież doznaniu mistycznym[43]. Motyw *świętego erosa*[44], czyli religijnie wysublimowanej seksualności, bez trudu odnaleźć więc da się już w starochrześcijańskich tekstach Orygenesa, Grzegorza z Nyssy czy Pseudo-Dionizego[45], a także w przekazach średniowiecznych, spośród których żarliwością emocji wyróżniają się świadectwa kobiet; chociażby Mechtyldy z Magdeburga i Hadewijch z Anvers[46]. Wprawdzie w przeciwieństwie do nich Marchocka nie pisze na przykład, że dosłownie *pochwycona przez […] szalone […] pożądanie […] zadośćuczyniła* swemu Boskiemu *Umiłowanemu* i ostatecznie *została zaspokojona*[47] – jednak i w jej autobiografii dopatrywać się wolno śladów podobnej w gruncie rzeczy ekscytacji paraerotycznej. *Święty eros* Marianny w jakiejś mierze generowałby bowiem osobliwie afektywny ton najbardziej mistycznych fragmentów tekstu rozpatrywanych przez Gogolę w kategorii wspomnianych zjednoczeń; ton raz po raz pobrzmiewający na poziomie leksyki[48].

Opis etapu zjednoczeń karmelitański teolog uzupełnił wreszcie rozważaniami o stanach określanych oczyszczeniami biernymi[49]. Stwierdzić tu można, że byłyby one specjalnymi próbami, którym Stwórca poddaje mistyków[50] po to,

---

[41] Por. J. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 225-228.

[42] Zob. M. Zawada, *Medytacja*…, s. 16.

[43] Por. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, tłum. z j. niem. M. Ruta, Kraków 1998, s. 73.

[44] Tamże, s. 71.

[45] Zob. tamże, s. 17-27.

[46] Zob. tamże, s. 59-67.

[47] Tamże, s. 64.

[48] Np.: *stawił się* (*AM* 172), *ozwał się* (*AM* 130, 149), *podawał się* (*AM* 190), *trzymał* (*AM* 133, 143, 149, 179, 191), *uspokoił* (*AM* 173), *czuły* (*AM* 95, 112, 171, 174, 190); *ciągnienie* (*AM* 137), *oziębłość* (*AM* 138), *tęskność* (*AM* 73, 129), *nieczucie* (*AM* 191), *smak* (*AM* 71), *niegorącość* (*AM* 128), *pragnęła* (*AM* 102), *przyjmowała* (*AM* 189), *trzymała się* (*AM* 189) *podała się* (*AM* 163), *oddała się* (*AM* 163), *obnażenie* (*AM* 132), *nie obnażona* (*AM* 172) *obnażona* (*AM* 163), *poruszenie* (*AM* 173-174), *drżenie* (*AM* 173), *miłość* (*AM* 171), *uspokojenie* (*AM* 172), *wnurzona* (*AM* 135), *napełniona* (*AM* 171)… Więcej o słownictwie Teresy Warszawskiej – zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*..., s. 86-90 i 133-138 (przypisy).

[49] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 146-161. Por. tamże, s. 162-166.

[50] Zob. tamże, s. 146.

ażeby, jak naucza Jan od Krzyża, mogli stać się *dioses por participación*[51], zatem swego rodzaju „bogami za sprawą uczestnictwa" – w samym Bogu. Zanim takiej partycypacji dostąpią, koniecznie muszą zmierzyć się z całą prawdą o sobie i o Wszechmogącym; prawdą dla ułomnych istot ludzkich nadzwyczaj bolesną czy nawet druzgocącą. W przypadku tekstu Marchockiej jednym z ważkich jej elementów wydaje się znamionująca mniszkę dogłębna świadomość grzechu, której problem Gogola potraktował wszakże raczej marginalnie, skupiając się na własnych priorytetach badawczych[52]. Potrzeba zasygnalizowania tego problemu jest pilna, bo w części literatury przedmiotu przewijają się sugestie, jakoby owa – ponoć nienaturalnie wyostrzona – świadomość grzechu należeć miała do głównych wątków *Autobiografii mistycznej*[53]. Według nas zapatrywania takie najlepiej zweryfikować w kontekście charakterystycznego dla zakonnicy doświadczenia *bojaźni*, który to termin w samych fragmentach dotyczących oczyszczeń biernych użyty został aż kilkadziesiąt razy[54].

W związku z tym wyeksponować należy po pierwsze pierwiastek teologicznej świadomości Marianny, że jej bojaźń ma niejako rozmaite odcienie *i dobrze duszy, kiedy je w sobie pozna*[55]. Dostępując gorzkich wtajemniczeń w *wielką słabość swoję*[56], karmelitanka doznaje na przykład przeszywającego *strachu z odrzucenia sprawiedliwości*[57] oraz obaw *o naruszenie łaski*[58]. W odczuciu Marchockiej bojaźń taka wiąże się nadto z *zacnością i godnością Boga*, bo gdy *dusza patrzy na tę wielkość i godność*, własną *podłość i niegodność widzi*[59] przecież tym wyraźniej. Ujmując rzecz w klasycznych kategoriach religioznawczych, wolno przeto powiedzieć, że grzesznej bohaterce wyznań dane było wówczas doświadczać wymiarów Boskiego *sanctum* i *augustum*[60]; co wcale nie musiało za sobą pociągać wstrząsającego przeżycia *tremendum*[61], którego treścią pozostawałby jakiś nieprzejednany *Christus-Judex* o *wzroku rysia*[62].

---

[51] W. Stinissen, *Noc jest*…, s. 21.

[52] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 18-19.

[53] Zob. np. H. Popławska, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 110, 119-120; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 379-380.

[54] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 158.

[55] *AM*, s. 131.

[56] *AM*, s. 129.

[57] *AM*, s. 131.

[58] Jw.

[59] *AM*, s. 150.

[60] Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu Bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. z j. niem. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 85-92.

[61] Zob. tamże, s. 41-60.

[62] J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII wieku*, tłum. z j. franc. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 573. Zob. tamże, s. 573-599.

W przywoływanych przypadkach przejmujące poczucie doskonałości Stwórcy wzmagało w mniszce raczej poczucie jej naturalnej *niedoskonałości*[63], ostatecznie zaś bojaźliwą czujność wobec dziedziczonej po biblijnych prarodzicach niechlubnej sukcesji grzechu pierworodnego[64]. Jako chrześcijanka Marianna nie mogła więc, czy też nie powinna, nigdy zapominać, że egzystuje w stanie śmiertelnego zagrożenia ze strony swej miłości własnej; dokładnie tej *philautia*[65], która ongiś zwiodła Adama i Ewę. Stąd już sama dogłębna intuicja owej (jak czytamy w trydenckich kanonach) *concupiscientia*[66], czyli przyrodzonej „pożądliwości" zła, raz po raz napawała Warszawską Teresę rodzajem smutnego lęku. Dopóki jednak tego typu bojaźń korespondowała z żarliwą wiarą w moc Odkupiciela, dopóty na religijną osobowość zakonnicy oddziaływała w istocie konstruktywnie i inspirująco. Skłaniała przecież Marchocką do jeszcze bardziej zdeterminowanego doskonalenia się, a przede wszystkim do jak najobfitszego korzystania ze zbawczych łask[67].

Taka *krzyżująca świadomość grzechu*[68], choć ostatecznie przyczyniałaby się do wewnętrznego zmartwychwstania[69], nierzadko wpływała na karmelitankę w sposób wyjątkowo dezintegrujący. Zdarzało się to w ekstremalnych sytuacjach *nocy mistycznej*[70], kiedy Bóg oczyszczałby wiarę człowieka z elementów niedoskonałej motywacji i percepcji, nareszcie udzielając się mu bezpośrednio, czyli jako coś całkowicie nieuchwytnego – swoista wszechogarniająca ciemność. Dlatego właśnie owe nadzwyczajne – tyle, że najzupełniej niewymierne – przybliżania się Stwórcy Marianna myliła czasem paradoksalnie z Jego absencjami[71]. Narratorka *Autobiografii mistycznej* ukazuje je w planie własnych doświadczeń *modlitwy bez Boga*[72], używając przy tym szokujących wyrażeń: *jakoby* […] *zginął i nie było Go dla mnie*[73]; *jako* […] *na zawsze bez Niego*[74]; *jako zgubiona od Boga*[75].

Nic dziwnego, że takie doznania (nieobce zresztą i mistykom niekarmelitańskim[76]) doprowadzają mniszkę do stanu pokrewnego rozpaczy; destabilizują bo-

---

[63] *AM*, s. 129.

[64] Zob. *Breviarium fidei*…, s. 201.

[65] C. Schönborn, A. Gorres i R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, tłum. z j. niem. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 66.

[66] Tamże, s. 77.

[67] Por. *Breviarium fidei*…, s. 201; C. Schönborn, A. Gorres i R. Spaemann, *Grzech pierworodny*…, s. 32, 77.

[68] W. Stinissen, *Noc jest*…, s. 17.

[69] Zob. tamże, s. 21.

[70] Zob. tamże, s. 17-24.

[71] Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, s. 491; W. Stinissen, *Noc jest*…, s. 18.

[72] *AM*, s. 102.

[73] *AM*, s. 111.

[74] Jw.

[75] *AM*, s. 131.

[76] Zob. W. Ciak, *Rozwój modlitwy według świętej Teresy od Jezusa i świętego Jana od Krzyża*, Poznań 1993, s. 46-47.

wiem harmonijną dychotomię grzechu i łaski, którą sygnalizowaliśmy odnośnie bojaźni opisywanej powyżej. Subiektywne poczucie Boskiej absencji stymulowałoby zatem bojaźń o radykalnie odmiennym charakterze; co sama Marchocka potwierdza dramatycznymi wyznaniami: *Ogarnęły mię boleści śmierci, ulgnęłam w błocie, w którym dna nie masz*[77]; *odwrócenie Pana i zakrycie dobroci Jego […]. Zna [dusza] przewinienie, a o łasce nie wie*[78]; *myśl tak niezbyta, jeślim ja też nie jest z liczby przeznaczonych […] na potępienie*[79]. Owa druga, inna bojaźń była więc rodzajem krańcowego *desperowania*[80]. Opanowywało ono lwowską przeoryszę właśnie wówczas, gdy odnosiła to arcydojmujące (choć zdaniem teologów złudne) wrażenie, że jedyny, by tak rzec, Zbawiciel świata i Marianny *jakoby […] zginął*, pozostawiając wielką grzesznicę z jej nieodkupionymi grzechami[81].

Teologiczny paradygmat trzech okresów życia wewnętrznego – konfrontowany z substancją wszystkich tych doświadczeń Marchockiej – naszkicowano tu nader pobieżnie; w wystarczającej jednak mierze, aby uchwycić wymiar jego dyskursywnej systemowości. Niezależnie od wariantywnego zniuansowania, jakie wypracowała wielowiekowa tradycja, paradygmat ów pozostaje przecież logiczną i zhierarchizowaną całością; dzięki czemu najbardziej osobiste, niezmier-

---

[77] *AM*, s. 131.

[78] *AM*, s. 148.

[79] *AM*, s. 149; zob. s. 132.

[80] *AM*, s. 131.

[81] Z dbałości o adekwatne proporcje interpretacji wypada wszelako podkreślić, że mistyczne noce Marchockiej nie były pozbawione przełomowych chwil Boskich powrotów (zob. *AM*, np. s. 102). W przewijającej się w tle tego wywodu kwestii właściwego karmelitance poczucia winy czy ewentualnych elementów neurozy potępienia najlepiej nawiązać do otwierającej *Autobiografię mistyczną – „Prze[d]mowy"*. Otóż objawiający się grzesznej mistyczce Jezus nie tylko uwydatnia tam absolutnie decydującą w jej życiu rolę łaski (zob. *AM*, s. 35; por. s. 170), ale nadto wyraźnie przyznaje: *nigdy nie miałaś wolej odstąpić i opuścić mię* (*AM*, s. 31). *Á propos* należałoby tu również naświetlić posiadające odrębną wagę zagadnienie skrupulanctwa. Wydaje się, że wolno je hipotetycznie uznać za paranerwicową deformację znamiennego dla Marianny dążenia do doskonałości, o którym wspomnieliśmy w związku z ową pierwszą bojaźnią bohaterki wyznań (por. P. Ionata, *Psychoterapia a problemy życia religijnego*, tłum. z j. wł. H. Urban, Kraków 1993, s. 200-201 i s. 52, 193-195). Z taką wszakże deformacją splatała się najpewniej aksjologiczna, wzniośle chrześcijańska motywacja, co swoją drogą potwierdzałyby analogiczne przypadki wielu znakomitych świętych dawnego Kościoła (por. R. Schafler, *Epistemologiczna i hermeneutyczna możliwość wypowiedzi protologicznych*, „Communio", 1994, 4, s. 42-43; J. Delumeau, *Strach i grzech…*, s. 452-453, 462). Pomimo możliwych przerostów skrupułu jednostkowa świadomość grzechu ujawniająca się w *Autobiografii mistycznej* zachowuje więc religijną głębię i wolna jest choćby od legalistyczno-kazuistycznych stereotypów, które powielała duża część teologii moralnej siedemnastowiecznego katolicyzmu (por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 126-131; J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII-XVIII wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 273; A. Derdziuk, *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 319).

nie trudne do zweryfikowania przeżycia mistyczki Gogola eksplikować mógł w intersubiektywnych, komunikatywnych kategoriach racjonalności. Pomimo to czy też właśnie dlatego uwypuklić warto kilka głęboko intrygujących rysów – albo raczej „rys" – analizowanej autobiografii; dadzą one asumpt nie tylko do konkluzji o strukturze samego tekstu, ale i do niebłahych może amplifikacji teologicznych. W nawiązaniu do szczegółowych sądów karmelitańskiego badacza, a także do ogólnej teorii mistycznych oczyszczeń, oświeceń i zjednoczeń przyjrzyjmy się zatem tym elementom *confessiones* Marianny, które wydają się obnażać umowność interpretacji podług klucza owych trzech etapów rozwoju.

Badając linearny tok narracji wyznań, zastanawiamy się przykładowo nad miejscem, które w jej przyczynowo-skutkowym porządku zajmują opisy początkowej kontemplacji wlanej[82]. Choć bowiem stanowi ona zaledwie wstęp do egzystencji mistycznej i jako taka przynależy do drugiego etapu oświeceń, wspomniane opisy[83] Marchocka umieściła dopiero po fragmentach odnoszących się do modlitw odpocznienia[84]. Te ostatnie jednak charakterystyczne byłyby, jak wiadomo, dla trzeciej, bardziej wysublimowanej, najwyższej fazy zjednoczeń[85]. Co więcej, część relacji o znakach kontemplacji początkowej[86] poprzedzają w tekście również ujęcia paru stanów oczyszczeń biernych[87], podobnie jak modlitwy odpocznienia – składających się przecież na etap finalny[88].

Sekwencjonalny układ partii narracyjnych frapuje nie tylko w wymiarze stosunku między odzwierciedleniami głównych okresów życia wewnętrznego, ale i w węższej skali przedstawień każdego z nich z osobna. Widać to zwłaszcza w obrazie trzeciej z mistycznych faz, w ramach którego czytelnik wyznań natrafia zrazu na opisy ekstaz[89], potem natomiast na odautorskie analizy[90] zjednoczeń zwanych prostymi[91]. Wskazane następstwo wyeksponowania godne jest o tyle, że w schemacie teologicznym pierwsze z tych doświadczeń wynikać ma z drugiego. W istocie jednak zajmujące nas zjednoczenia proste Marianna przeżywałaby – co najciekawsze – kilka lat później niż niektóre ekstazy[92]. Egzystencjalno–tekstowych komplikacji dopełnia wreszcie fakt, że w przypadku nadmienionych

---

[82] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 120-123.
[83] Zob. *AM*, s. 128, 130 – rozdz. XXXII; s. 137-138 – rozdz. XXXIII; s. 143 – rozdz. XXXV.
[84] Zob. *AM*, s. 95-96 – rozdz. XIX; s. 112 – rozdz. XXIV.
[85] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 126-128.
[86] Zob. *AM*, s. 137-138 – rozdz. XXXIII; s. 143 – rozdz. XXXV.
[87] Zob. *AM*, s. 128-129, 131-132, 135 – rozdz. XXXII.
[88] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 153-157.
[89] Zob. *AM*, s. 179 – rozdz. XLIV.
[90] Zob. *AM*, s. 188-189 – rozdz. XLVI.
[91] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 131.
[92] Zob. tamże, s. 138; s. 132 – przypis nr 349.

zjednoczeń ujęcie jednego z ich duchowych *skutków*[93] pojawia się przed ujęciem samych *sposobów*[94] tego typu modlitwy[95].

Powyższe *sposoby* poprzedzone *skutkami* to zarazem jeszcze inny fenomen owej, jak ją określono, autobiograficznej nieteologiczności tekstu. Na myśli mamy mianowicie rozczłonkowanie opisów mistycznych doznań, które z punktu widzenia właśnie teologicznego pozostają z natury komplementarne. Prócz ostatniego przykładu *sposobów* i *skutków* do grupy takich opisów zakwalifikować można przywoływane wyżej fragmenty o zjednoczeniach prostych[96], teoretycznie kompatybilne z urywkami o pewnych oczyszczeniach biernych[97] – zlokalizowanymi aczkolwiek aż parędziesiąt stronic „wcześniej"[98]. Podobny, rozbity formalnie układ tworzą przedstawienia kolejnych mistycznych oczyszczeń[99], które teologicznie korespondują z osobnymi ujęciami kilku modlitw ekstatycznych[100].

Odrębną klasę interesujących nas przypadków stanowią rozmaite niedopowiedzenia i nieścisłości informacyjne, jakie utrudniają albo wręcz uniemożliwiają pełną interpretację niejednego przekazu o duchowych przygodach Marianny. Dotyczy to na choćby problematycznego statusu oczyszczeń przeżywanych przez młodą mniszkę w Krakowie[101], co do których nie wiadomo właściwie, czy miały tak zwany charakter zwykły, czy może już mistyczny[102]. W oparciu o sam tekst niepodobna też niestety potwierdzić lub wykluczyć szczytowe doświadczenie wewnętrzne, za jakie w oczach klasyków Karmelu uchodzi zjednoczenie przemieniające, czyli duchowe małżeństwo[103].

Zastanawiając się nad uwarunkowaniami wszystkich tych – naszym zdaniem – wymownych dysonansów struktury wyznań, pod uwagę wziąć trzeba czynniki różnorodne. Należałyby do nich przypuszczalne braki teologicznego wykształcenia Marchockiej, a także niewątpliwe niedobory umiejętności pisarskich. Genezy nieteologicznych rysów *Autobiografii mistycznej* upatrywać nadto wypada w specyficznym trybie jej komponowania. Jak wiadomo, zakonnica sukcesywnie przekazywała swoje zapiski ojcu Ignacemu; pracując więc nad kolejną częścią, niekoniecznie pamiętała o niuansach poprzedniego fragmentu (poprawienie zaś raz oddanego urywka raczej w ogóle nie wchodziło w grę). Co więcej, bez

---

[93] *AM*, s. 191.
[94] *AM*, s. 188.
[95] Zob. i por. *AM*, s. 163 – rozdz. XXXIX oraz s. 188-191 – rozdz. XLVI.
[96] Zob. *AM*, s. 188-191 – rozdz. XLVI.
[97] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*…, s. 139.
[98] Zob. *AM*, s. 133-134 – rozdz. XXXII.
[99] Zob. *AM*, s. 163-164 – rozdz. XXXIX.
[100] Zob. *AM*, s. 173-175 – rozdz. XLIII.
[101] Zob. *AM*, s. 89-105.
[102] Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne*…, s. 147-148.
[103] Zob. tamże, s. 145, 172.

zaginionego autografu Marianny nie sposób precyzyjnie ustalić, w jakiej mierze na kształt badanej wersji pierwowzoru wpłynęły ewentualne ingerencje jego redaktorów i kopistów. W poszukiwaniu głębszej odpowiedzi na pytanie o owe frapujące tekstowe „pęknięcia" warto jednak posunąć się dalej i postawić problem znacznie istotniejszy i subtelniejszy niż formułowane powyżej.

Zaakcentujmy mianowicie, że w podsumowaniu swojej wnikliwej rozprawy Gogola w pewnym sensie dystansuje się od wyników własnych dociekań. Dokonawszy szczegółowej systematyzacji fenomenów mistycznego *curriculum vitae* mniszki, przyznaje bowiem, iż w istocie rzeczy nie miało ono *charakteru jasno* odróżniających się *od siebie etapów*, lecz pozostawało *niezwykle złożonym procesem interferencji* rozmaitych – tak spirytualnych, jak psychosomatycznych – stanów, z jednoczesnym niemal odczuciem obecności i absencji Boga włącznie. Co równie ważne: taka dość paradoksalna konkluzja byłaby według Gogoli *bardzo cennym wkładem w interpretację etapów życia duchowego, którą zajmowano się od pierwszych wieków Kościoła* i pozwalałaby *lepiej zrozumieć ujęcia wielkich mistrzów duchowości*[104] – zwłaszcza Jana od Krzyża oraz Teresy z Ávila. Według nas zaś tę doniosłą konstatację teologiczną nie przypadkiem poczyniono właśnie na podstawie słabo sformalizowanego zapisu Teresy z Warszawy.

Autobiograficzne przykłady „asystemowości" religijnych doznań Marchockiej domagałyby się ostatecznie eksplikacji w świetle kategorii specyficznie niewymiernego doświadczenia miłości mistycznej[105]. Jeśli bowiem rzeczywiście jest ono rodzajem spotkania z absolutnym Bogiem *directe et inmediate*[106] (czyli „wprost i bezpośrednio"), to jako takie z punktu widzenia człowieka jest też transcendentne. Jako transcendentne może zostać poddane racjonalnemu opracowaniu – chociażby w tekstowym świadectwie mistyka przeznaczonym dla niemistyków – ale zyskując dyskursywną komunikatywność, podlega redukcji zrozumienia, które owo najistotniejsze Bosko-ludzkie *directe et inmediate* przyoblec musi w abstrakcyjne pojęcia. Tę wyjątkowo problematyczną relację między mistycznym przeżyciem a jego teologiczną konceptualizacją bez wątpienia uświadamiało sobie wielu z rzeczonych *mistrzów duchowości*, do jakich w swojej analizie nawiązywał Gogola.

Oczywiście należała do nich krytycznie zapatrująca się na własną teologię święta z Ávila, która w autobiograficznej *Vida*, na marginesie jednego ze wspomnień o doznanych łaskach pisała: *Są to dary Boże i Bóg je daje, kiedy chce*

---

[104] Zob. tamże, s. 171-172.

[105] Zob. W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. tenże, Lublin 1986, s. 101-111. Por. J. Filek, *Doświadczenie mistyczne*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski i F. Gryglewicz, Lublin 1983, kol. 154-156.

[106] W. Słomka, *Zamiast wprowadzenia. Zwrot ku doświadczeniu religijnemu jako podstawie wiedzy o Bogu i człowieku*, w: *Bóg i człowiek*…, s. 12-13.

i jak chce, nie zważając ani na długość czasu, ani na wielkość uprzednich zasług [człowieka]. […] *Dlaczego tak czyni, to Jemu samemu wiadomo. I w tym właśnie tkwi błąd, że sądzimy, iż zdołamy* […] *przyjść do zrozumienia tych rzeczy, których nikt żadną miarą nie rozumie inaczej, jeno doświadczeniem*[107]. Takie więc przekonanie o zasadniczej nieuchwytności pedagogicznych intencji Stwórcy[108] (a zarazem niewyrażalności ludzkiego uczestnictwa w Jego darach) chrześcijańskim teologom bezsprzecznie nigdy obce nie było. Z drugiej strony nawet ci z nich, którzy, jak przywoływani klasycy Karmelu, wiedli egzystencję głęboko mistyczną, w swoich tekstach substancję najintymniejszych reminiscencji często przekształcali w uporządkowany, doktrynalny wykład.

Otóż *casus* wyznań Marianny wydaje się odmienny i właśnie dlatego godny nadzwyczajnej uwagi. O ile bowiem akcenty teologicznych refleksji zakonnicy ujawniałyby jakąś immanentną „logikę" jej przeżyć i dowodziłyby możliwości zrekonstruowania tej „logiki" w kategoriach, by tak powiedzieć, religijnie racjonalnych, o tyle fragmentaryzm i chaotyczność nadmienionej refleksji byłyby piętnem czegoś nieporównywalnie istotniejszego. W przebadanych „pęknięciach" autobiograficznego „niesystemu" mistycznych wspomnień Marchockiej upatrujemy wszak głównie znaku paradoksalnej transcendentności przeżytych przez mniszkę doświadczeń miłości Boga i – naturalnie – niepełnej eksplikacji owych doświadczeń z perspektywy intelektu. Wynikałoby stąd, że wyznania warszawskiej przeoryszy pozostają wprawdzie w orbicie silnego oddziaływania klasycznej duchowości karmelitańskiej, niemniej w swej brudnopisowej formie odległe są od reprezentatywnych a bliskich gatunkowi traktatu dzieł Teresy z Ávila i Jana od Krzyża.

W polskich *confessiones* trudno przecież doszukać się elementów takich, jak choćby: ścisła komplementarność wątków osobistej narracji i uniwersalnej doktryny; precyzyjna kompozycja uwarunkowana hierarchią rozważanych problemów; kunsztowna architektura systemu pojęciowego; wielowarstwowe i sfunkcjonalizowane teologicznie alegorie[109]; wnikliwość iście fenomenologicznej analizy czy subtelna gra syntezy z dedukcją[110]. W zapisie Marchockiej doszukać się jednak można owej na swój sposób subtelniejszej i nieprzypadkowo chaotycznej ekspresji transcendentnych doświadczeń mistyczki – werbalnych okruchów czegoś, czego wyrazić się nie da. Dobrze się zatem stało, że przewodnik Marianny – Ignacy od świętego Jana Ewangelisty – nie poszedł w ślady hiszpańskich po-

---

[107] Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, w: *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 434; zob. 498-499; por. s. 231.

[108] Zob. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć*…, s. 161, 165.

[109] Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie do nauki świętej Teresy od Jezusa*, tłum. z j. hiszp. E. Bielecki, Warszawa 1982, s. 68-69, 83-84, 97-98.

[110] Zob. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, tłum. z j. hiszp. J. Bielecki, Kraków 1998, s. 134.

przedników, którzy jako *sztywnie ortodoksyjni*[111] teologowie wspaniałe teksty karmelitanki z Ávila poddawali uczytelniającym jakoby systematyzacjom[112]. Pozbawiona dyskursywnego sztafażu autobiografia Teresy Warszawskiej okazuje się na tym tle szczególnie wiernym świadectwem mistycznych doznań jednostki; szczególnie wiernym, bo w swej surowej, nieintelektualnej bezpośredniości głęboko analogicznym do bezpośredniego doświadczenia Boga.

Nieokazałość formy zapisu Marianny interpretowana tu przede wszystkim jako piętno niewyrażalności sensów transcendentnych ma jeszcze inne nader interesujące aspekty. Należy do nich marginalizacja – ostatecznie zaś i pewna relatywizacja – popularnych w epoce przedstawień życia pozagrobowego w „zaświatach", a zwłaszcza piekła. W *Autobiografii mistycznej* nawiązania do tych przedstawień nie są bowiem nawet względnie samodzielnymi całostkami kompozycyjnymi i, co więcej (poza jednym chyba wyjątkiem[113]), mają charakter wręcz nieobrazowy. Naszym zdaniem taka właśnie szczątkowość ich formy intryguje doniosłością znaczeń.

Jak się wydaje, stosunkowo najmniej jej w tych z nadmienionych nawiązań, w ramach których eschatologiczną perspektywę trzech zaświatów narratorka wyznań postrzega typowo – jak przeciętny europejski katolik XVII stulecia. Czując się przykładowo godną wiecznego potępienia, Marchocka napomyka o strąceniu do *piekła*[114]; relacjonując doznane niegdyś *wielkie […] pocieszenie*, wspomina o świętych w *niebie*[115]; rozmyślając o pośmiertnych losach pewnego zakonnika, bierze pod uwagę jego *zatrzymanie czyśćcowe*[116].

Jako istotniejsze od nawiązań tego rodzaju jawią się odwołania, w których określony zaświat nie tyle jest nośnikiem „podanych do wierzenia" a dość wąsko pojmowanych treści eschatologicznych, ile wykorzystany zostaje w autobiograficznych porównaniach lub metaforach odzwierciedlających specyfikę przeżyć samej mistyczki. Dotyczy to w szczególności *piekła* – w niejednej partii *confesssiones* stanowiącego analogon najbardziej dramatycznych doznań bohaterki[117]. Z zasady okazują się nimi rozmaite, opisywane powyżej, próby oczyszczeń – owe nad wyraz dla Marianny dojmujące cierpienia *modlitwy bez Boga*[118]. W tym zakresie zaświatowa kraina *piekła* funkcjonowałaby więc głównie na prawach środka językowej ekspresji, który koniec końców odnosi się do rzeczywi-

---

[111] Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie*..., s. 80.
[112] Por. tamże, s. 82-83.
[113] Zob. *AM*, s. 225.
[114] Zob. *AM*, s. 110; por. 79, 103, 127, 177, 181 oraz s. 92, 101, 149.
[115] Zob. *AM*, s. 115; por. s. 225 oraz s. 100.
[116] Zob. *AM*, s. 100; por. s. 90, 104, 185, 201, 215, 220.
[117] Zob. *AM*, s. 79, 101, 106, 109, 148, 202; por. s. 167.
[118] *AM*, s. 102.

stości w oczach mniszki nieporównywalnie od *piekła* ważniejszej – właśnie do Boga czy, ściślej, do subiektywnego poczucia Jego braku.

Tendencja do relatywizacji popularnych wyobrażeń zaświatów wyraziście zarysowuje się jednak dopiero na poziomie nawiązań typu trzeciego, wyjątkowo, przyznać trzeba, zastanawiających. W jednym z nich narratorka przywołuje chwile żarliwego zawierzenia Bogu, kiedy potrafiła Stwórcę kochać zarówno za *niebo*, czyli zbawienie, jak za owe *opuszczenia i odrzucenia*[119], nieraz kojarzone z wiekuistym *piekłem*. W dwóch innych fragmentach przyczyny swoich religijnych zatrwożeń mistyczka wcale nie upatruje w *infernum – nie piekło […] straszy. Nie. Ale […] być bez Boga!*[120] Gdyby zatem do tegoż *piekła* Sprawiedliwy Marchocką wysłał, to – jak wyczytać można jeszcze gdzie indziej[121] – potępiona nie odstąpiłaby od Niego nawet tam. Skądinąd wywnioskować wręcz wypada, że wolałaby Boga kochać właśnie w *piekle*, niż Boga nie kochać choćby i w samym *niebie*[122]. Serię frapujących odwołań do kategorii chrześcijańskich zaświatów ukoronujmy wreszcie cytatami najistotniejszymi: *wszytką wolnością oddaje się [dusza] Panu […], ani chcąc sobie dobrego, ani bojaźnią złego, ani pragnieniem nieba, ani bojaźnią piekła […], co Bóg chce, to chcieć […], dla tego samego*[123]. *Czy piekło, czy niebo […] może być, by tylko przy Bogu*[124].

Sygnalizowana relatywizacja wynikałaby tedy po prostu stąd, że w oczach mistyczki wartością absolutnie najwyższą pozostaje wyłącznie On Jeden. To ostatecznie dlatego zakonnica nie tyle obawia się *piekła* lub marzy o *niebie*, ile pragnie zawsze i wszędzie pozostawać przy swoim Oblubieńcu. W tym też sensie na pierwszym planie osobistej eschatologii Marianny znajdowałaby się alternatywa „być z Bogiem, czy być bez Boga" – nie zaś wybór między „miejscami" infernalnego cierpienia, niebiańskiej szczęśliwości albo ekspiacyjnego oczekiwania. Przywoływane w *Autobiografii mistycznej* zaświaty nie mają więc charakteru bezwzględnego; ontyczna autonomia przysługuje tylko ich Panu, bez Którego żadne *niebo* nie cieszy, a z Którym niestraszne choćby *piekło*. Niniejsza intuicja eschatycznej absolutności Boga i względności poszczególnych zaświatowych krain wydaje się w gruncie rzeczy tyleż oczywista, co świeża i inspirująca (poniekąd jak – *toutes proportions gardées* – myśl Akwinaty, że istotą Boga pozostaje istnienie[125]).

---

[119] *AM*, s. 136.
[120] *AM*, s. 149; zob. s. 127.
[121] Zob. *AM*, s. 108-109.
[122] Zob. *AM*, s. 136, 144.
[123] *AM*, s. 163.
[124] *AM*, s. 192.
[125] Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z j. franc. T. Górski, Warszawa 1965, s. 114-125.

Intuicja ta okazuje się przecież pochodną elementarnego przekonania o prymacie Stwórcy w stosunku do całego stworzenia, ale zarazem, jako intuicja właśnie eschatologiczna, sprawia wrażenie specyficznie odkrywczej. Zauważmy wszak, że nawet w słynnej i bez wątpienia wstrząsającej wizji piekła z *Księgi życia* świętej Teresy[126] nie pojawia się kluczowy motyw absencji Najwyższego *in inferno*, choć absencja taka konstytuowałaby je bodaj przede wszystkim. Główną materię eschatologicznych akcentów w autobiografii Marchockiej stanowią natomiast nie jakiekolwiek zaświaty, lecz doznania związane z eschatycznym wymiarem samego – podkreślmy raz jeszcze – samego Boga. *Summa summarum* to kategoria Boga – Jego wieczna obecność lub nieobecność, wieczna możność lub niemożność miłowania Go – relatywizuje tutaj wyobrażenia piekła, czyśćca i nieba; wyobrażenia, od których według Jana od Krzyża mistyk raczej winien się dystansować[127].

Choć więc z obiektami sztuki religijnej stykała się Marianna na co dzień w klasztorze i przylegającym doń kościele – i choć w *Autobiografii mistycznej* pojawiają się plastyczne zwroty typu *do piekła strącić*[128] czy *do piekła […] przepaść*[129] – eschatologia Teresy Warszawskiej bardzo odległa jest od eschatologii siedemnastowiecznych artystów[130]. Nic też dziwnego, że w swoiście niedookreślonych zaświatach lwowskiej przeoryszy nie ganiają diabły z *ośćmi żelaznymi*[131] ani nie ma oczyszczających *wietrznych komór*[132], skoro jej mistyczne doświadczenie Boga spraw ostatecznych urzeczywistniałoby się poza zasięgiem nawet najpłodniejszej wyobraźni. Przeżyte przez mniszkę treści eschatyczne nie zostały przeto w wyznaniach poddane właściwie żadnej wizualizacji[133]; jednakże, by tak się wyrazić, nie z braku treści, ale z nadmiaru treści.

Dlatego Marianny Marchockiej nieprzedstawienia zaświatów nie przynależą wprawdzie do przebogatego nurtu dzieł religijnej wyobraźni, której przez wieki

---

[126] Zob. Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, s. 404-406.

[127] Por. T. Merton, *Wspinaczka*…, s. 67; św. Jan od Krzyża, *Noc*…, s. 494-495; św. Teresa od Jezusa, *Twierdza*…, s. 352-353; M. Lépée, *Święta Teresa z Avila – mistyczka*, tłum. z j. franc. M. Szwarcenberg-Czerny, Warszawa 1995, s. 207-211.

[128] *AM*, s. 100.

[129] *AM*, s. 181; zob. s. 234-235.

[130] Zob. np. A.K. Turner, *Historia piekła*, tłum. z j. ang. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996, s. 143-156; G. Minois, *Historia piekła*, tłum. z j. franc. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 214-221, 243-246; J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1991, s. 107-108, 117-118, 123-128, 203-204, 226-227.

[131] J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty*…, s. 123.

[132] Tamże, s. 204.

[133] Zob. J. Młodkowski, *Aktywność wizualna człowieka*, Warszawa-Łódź 1998, s. 254-255, 394.

hojnie patronował Kościół[134], lecz właśnie jako takie współtworzą ów drugi, komplementarny biegun wymownego milczenia o Bogu, które Kościół docenił, wynosząc na ołtarze wielu mistyków. Niewykluczone zresztą, iż paradoksalne niewizualizacje karmelitanki są tajemnicy eschatologicznych dogmatów chrześcijaństwa[135] dużo bliższe niż imponująco nieraz sugestywne wizje zaświatów wykreowanych przez poetów czy malarzy – zawsze przecież kończące się w granicach artystycznej formy[136]. Nie rozstrzygając tej kwestii całkowicie, wypada tu w każdym razie powtórzyć, że Transcendentny, którego *directe et inmediate* zaznać miała bohaterka *Autobiografii mistycznej*, z całą pewnością nie zmieściłby się we wszystkich wyobrażonych piekłach, niebach i czyśćcach razem wziętych.

Wyznania Marchockiej jawią się więc jako tekst w istocie wyjątkowy, bo – przy całym swym formalnym nieuporządkowaniu – implikujący problematykę o nieprzeciętnym ciężarze gatunkowym. W świetle przedłożonej analizy to problematyka dwóch znaczących nieadekwatności: dysonansów pomiędzy narracją autobiograficzną a jej teologiczną konceptualizacją oraz wątpliwych korespondencji między wyrażanymi przez Mariannę treściami eschatycznymi a charakterystycznymi dla epoki wyobrażeniami „rzeczy ostatecznych", rodzącymi się na pograniczu ówczesnej doktryny Kościoła i przede wszystkim zaangażowanych religijnie sztuk. Oba te rozdźwięki wynikają ze specyfiki doświadczenia miłości mistycznej, które wykracza zarówno poza domenę poznania teologicznego, jak artystycznej wyobraźni. O ile jednak wspomniani malarze i poeci nieprzystawalność przeżyć Marchockiej do przedstawień sztuki przyjęliby zapewne z pełnym zrozumieniem, tłumacząc je w kategoriach naturalnej subiektywności, o tyle większość teologów zapatrywałaby się na sprawy inaczej.

Fundamentalny model ich dyscypliny zasadza się bowiem na specjalnym stosunku między podmiotem i przedmiotem poznania; stosunku niespotykanym w innych naukach. Jedynie wszak w teologii *ostatecznie […] chodzi o subiectum – Boga żywego i osobowego, co zakłada zwrotną relację między wypowiadanymi*

---

[134] Por. W. Nyssen, *Dominacja obrazu w chrześcijaństwie*, „Communio", 1990, 2, s. 5-6; H. Pfeifer, *Pedagogiczny aspekt chrześcijańskiej architektury i sztuk pięknych*, „Communio", 1990, 2, s. 89; E.H. Gombrich, *Obraz wizualny*, tłum. z j. ang. A. Morawińska, w: *Symbole i symbolika*, wyb. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 333; D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. z j. ang. E. Klekot, Kraków 2005, s. 83-250.

[135] Zob. M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, s. 141-145, 214-215, 255-256; W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954, s. 220-222.

[136] Uwagi o wyobrażeniach eschatologicznych w literaturze i sztukach – zob. J.T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 170-175 oraz 280-312. O tendencjach rozwoju sztuk plastycznych w zakresie przedstawień wizji mistycznych (zwłaszcza refleksje o daleko idącej konwencjonalizacji tych przedstawień w malarstwie, a także o jej doktrynalnych i propagandowych uwarunkowaniach) – zob. A. Kramiszewska, *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej. Ze studiów nad ikonografia hagiograficzną*, Lublin 2003, s. 96-154 oraz 207-252.

sądami a wypowiadającym się przez nie Stwórcą[137]. Wynikałoby stąd, że teologia, posiadając rangę racjonalnego dyskursu, jest zarazem obdarzona sankcją wiedzy najwyższej, a właściwie nadprzyrodzonej; jest, jak to akcentowała tradycyjna nomenklatura, *theologia sacra* i *sacra doctrina* – ponieważ jej źródłem głównym okazuje się Bóg w swoim Objawieniu. Intersubiektywność takiego paradygmatu dyscyplinarnego wydawać się zatem może intersubiektywnością do potęgi – gwarantowaną z jednej strony przez racjonalne, właściwe nauce procedury badawcze, z drugiej zaś przez przewyższający wszelką racjonalność autorytet nadludzki. Zawieszając tu pytanie o metodologiczną regułę uzgadniania owych dwóch bardzo różnych porządków – intelektu i Objawienia – i nie roztrząsając już, skądinąd zasadniczej, kwestii tożsamości teologii chrześcijańskiej, zatrzymać się warto nad tym elementem jej modelu, któremu *Autobiografia mistyczna* Marianny nakazuje przyjrzeć się najwnikliwiej.

Elementem tym jest oczywiście religijne doświadczenie czy też raczej (zgodnie ze znaną tezą protestancką) jego deficyt w teologii nie tyle konkretnych epok, ile teologii jako takiej[138]. W klasycznym dla zachodniego chrześcijaństwa modelu nauki o Bogu zapatrzonej na swój sposób w ideał obiektywizmu rodem z nauk matematyczno-logicznych rzeczone doświadczenie bywa przecież *praktycznie nieprzydatne*, a w próbach jego analiz nierzadko widzi się dziś zagrożenia *ezoterycznej psychologii*[139]. Faktyczne, i to poważne, zagrożenie ma jednak charakter raczej inny; niepokojący deficyt żywego doświadczenia wiary w koncepcjach teologicznych skutkuje wszak nawet deprecjonującymi ujęciami elementarnej kategorii Bożego Objawienia. To ostatnie z definicji wykracza wprawdzie poza granice percepcyjne doświadczających go ludzi, niemniej dane jest im po pierwsze właśnie jako osobiste doświadczenie. W tym bardzo istotnym sensie Objawienie ma kształt personalny[140] i nie tracąc niczego ze swojej transcendencji, pozostaje nader konkretne jak niepowtarzalnie indywidualne (choć antycypujące wymiar wspólnotowy) historie na przykład Abrahama czy Pawła z Tarsu. Dla dobra przynajmniej samej teologii takiego, rzec można, wstrząsająco egzystencjalnego Objawienia Boga nie wolno sprowadzać do abstrakcyjnej, choćby najspójniejszej, doktryny; przeżycie wiary bowiem z wielu przyczyn powinno być przedmiotem racjonalnego poznania, jednak z pewnością nie po to, by na koniec przedzierzgnąć się w naukową teorię.

Postulaty tego rodzaju odebrane być mogą jako intelektualny truizm; bo jako truizmy odbieramy często rozmaite nawoływania do powrotu *ad fontes* – do na-

---

[137] T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, *Poznanie teologiczne*, Kraków 2006, s. 55.

[138] Zob. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003, s. 137-147.

[139] Por. tamże, s. 216.

[140] Por. tamże, s. 201, 204.

szych kulturowych i egzystencjalnych źródeł; a jednak sytuacja dyscypliny nazywanej niegdyś świętą rzeczywiście skłania do głębokiej zadumy. Krótko przecież mówiąc: *chociaż sama Biblia oraz inne pisma religijne wyrażające bezpośrednio życie wiary pełne są świadectw ludzkich spotkań z Bogiem i obcowania z Boskim Ty, to dominujące systemy chrześcijańskiej teologii nadal traktują wiarę jako przeświadczenie – przyjęcie do wiadomości pewnej wypowiedzi*[141], czyli twierdzenia ukutego przez teistyczny umysł. Tymczasem teologia ta w żadnym wypadku nie może stać się hołdem dla *bożka uczynionego z intelektualnych formuł*[142] – jej formuł własnych. I o ile liczne nauki świeckie samookreślają się jako metody racjonalnego opanowania przedmiotu badań i swoistego nim *zawładnięcia*, o tyle *sacra doctrina* od takiego paradygmatu musi jak najbardziej stronić, zważywszy właśnie arcysubtelność swojej problematyki[143].

Arcysubtelność owa cechuje naturalnie nie tylko centralne zagadnienie Boga, ale też (choć w różnym stopniu) wszystkie kwestie i subdyscypliny pochodne; w tym problem doświadczenia miłości mistycznej i całą antropologię teologiczną. Najzupełniej wystarczającym zabezpieczeniem ich epistemologicznej specyfiki okazuje się, co ciekawe, kategoria obecna w modelu teologii od samego początku; tyle, że w wielowiekowej perspektywie doktrynalnej chrześcijańskiego Zachodu raczej statystująca jako postulat niż obradzająca zaawansowanymi teoriami. Na myśli mamy tu, rzecz jasna, kategorię teologii negatywnej, czyli apofatycznej, która wbrew stereotypowym nieraz zapatrywaniom pozostaje czymś znacznie więcej niż obowiązkową relatywizacją poznawczą twierdzeń pozytywnych (katafatycznych) w rodzaju „Bóg jest nieskończony". Apofatyzm bowiem to *przede wszystkim dyspozycja umysłu, uchylająca się od tworzenia pojęć o Bogu, co wyklucza zdecydowanie wszelką teologię, […] która chciałaby dostosować tajemnice mądrości Bożej do myśli ludzkiej. […] W tym sensie każda prawdziwa teologia jest teologią na wskroś apofatyczną*[144].

W istocie *via negativa* powinna zatem zawsze jakby wić się wzdłuż *via positiva*, stanowiąc równie konieczną płaszczyznę myślenia teologicznego jak owa droga pozytywna, a właściwie scalając się z nią w jedną płaszczyznę. Obie te drogi ugruntowane zostały na fundamentalnych i koherentnych względem siebie przeświadczeniach epistemologicznych. Nurt katafatyczny wypływa przecież z – odziedziczonego w wielkiej mierze po Grekach – przekonania o *jedności rozumu i prawdy*, która dla myślicieli chrześcijańskich stała się jednym z atrybutów

---

[141] J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia – jako"*, tłum. z j. ang. E. Wolicka-Wolszleger, „Znak", 1994, 1, s. 66.

[142] T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 380.

[143] H. Urs von Balthasar, *Od teologii do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, tłum. zbior., Poznań 1991, s. 240.

[144] W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. z j. franc. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 34.

Boga[145]. Nurt apofatyczny bierze zaś początek z nieuniknionego z drugiej strony poczucia dystansu pomiędzy *rozumem* a *tajemnicą Boga*[146]; również – zaakcentujmy to w tym kontekście – tajemnicą doświadczania Go przez ludzi. Źródłowe realizacje takiej postawy teologicznej chrześcijaństwo odnaleźć może w ewangelicznych logiach Jezusa i listach świętego Pawła, które na swój sposób przewartościowują przesłanie Starego Przymierza. W wypowiedziach tych poznawcze zdystansowanie się od jego prawd implikuje nową wizję Boga i człowieka – nową religię i nową teologię[147].

Dlatego też apofazy nie sposób zredukować do zespołu logicznych przeczeń mających za cel niezbędną korektę sądów katafatycznych. Znany, przywoływany przez wielu cytat z Pseudo-Dionizego Areopagity, że Bóg *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*[148], to przecież nie werbalistyczna szermierka, ale dewiza pewnego typu teologii. Teologii mianowicie, która w dążeniu do nadprzyrodzonego przedmiotu swoich badań gotowa jest zawsze przezwyciężać własne ustalenia i przekraczać siebie jako domenę ludzkiej racjonalności. Teologii, która Boga żywego nie składa w ofierze na ołtarzu intelektu i doskonale ścisłych pojęć, ale za pomocą pojęć możliwie ścisłych naświetla różne aspekty Jego transcendencji; także w stosunku do teologicznego intelektu. Teologii więc, która w sferze własnego języka nie wyklucza ryzyka paradoksalności; zwłaszcza, że ta ostatnia pozostaje cechą sformułowań samych dogmatów wiary, a ściślej wyrazem ich tajemnicy i zaporą przed uzurpacjami racjonalizmu[149].

Nie wydaje się bynajmniej, żeby na miano jednej z takich uzurpacji zasługiwała mocno osadzona w tekście Marchockiej analiza Gogoli; wielowarstwowa, niepozbawiona niuansów i po pierwsze pionierska zasługuje ona na uznanie. Tutaj budzi też jednak krytyczne zainteresowanie jako przypadek zderzenia instrumentarium pojęć teologicznych z autobiograficznym świadectwem mistycz-

[145] Zob. T. Dzidek, *Granice rozumu…*, s. 104-112.

[146] Zob. tamże, s. 291-298.

[147] Zob. i por. tamże, s. 276-291. O dalszym rozwoju historycznym koncepcji i wątków apofatycznych – zob. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 135-198; T. Dzidek, *Granice rozumu…*, s. 298-314. Autorytatywną, mocno wspartą o źródła monografią starogreckiej i wczesnochrześcijańskiej apofazy pozostaje wciąż – R. Mortley, *From Words to Silence*, vol. 1: *The Rise and Fall of Logos*, vol. 2: *The Way of Negation. Christian and Greek*, Bonn 1986 (tu w części drugiej – na s. 33-241 – osobne rozdziały poświęcone teologom chrześcijaństwa i związanej z nim herezji arianimu: Justynowi Męczennikowi, Klemensowi Aleksandryjskiemu, Orygenesowi, Aecjuszowi z Antiochii, Eunomiuszowi z Kyziku, Bazylemu Wielkiemu, Grzegorzowi z Nyssy, Augustynowi i Pseudo-Dionizemu).

[148] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. z j. gr. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 170; por. s. 109-111, 225. Por. tenże, *O Bogu ukrytym*, tłum. z j. gr. I. Kania, „Znak" 1996, 491, s. 62.

[149] Por. T. Dzidek, *Granice rozumu…*, s. 272.

ki. Jak wiadomo, spisując swoje wyznania, ona sama kierowała się przede wszystkim zasadami posłuszeństwa przełożonemu i prostej prawdomówności, nie zaś poczuciem misji nauczania ani etosem naukowego obiektywizmu. Powstały w taki sposób unikatowy brudnopis przeżyć religijnych po stuleciach poddał uczonej refleksji karmelitański badacz, czyniąc to niejako na tle zakonnych przygotowań do otwarcia procesu beatyfikacyjnego głównej bohaterki[150]. Refleksją tą wykazał esencjonalne korespondencje pomiędzy doświadczeniami Teresy Warszawskiej a tradycją teologii mistycznej Kościoła, szczególnie w zakresie koncepcji trzech okresów życia wewnętrznego oraz, co zrozumiałe, w odniesieniu do bogatej teologii mistycznej samego Karmelu[151].

W rozprawie Gogoli przekonująco wyeksponowany przeto został wymiar chrześcijańskiej uniwersalności mistyki przyszłej, zapewne, błogosławionej; kosztem jednak interpretacyjnego niedowartościowania elementów specyficznych, fascynujących w swojej odrębności, a przy tym nie mniej według nas chrześcijańskich i może wręcz bardziej znamiennych dla mistyki jako takiej. Pierwszy z owych elementów to – jak pokazaliśmy wyżej – niewątpliwe rozdźwięki między duchowymi przygodami Marchockiej a hierarchicznym paradygmatem trzech okresów; element drugi zaś to zauważalna nietypowość, a nawet pewna relatywizacja przewijających się przez autobiografię mistyczki wyobrażeń eschatologicznych. Najoczywiściej nie są to kwestie teologicznie podrzędne; przeciwnie, dotyczą ludzkiego doświadczenia miłości Boga, także więc Jego samego – pośrednio. W analizie Gogoli nie znalazły jednak odpowiednio głębokiego ujęcia, ponieważ nader słabo przystawały do prymarnego kontekstu doktrynalnego, który życie wewnętrzne Marianny pozwolił rekonstruować w kategoriach ostatecznie zbieżnych z Tradycją i Magisterium Kościoła.

A przecież to właśnie wymykające się jednoznacznej klasyfikacji przejawy tego życia wydają się dobitnie zaświadczać o jego wymiarze głównym – transcendentności spotkania z Bogiem; zaświadczać w rzeczy samej dobitniej niż rysy interpretowalne w kategoriach takiego lub innego paradygmatu, który pozostaje dziełem ludzkiego rozumu. Dlatego też jako oscylujące na peryferiach doktryny wspomniane pierwiastki stanowić powinny dla teologów nie powód do intelektualnej frustracji, a rodzaj cennego skarbu. Wspaniale atypowe elementy mistyki

---

[150] Zob. C. Gil, *Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka)*, hasło w: *Słownik polskich karmelitanek bosych (1612-1914)*, Kraków 1999, s. 29.

[151] W zasadzie drogą tą podążyła także historyk literatury Katarzyna Kaczor-Scheitler w swojej – wartej tu odnotowania – broszurze *Marianna Marchocka a św. Teresa z Ávila*. Autorka zestawiła zarówno profile duchowe obu wybitnych karmelitanek, jak i wybrane fragmenty ich pism. Przywołała jednak względnie miarodajne w tym kontekście przekłady Sebastiana Nuceryna (tłumaczącego dzieła Hiszpanki z tłumaczeń-przeróbek włoskich), których to przekładów Marianna po pierwsze mogła w ogóle nie czytać (zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*..., s. 8). Praca badaczki ukazała się w Poznaniu w roku 2009 nakładem zakonnej oficyny „Flos Carmeli".

Marchockiej niosą bowiem w sobie ożywcze przypomnienie, że powołaniem teologii jest nie tyle troska o własną integralność czy systemowość (choćby wspomagana przez najlepsze intencje duszpasterskie), ile otwarcie umysłu na tajemnice *gloria Dei* i nieustające, zgoła heroiczne poszukiwanie jej – względnie godnych – racjonalnych formuł.

Zamiast teologicznie standaryzować indywidualne doświadczenie religijne zgodnie z miarą oficjalnej doktryny Kościoła, niekiedy lepiej więc podejmować refleksję nad tym, jak owo doświadczenie doktrynę Kościoła wzbogaca[152]. Koncepcja teologiczna, która nie docenia subiektywnego – podmiotowego z natury – przeżycia transcendentności, nazwana być przecież może nawet groteskowym *szturmem gnozy na miłość*[153]. Sięgając po biblijne antropomorfizacje, wolno zatem chyba życzyć teologom, aby pod rozwagę zawsze brali sobie Izajaszową *wyrocznię Pana – Moje myśli nie są myślami waszymi*[154]; a wówczas Pan kartkując ich uczone księgi, nigdy nie wybuchnie śmiechem…

SUMMARY

Marianna Marchocka (1603-1652) is one of the best known Polish discalced Carmelite nuns, and since 2007 also a candidate to the altars in the Catholic Church. There is a written testimony of her spirituality titled *Autobiografia mistyczna* (*Mystical Autobiography*) – a statement unique in Old Polish culture but underestimated even today and one that deserves more extensive studies. The text (first published by Karol Górski only in 1939) was put together by the nun on her confessor's request, who in turn on his penitent's request was to destroy it immediately after reading.

Autobiografia mistyczna originated within the sphere of influence of classical Carmelite spirituality, but as it individualized and unique expression, not as an insignificant imitation. On account of their fragmentary, rather chaotic and multiform character, Marchocka's writings are far detached from the genre of treatise on which Teresa of Avila and John of the Cross based their representative works. Furthermore, the mystical experiences described by Marianna elude systematic theological analysis, as can be seen on the example of an otherwise valuable study by Jerzy Wies³aw Gogola (1995). Apparently, a substantial number of these experiences lie outside the interpretation framework adopted by Gogola which he derived from the doctrinal tradition of the paradigm of three periods of spiritual life. The reason for this is that Marchocka's confessions – crude in their directness – are a particularly authentic expression of the transcendental experience of a mystical love of God. Marianna's narration lacks a rational structure but abounds in compositional and stylistic fissures – a stamp of things asystemic and unspeakable, because most

---

[152] Por. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii…*, s. 210. Na zupełnie inny, lecz również interesujący kazus duchowości zindywidualizowanej w Rzeczypospolitej XVII wieku składałaby się historia katoliczki świeckiej Zofii Tomickiej – zob. W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne", 23 (2009), s. 191-212.

[153] T. Dzidek, *Granice rozumu…*, s. 273 (sformułowanie Hansa Ursa von Balthasara).

[154] Iz 55,8 – w wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich* [*Biblia Tysiąclecia*], Poznań-Warszawa 1980.

holy. The spiritual experiences of the Carmelite also exceed the category of depiction – a feature clearly manifested on the plane of eschatological themes in *Autobiografia mistyczna.* Recurring references to contemporary Christian depictions of hell, purgatory and heaven are of a marginal and non-pictorial character, even untypical in their meaning.

Therefore, Marchocka's deeply individualized spirituality and her autobiographical testimony in more than one point correspond but loosely with the official doctrine of 17th century Catholicism (a compatible though altogether different case taken from the Polish context could be the story of Zofia Tomicka, a lay Catholic). So a systematic theological analysis of Marianna's confessions seems to be a somewhat arbitrary undertaking, stretching between the traditional paradigm of the three periods of spiritual life and the Magisterium of the Church of our times. Within the space of this inspiring controversy emerge vital issues of vocation and models of theology, and especially of the place of religious experience in theological reflection. The latter is often underestimated, since being individual and subjective, it happens to collide with previously formulated theories that draw on the solemnity of Tradition and the postulate of scientific precision. However, in theology, the doctrinal system and integrality is secondary to a far more important foundation of Divine Revelation, which was and is bestowed on specific people, thereby maintaining its simultaneously personal and transcendent character. Rationality in theology should not be measured by mathematical-logical or related criteria. On the contrary – paradoxicality and apophatism can be a stimulating sign of the transcendentality of theology and its object of study.

Key words

Marianna Marchocka, mystical autobiography, mysticism, mystical love, Carmelite spirituality, paradigm of three periods of spiritual life, usurpations of the intellect, subjectivity of religious experience, transcendentality of religious experience, relativization of eschatological ideas, paradoxicality of religious language, system and integrality of theological doctrine, vocation of theology, apophatic theology, Karol Górski, Jerzy Wiesław Gogola, Zofia Tomicka

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

TOMASZ NAWRACAŁA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Louange de la gloire – la vie de l'homme cachée dans la Trinité

O eschatologicznym zjednoczeniu człowieka i Boga według bł. Elżbiety od Trójcy Świętej

Cité si fréquemment le fameux texte de saint Paul de la lettre aux Philippiens définit la vie de l'homme brièvement : *Le Christ est ma vie*[1]. Cette constatation, si vraie pour chaque chrétien, n'est pas si simple dans son contenu. Il ne s'agit pas uniquement de dire : l'homme vit dans le Christ, et toutes ses actions doivent appartenir et renvoyer au Sauveur, mais aussi de savoir à quel point le Christ est à l'homme et vice versa. Etant donné que l'action salvifique du Christ n'est pas privée de l'engagement des deux autres personnes de la Sainte Trinité, l'appartenance au Christ exprime la vie de l'homme centrée et présente dans la communion de cette Trinité. L'homme vise, comme but de sa vie, son *être avec Dieu*. Tels sont son désir et son espoir. Mais Dieu est l'éternité des trois Personnes qui s'aiment réciproquement. *Etre avec Lui* signifie dès lors l'entrée non seulement dans l'éternité des Personnes divines mais également dans cet amour interpersonnel. La vie éternelle n'est pas une solitude, mais une communion. Ce mot exprime avant tout le fait de participer activement ou de construire activement une chose commune pour ceux qui se sont mis à agir. La communion ne peut pas être comprise comme un état – on n'est pas l'élément quelconque d'un ensemble. Elle exprime une participation des différents éléments à ce qui est commun pour consolider ce commun. Chaque élément apporte et ajoute à cette communion ce que lui est propre. La communion éternelle de l'homme et de Dieu retracée ainsi indique qu'elle est construite par l'un et l'autre. Or, cette action d'agir pour le bien commun n'est pas égale. Pour Dieu, l'éternité qu'il partage avec l'homme est la même depuis toujours. Le fait de l'ouvrir pour une ou plusieurs créatures n'a rien changé en Lui ; Il reste le même et de la même façon. Pour l'homme, l'éternité signifie l'état du bonheur où tous les désirs seront

[1] Ph 1, 21. Les citations de l'Ecriture sainte selon la Bible de Jérusalem.

comblés. C'est pour lui qu'elle est un changement, une grâce non méritée et un don dépassant tous les espoirs.

La formule de l'apôtre des nations peut et doit être remplacée par celle-ci : *La Trinité est ma vie*. Et si on exprime par là la possession de Dieu par l'homme et l'habitation de Dieu en l'homme, de quoi parle-t-on exactement? Avant tout cette expression désigne une réalité et non une idée. L'éternité, bien qu'elle soit un mystère, reste un fait pour le chrétien. Vers elle tendent tous les efforts de l'homme, d'elle jaillit son espérance et en elle s'accomplissent ses désirs. Elle reste réelle bien qu'encore cachée. L'éternité est une réalité ultime, eschatologique. Rien ne peut être pensé ou attendu au-dessus d'elle. Elle est la fin pour laquelle l'homme a été créé[2]. Dieu nous a faits pour participer à sa propre vie et il nous conduit de telle manière que ce but soit réalisé. Le désir de l'éternité ne se limite pas uniquement par l'attente de la vie sans fin. Ce n'est pas une telle vie que l'homme veut et cherche. Si c'était vrai, la vie bornée par la félicité naturelle suffirait pour répondre aux besoins de l'homme et elle ne serait pas une éternité. Celle-ci est une participation à la vie de Dieu et c'est cette participation qui donne à la vie humaine infinie la dimension d'éternité. L'éternité c'est beaucoup plus que la vie infinie[3], c'est beaucoup plus que l'être sans aucun changement. Il est vrai que pour Dieu le fait d'être éternel implique son existence sans modification. Cependant pour l'homme dont la fin ultime s'exprime par la résurrection du corps, la corporéité n'entraîne aucune mutabilité. Une fois le corps ressuscité, il sera gardé dans un tel état pour toujours. Le processus de grandir ou de se modifier cesse, mais ne signifie pourtant pas le manque de toute autre action[4]. L'homme est composé de l'âme et du corps. C'est elle qui agira toute l'éternité et ceci au niveau de la raison – on connaîtra de plus en plus Dieu, ainsi qu'au niveau de la volonté – on l'aimera de plus en plus. L'éternité devient ainsi une présence personnelle, un face à face de celui qui aime et qui s'aime, de celui qui est l'océan infini de l'être et de l'amour. « L'éternité n'est pas autre chose que Dieu lui-même »[5].

---

[2] Cette fin n'est ni secondaire ni modifiable durant la vie de l'homme ; elle est primordiale, car c'est pour elle que l'homme a été créé. Voir à ce propos: A. Gałaj, *Zagadnienie Opatrzności Bożej w opracowaniu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża", 16 (1998), p. 291-295.

[3] La béatitude des saints est appelée vie éternelle parce que, du fait qu'ils jouissent de Dieu, ils deviennent en quelque manière participants de l'éternité divine qui transcende toute durée. Et ainsi la continuation de la béatitude n'est pas diversifiée par le passé, le présent et le futur. STh II-II, 18, 2 ad 2 (éd. du Cerf).

[4] Thomas d'Aquin résume ceci ainsi: Ce qui est vraiment éternel n'est pas seulement étant, il est aussi vivant ; et le 'vivre' s'étend d'une certaine manière à l'opération, ce qui n'est pas vrai de l'être. STh I, 10, 1 ad 2.

[5] STh I, 10, 2 ad 3. Rappelons encore que « l'éternité, entendue en son sens propre et véritable, se trouve en Dieu seul. Car l'éternité est une conséquence de l'immutabilité (…). Or, Dieu seul est absolument immuable (…). Toutefois, dans la mesure où ils reçoivent de lui l'immutabilité, certains êtres participent à ce titre de son éternité ». *Ibid*. I, 10, 3, resp.

Cette éternité commence déjà dans le présent. Elle est déjà là, bien que sa plénitude soit encore à attendre. Ce paradigme du christianisme signifie que la vie de l'homme en Dieu, la même qu'il mènera dans l'au-delà, a déjà été commencée. Il vit de la vie eschatologique et cette vie progresse vers sa plénitude. Il s'habitue à vivre en communion avec Dieu et permet à Celui-ci de le transformer petit à petit au-dedans. Ce problème est bien visible dans les œuvres de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité, une carmélite du tournant du XIXe et du XXe siècle. Essayons de l'approfondir et de montrer ses grandes lignes.

***

La pensée d'Elisabeth est entièrement fondée sur l'Ecriture sainte. Presque toujours elle utilise des différentes citations des auteurs sacrés pour justifier ses idées, mais on aperçoit également chez elle une grande influence de saint Augustin[6]. Cette optique semble être une garantie de la fidélité à la tradition et à la théologie de l'Eglise.

En méditant sur la prière sacerdotale du Christ, Elisabeth constate qu'elle contient une volonté du Christ à réaliser et non pas à attendre. Quand le Sauveur s'adresse à son Père, il dit *: Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde*[7]. Avoir tous ses disciples avec Lui, c'est le désir ardent du Christ. C'est la même volonté avec laquelle il est venu pour sauver les hommes et si le salut est déjà à l'œuvre, cette volonté aussi d'unir ses disciples s'opère déjà maintenant. La communion entre le Christ et ses disciples se réalise déjà à présent. Ce temps est « une éternité commencée, mais toujours en progrès »[8]. L'homme s'approche de cette réalité mystérieuse de différentes manières afin de devenir « l'ombre du Christ »[9].

---

[6] Une bonne éducation religieuse permet à Elisabeth de citer les œuvres de saint Thérèse d'Avila, de saint Jean de la Croix, de Ruysbroeck et beaucoup d'autres Cf. J.I. Adamska, H. Urs von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – Duchowość*, Kraków 1987, p. 42. Les citations des œuvres de la bienheureuse Elisabeth selon: *Ictus3. Bible. Théologie. Magistère. Moteur de recherches 1994-2004 A. Bouchez*.

[7] Jn 17,24.

[8] Cette expression apparaît deux fois chez Elisabeth: *Ciel dans la foi* 1 et *Dernière retraite* 1. Qu'il nous soit permis ici de souligner une forte différence dans la signification du mot éternel. Ce mot est utilisé très fréquemment, mais dans la plupart de cas, malheureusement, faussement. Le latin distingue ce qui est éternel, inchangeable, immortel et incessant de ce qui est ininterrompu, continu, constant et durable. Il y a une différence entre *aeternus* et *perpetuus*. Le premier désigne Dieu seul et ce qu'Il a créé pour lui en lui accordant l'état de la béatitude, tandis que le second se réfère à la peine causée par le péché de l'homme. Celle-ci n'est pas éternelle, mais seulement perpétuelle.

[9] *Ciel dans la foi* 1.

Chaque jour, en réalisant la volonté du Christ et en vivant de l'Evangile, il descend vers la profondeur de l'union de l'amour qui unit les personnes de la Trinité :

> « *Un abîme appelle un autre abîme*. C'est là tout au fond que se fera le choc divin, que l'abîme de notre néant, de notre misère, se trouvera en tête à tête avec l'Abîme de la miséricorde, de l'immensité du tout de Dieu. Là que nous trouverons la force de mourir à nous-mêmes et que, perdant notre propre trace, nous serons changés en amour »[10].

Comment l'homme est changé en amour ? Comment il vit de l'éternité ? Le principe de cette transformation ne se trouve pas au dehors de l'homme ; il est au dedans de lui. C'est la substance de l'âme, sanctuaire intime où Dieu se communique à l'homme. Là Dieu s'unit si fort avec l'âme que leur action devient *quasi* commune. Dieu agit comme un feu qui brûle, qui transforme tout ce qu'il touche[11]. Rien n'échappe à cet embrasement ardent qui se fait « dans une complaisance mutuelle et éternelle »[12] et qui change tout en Dieu. Jamais en retard, jamais exagéré, jamais trop exigé ! « C'est un renouvellement qui se fait à toute heure dans le noeud de l'amour »[13]. Ceci n'enlève aucune responsabilité : Dieu ne prend ni la place de l'âme ni, encore moins, elle la sienne. Ils restent comme unis, mais en gardant leur différence. Cette union s'opère par l'amour et la connaissance. D'elles provient le bonheur parfait de l'âme auquel conduit la progression continuelle en amour. Celui-ci place l'homme déjà en Dieu. Cependant le centre, c'est-à-dire le degré le plus élevé qu'une créature puisse atteindre, apparaît lorsque rien ne sépare l'âme et Dieu, lorsqu'il n'y a pas de « distance » entre eux[14]. L'amour aboutit à sa perfection, l'union avec Dieu aussi. L'âme est semblable à Dieu, non pas par la séparation des choses extérieures, mais bel et bien par sa présence devant lui face à face. Elle est en « solitude de

---

[10] *Ciel dans la foi* 4. Ailleurs la carmélite dit que l'âme « se perd » dans l'océan de la divinité. *Ibid*. 13.

[11] Cf. *Ciel dans la foi* 15.

[12] *Ciel dans la foi* 13.

[13] *Ibid*.

[14] Citons à ce propos: « *Quotidie morior. Je meurs chaque jour*, je diminue, je me renonce plus chaque jour afin qu'en moi le Christ grandisse et soit exalté; je 'réside' toute petite 'au fond de ma pauvreté', je vois 'mon néant, ma misère, mon impuissance, je m'aperçois incapable de progrès, de persévérance, je vois la multitude de mes négligences, de mes défauts, je m'apparais dans mon indigence', 'je me prosterne dans ma misère, reconnaissant ma détresse, je l'étale devant la miséricorde' de mon Maître. *Quotidie morior*, je mets la joie de mon âme (ceci quant à la volonté et non pour la sensibilité) dans tout ce qui peut m'immoler, me détruire, m'abaisser, car je veux faire la place à mon Maître. Ce n'est plus moi qui vis, c'est Lui qui vit en moi: je ne veux 'plus vivre de ma propre vie, mais être transformée en Jésus-Christ afin que ma vie soit plus divine qu'humaine' et que le Père en se penchant sur moi puisse reconnaître l'image du Fils bien-aimé en qui Il a mis toutes ses complaisances ». *Ciel dans la foi* 12.

l'esprit »[15], elle n'est concentrée que sur Dieu. C'est la fin ultime d'entrer en soi et de se soumettre à la volonté de Dieu. Tant que l'âme veut décider d'elle-même, elle ne s'approche pas de Dieu. Ce chemin est dur, mais ce chemin seul garantit la félicité éternelle :

> « *Parce que j'aime mon Père, je fais toujours ce qui Lui plaît*. Ainsi parlait le Maître saint, et toute âme qui veut vivre à son contact doit vivre aussi de cette maxime. Le bon plaisir divin doit être sa nourriture, son pain quotidien; elle doit se laisser immoler par toutes les volontés du Père à l'image de son Christ adoré; chaque incident, chaque événement, chaque souffrance comme chaque joie est un sacrement qui lui donne Dieu; aussi elle ne fait plus de différence entre ces choses, elle les franchit, elle les dépasse pour se reposer, au-dessus de tout, en son Maître Lui-même (…) »[16].

Il est intéressant de s'arrêter sur le mot *sacrement* employé dans le texte. Seulement ici il a un sens particulier. L'Eglise réserve ce mot aux sept signes de la grâce autour desquels gravissent sa vie et son activité. Leurs origines se trouvent dans la vie du Christ, car tout ce qu'il a fait durant son ministère public était une préparation au temps de l'Eglise. Tout ce que le Christ a fait, est à présent continué par, dans et pour l'Eglise. En elle, parce qu'elle est conduite par l'Esprit du Christ ; dans elle, parce que la grâce ne peut jamais être reçu hors du Corps mystique du Christ ; et pour elle, parce qu'elle est construite par ces grâces. Les sacrements « manifestent et communiquent aux hommes, surtout dans l'Eucharistie, le mystère de la communion du Dieu Amour, Un en trois Personnes »[17]. Pour Elisabeth ce n'est pas seulement les grâces extraordinaires qui expriment le tourment de Dieu vers l'homme, mais chaque événement de la vie contient et est ce qui nous aide à grandir pour Dieu. Ils adviennent non pas sans le vouloir de Dieu, bien que, parfois, leurs sens nous reste inconnu. L'homme doit les accepter, les faire siens à l'exemple du Christ, entièrement soumis au Père. Tout ce qui forme la vie, même la mort, est un don de Dieu pour nous préparer à l'éternité, pour entrer dans « le Foyer d'amour »[18]. Celui-ci est identifié avec l'Esprit Saint, celui qui dans amour unit le Père et le Fils dans la Trinité. Grâce à lui l'âme vit

> « en 'société' avec les Trois adorables Personnes, leur vie est 'commune', et c'est 'là la vie contemplative'; cette contemplation 'conduit à la possession'. Or cette possession simple est la vie éternelle goûtée dans le lieu sans fond. C'est là qu'au--dessus de la raison nous attend la tranquillité profonde de la divine immutabilité »[19].

---

[15] *Ciel dans la foi* 7.

[16] *Ciel dans la foi* 10. Voir aussi 29 et 30.

[17] *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris 1992, n° 1118.

[18] *Ciel dans la foi* 14. Plus loin elle écrira: « Mais pour arriver à cet amour l'âme doit s'être auparavant 'livrée tout entière', sa 'volonté doit être doucement perdue en celle de Dieu' afin que ses 'inclinations', 'ses facultés' ne se meuvent plus que dans cet amour et pour cet amour. Je fais tout avec amour, je souffre tout avec amour… » *Ibid.* 16. Voir aussi: *Dernière retraite* 8 et 14.

[19] *Ciel dans la foi* 14. Voir aussi: *Ibid*. 31. Le don de l'Esprit est la meilleure garantie de l'éternité. Cf. *Ibid*. 42 et 44 ; *Dernière retraite* 20.

La présence de l'Esprit Saint dans l'âme et la vie de l'âme menée dans cet Esprit créent une égalité entre l'homme et le Christ. Si Celui-ci parle du feu amené sur la terre pour y brûler, il révèle en même temps son désir de montrer la dignité de l'âme. Car ce feu est un feu d'amour, et en celui-ci il n'y a pas de différence entre celui qui aime et celui qui est aimé. Bien au contraire. Tous les deux sont semblables. Et même si, au début, la différence peut exister, après elle n'est plus. Les amants grandissent dans leur amour qui nivelle tout ce qui les sépare. Il en est ainsi avec Dieu et l'homme. Puisque le premier ne peut pas, du fait de sa nature divine, changer, il élève l'âme à son propre niveau. Il n'appelle plus l'homme quelqu'un, mais son ami. L'ami du Christ sait ce qu'Il a entendu de son Père et où Il va, il sait que l'absence du Maître n'est que d'un moment. Il reviendra pour le prendre avec lui à la maison de son Père. On aura Dieu et Dieu aura son ami. Telle est la société fondée pour l'éternité.

Une telle perspective de la vie ultime est sans doute belle. Mais elle est aussi très difficile à obtenir. Il n'y a rien d'automatique dans ce que nous avons décrit plus haut. Rien ne va de soi. L'éternité commencée maintenant est très, très exigeante, puisqu'elle est rencontre avec le Christ. Et lui vient chaque jour, frappe à la porte de l'âme et attend. Cette arrivée est

> « (…) une génération incessante, une illustration sans défaillance. 'Le Christ' vient avec ses trésors, mais tel est le mystère des rapidités divines qu'Il arrive continuellement, toujours pour la première fois comme si jamais Il n'était venu; car son arrivée, indépendante du temps, consiste dans un éternel '*maintenant*', et un éternel désir renouvelle éternellement les joies de l'arrivée. Les délices qu'Il apporte sont infinies, puisqu'elles sont Lui-même»[20].

C'est le miracle de l'accueil de Dieu vivant. Il vient de la même façon, mais toujours différemment. On le connaît et, en même temps, il faut être attentif afin qu'il ne passe pas inaperçu. Etant Dieu, le Christ entre dans le sanctuaire de l'âme, c'est-à-dire là où Dieu habite déjà. Ainsi Dieu est reçu par Dieu, même si une telle constatation semble excessive. Ce qui s'opère en l'âme est déjà la béatitude – Dieu est à elle, elle est à Dieu. Dieu contemple Dieu et l'homme est participant de ce mouvement[21]. Il semble qu'Elisabeth fait ici écho à l'idée du miroir. Dans le Nouveau Testament ce concept revient deux fois dans les épîtres de saint Paul[22]. Et chaque fois il s'agit de mettre en relief l'insuffisance de la

[20] *Ciel dans la foi* 17.

[21] *Ciel dans la foi* 17. Cf. *Dernière retraite* 7.

[22] Citons ici les textes: *Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu* (1 Co 13, 12) ; *Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est l'Esprit* (2 Co 3,18). On le rencontre encore dans l'épître de saint Jaques 1,23: *Qui écoute la Parole sans la mettre en pratique ressemble à un homme qui observe sa physionomie dans un miroir*.

connaissance de l'homme. Celui-ci connaît d'une façon réelle, mais imparfaite et il faut attendre l'éternité pour avoir la plénitude de la connaissance de Dieu[23]. Or, puisque la vision directe n'est pour l'instant pas possible, le miroir donne au moins une possibilité de voir indirectement. En regardant déjà, il fait naître en soi le désir de la vie future. Le miroir est la meilleure façon de la connaître et posséder déjà. Il reflète deux images : celui qui regarde et celui qui est regardé et devient un instrument privilégié de la connaissance. En scrutant par lui la béatitude on peut mettre l'accent soit sur la valeur soit sur la limitation du miroir. On voit quelque chose, mais c'est seulement et toujours une image avec ses propriétés. L'homme, en qui Dieu se contemple, Le connaît par le Verbe incarné ; celui-ci est le miroir parfait de son Père, à savoir aimé éternellement par son Père et aussi indispensable. Comme tel, il se tient face à l'homme qui, divinisé par la grâce, devient pour sa part son image. L'âme est l'image du Christ et par lui, l'image du Père. Plus elle est parfaite, plus aussi parfait est le miroir. C'est la seule façon de se familiariser et d'avoir la ressemblance avec Dieu, car la perfection n'est pas donnée. L'homme l'obtient par son effort quotidien et quand il ne veille pas chaque péché nuit à cette image. Le miroir se perfectionne par le travail de l'homme et la grâce de Dieu. Celui-la ne doit jamais seul entrer dans ses profondeurs spirituelles, car il aperçoit rapidement ses faiblesses, ses traits, ses péchés, bref, tout son mal. Pour ne pas tomber dans le désespoir, l'homme a besoin de Dieu et de sa bonté. Elle dépasse tout le mal et illumine toutes les ténèbres, elle touche le cœur pour le convertir. Sur le chemin de conversion, l'homme devient sage et revient à ce qu'il voit dans le miroir qu'est son âme. Il revient à Dieu et montre sa disponibilité de s'ouvrir à la vie de Dieu. C'est cette vie, en effet, c'est Dieu lui-même qui cause l'union mystique ; Dieu vit en l'homme et l'homme vit en Dieu. Par conséquent toute la vie de l'homme manifeste ce Dieu caché et conduit à la vie entièrement soumise à la foi. Celle-ci prouve à l'extérieur ce qui s'opère à l'intérieur de l'homme[24].

Le mystère de l'eucharistie jette une lumière à cet échange. En elle, Jésus se donne à l'homme comme une nourriture et comme un boisson. Il nous fait participant de ce qu'il a et de ce qu'il est. On devient ses amis non par une relation morale, mais bel et bien par une relation ontologique. En communiant, l'homme devient le Christ lui-même :

---

[23] Dans l'hébreu biblique le mot *yada* signifie non seulement la connaissance ou le savoir, mais aussi l'entrée dans un rapport intérieur intime avec celui qu'on aime (parfois ce sens est limité au contact physique!). Jésus explique dans l'Evangile que la vie éternelle est la connaissance de Dieu (Jn 17, 3) et certainement il n'est pas question ici d'une science divine. La béatitude est l'amour de Dieu, puisque tel est le premier commandement de la loi, tant ancienne que nouvelle. Voir: *Qu'est que la vie éternelle?* dans: http://www.commentarypress.net/cpn-essays/5D70F466-C1A9-40E3-98B0-B816C7DD955A/8609A6B8-C26A-4D48-8338-9415DBF643F4.html [27.08.2010].

[24] Cf. J. Durandeux, *Wieczność w życiu codziennym*, Warszawa 1968, p. 177-187.

> « Il demande plus que nous ne sommes par nous-mêmes capables de donner. Il a une faim immense qui veut nous dévorer absolument. Il entre jusque dans la moelle de nos os, et plus nous le Lui permettons avec amour, plus nous le goûtons avec ampleur. Il sait que nous sommes pauvres, mais Il n'en tient aucun compte et ne nous fait grâce de rien. Il se fait en nous son pain Lui-même, brûlant d'abord, dans son amour, vices, fautes et péchés. Puis, quand Il nous voit purs, Il arrive béant comme un vautour qui va tout dévorer. Il veut consumer notre vie, pour la changer en la sienne, la nôtre pleine de vices, la sienne pleine de grâce et de gloire, toute préparée pour nous, si seulement nous nous renonçons[25].

Elisabeth explique :

> « Quand nous recevons le Christ 'avec le dévouement intérieur, son sang plein de chaleur et de gloire coule dans nos veines, et le feu prend au fond de nous', 'et la ressemblance de ses vertus nous vient, et Il vit en nous, et nous vivons en Lui, et Il nous donne son âme avec la plénitude de la grâce par laquelle l'âme persiste dans la charité et la louange du Père!' 'L'amour entraîne en soi son objet; nous entraînons en nous Jésus, Jésus nous entraîne en Lui. Alors emportés au-dessus de nous dans l'intérieur de l'amour', visant à Dieu, 'nous allons au-devant de Lui, au-devant de son Esprit, qui est son amour, et cet amour nous brûle, nous consume et nous attire dans l'unité où nous attend la béatitude' »[26].

Pour vivre de toutes ces grâces et pour subir la transformation eucharistique, il faut croire. La foi est la garantie des biens futurs, encore cachés, mais réels. Elle est *la substance des choses que l'on doit espérer et la démonstration de celles que l'on ne voit pas*[27]. Elle est un avant-goût des biens dont on jouira dans l'avenir, surtout quant à notre relation avec Dieu. Déjà maintenant par la foi, l'homme reste en contact avec Dieu et ce contact se prolongera dans la vie eschatologique. Celle-ci commence déjà et aide l'homme à avoir une pleine union avec Dieu. En outre, la foi rend l'homme attentif aux biens spirituels qui s'enracinent en lui. Parmi eux, Dieu en est le premier bien que l'âme obtient. Et même si ce don est encore voilé, c'est Dieu lui-même, le même tant dans le présent que dans l'avenir. Par la foi, l'homme rend à Dieu ce qu'il a reçu de Lui, c'est-à-dire amour pour amour. La foi fondée sur l'amour « ne s'arrête plus aux goûts, aux sentiments; peu lui importe de sentir Dieu ou de ne pas le sentir; peu lui importe s'Il lui donne la joie ou la souffrance: elle croit à son amour. Plus elle est éprouvée, plus sa foi grandit, parce qu'elle traverse pour ainsi dire tous les obstacles pour aller se reposer au sein de l'Amour infini, qui ne peut faire qu'oeuvres d'amour »[28]. Croire à cet Amour signifie que l'homme vit d'une

---

[25] *Ciel dans la foi* 18.

[26] *Ibid.*

[27] *Ciel dans la foi* 19. Telle est la traduction de He 11,1 utilisée par Elisabeth.

[28] *Ciel dans la foi* 20. Etre l'homme de la foi signifie aussi entrer dans les ténèbres pour faire place à la lumière de Dieu. Cf. *Dernière retraite* 10.

manière inébranlable face à ce que lui arrive. Il vit comme s'il avait vu l'Invisible et à cause de cette vision rien ne peut tourner en ruine sa vie spirituelle[29]. On sait que le prix est à obtenir par la douleur. Le témoignage des saints de tous les temps le prouve assez. L'homme de foi n'a pas peur, car il sait que la gloire survient après la croix. Pour être l'image de Dieu d'amour il faut d'abord être l'image du Crucifié par amour. En regardant sa face, tellement déformée par la souffrance et la douleur, l'homme découvre son avenir et, ayant la foi, il ne le craint pas ![30]

Si la foi ouvre l'homme à l'éternité et qu'elle lui permet de jouir déjà des biens spirituels, c'est parce qu'elle est mue par la simplicité. Dieu est simple et l'âme agissant dans la simplicité s'approche et s'unit à Dieu. Ainsi celle-là rend honneur et louange à Dieu en lui offrant chaque jour, dans des différentes conditions[31], les vertus et renforce son effort de Le chercher dans sa profondeur. Dieu habite en ce qui est simple, et l'âme devient simple de plus en plus non seulement se libère de toute influence du monde, mais encore approfondit sa vie intime en Dieu. Par tout cela, l'âme devient de plus en plus semblable à Dieu et goûte à l'éternité. Celle-ci est simple par excellence, c'est Dieu lui-même[32]. Alors « l'âme simple, 'se soulevant par la vertu de son regard intérieur, rentre en elle-même et contemple dans son propre abîme le sanctuaire où elle est touchée' d'un attouchement de la Trinité sainte. Elle a pénétré ainsi en sa profondeur, 'jusqu'à son fondement qui est la porte de la vie éternelle' »[33]. Une telle âme est en effet

---

[29] Cf. *Dernière retraite* 10.

[30] Cf. *Dernière retraite* 11-13. Un peu plus loin Elisabeth donne une explication extraordinaire d'un extrait du psaume 18: «*Le jour transmet au jour ce message*. Toutes les lumières, toutes les communications de Dieu à mon âme sont ce *jour qui transmet le message de sa gloire au jour*. *Le décret de Jahvé est pur, chante le psalmiste, il illumine le regard* … Par conséquent, ma fidélité à correspondre à chacun de ses décrets, à chacune de ses ordonnances intérieures, me fait vivre dans sa lumière: elle aussi est un «message qui transmet sa gloire». Mais voici la douce merveille: *Jahvé, qui te regarde resplendit*! s'écrie le prophète. L'âme qui par la profondeur de son regard intérieur contemple à travers tout son Dieu dans la simplicité qui la sépare de toute autre chose, cette âme est «*resplendissante*»: 'elle est un jour qui transmet au jour le message de sa gloire'.

La nuit l'annonce à la nuit. Voici qui est bien consolant! Mes impuissances, mes dégoûts, mes obscurités, mes fautes elles-mêmes, racontent la gloire de l'Eternel! Mes souffrances de l'âme ou du corps racontent aussi la gloire de mon Maître! David chantait: *Que rendrai-je au Seigneur pour tous les bienfaits que j'ai reçus de Lui?* Voici: *Je prendrai le calice du salut*. Si je le prends, ce calice empourpré du Sang de mon Maître et que, dans l'action de grâces, toute joyeuse, je mêle mon sang à celui de la sainte Victime, il est en quelque sorte infinisé et peut rendre au Père une louange superbe; alors ma souffrance est 'un message qui transmet la gloire' de l'Eternel. *Ibid.* 17-18.

[31] La carmélite note à propos de ces conditions que la foi « place l'homme en présence de Dieu; c'est elle qui Lui donne lumière et courage; c'est elle qui le rend vide et libre, aujourd'hui et au jour du jugement, de toute crainte ». *Ciel dans la foi* 21.

[32] La connaissance de Dieu est réciproque. L'homme connaît Dieu et il est connu par Lui. Cette connaissance provient de la vision intuitive, du regard simple. Cf. *Dernière retraite* 7. La simplicité obtenue par l'effort de l'âme est la même qu'avant le péché. *Ibid.* 8.

[33] *Ibid*. C'est uniquement ici qu'Elisabeth parle de l'attouchement de la Trinité. Dans sa *Note intime* et ses lettres elle attache cette notion au Christ. A voir: *Note intime* 17 et *Lettre* 283.

« le trône de la sainte Trinité »[34], lieu où Dieu contemple et regarde sa propre gloire[35].

Ces idées décrites plus haut sont belles, mais sont-elles réalisables ? L'union avec Dieu déjà maintenant, la vie éternelle dans l'amour des Trois Personnes divines, la transformation de l'homme en Dieu grâce à l'eucharistie et à la foi – comment tout cela peut être vrai et réel ? Comment tout cela peut-il arriver à sa fin ? Seulement si on admet que Dieu l'ait prévu dans sa sagesse même avant la création du monde et de l'homme. En se référant à Ruysbrœk, Elisabeth résume l'œuvre de la création :

> « 'La Sainte Trinité nous a créés à son image, d'après l'exemplaire éternel de nous-mêmes qu'elle possédait dans son sein avant que le monde fût', en ce 'commencement sans commencement' dont parle Bossuet après saint Jean: *In principio erat Verbum*, au commencement était le Verbe; et l'on peut ajouter: au commencement était le néant, car Dieu en son éternelle solitude nous portait déjà dans sa pensée. 'Le Père se contemple Lui-même' 'dans l'abîme de sa fécondité, et voici que, par l'acte même de se comprendre, Il engendre une autre personne, le Fils, son Verbe éternel. Le type de toutes les créatures, qui n'étaient pas encore sorties du néant, résidait éternellement en Lui, et Dieu les voyait et les contemplait dans leur type, mais en Lui-même. Cette vie éternelle que nos types possèdent sans nous en Dieu, est la cause de notre création' »[36].

Ce qui frappe dans cette citation c'est le mode de la création. Sans doute, Elisabeth voit dans le Christ le principe et le modèle de tout ce qui existe[37]. Mais cette création extérieure par rapport à la Trinité, s'exécute déjà à l'intérieur de cette Trinité. La création de l'homme s'inaugure dans la pensée de Dieu lorsqu'il n'y a rien sauf lui. Dieu est entièrement pour soi, le Père se voit dans le Christ et vice versa. De cette contemplation provient toute la création. Elle est noétique, pour utiliser l'expression patristique[38], et en tant que telle, elle est portée par le Verbe. L'amour du Père qui aime son Verbe engendre en celui-ci l'image de toute la création. Elle doit exister un jour, c'est vrai, mais elle n'a aucune obligation d'être créée. Si elle l'est, c'est parce qu'elle a été voulue par Dieu. Lui seul en est le créateur et lui seul a la possibilité infinie de la créer. Or, cette création à qui appartient l'homme, étant extérieur à l'être divin, n'épuise pas, au moins

---

[34] Cf. *Dernière retraite* 5.

[35] Cf. *Ibid.* 7.

[36] *Ciel dans la foi* 22.

[37] Il est très probable que cette idée a été formulée par Elisabeth sous l'influence du père Gonzalve Valléé (1841-1927), le prieur des dominicains à Dijon. Voir: J. I. Adamska ; H. Urs von Balthasar, *dz. cyt*., p. 41-42 ; A. Hunt, *The Trinity: Insights from the Mystics*, Collegeville, Minnesota 2010, p. 170 et 172.

[38] Cf. G. Bavaud, « Un thème augustinien: le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », „Revue des Etudes Augustiniennes", 1963, vol. IX, n° 1-2, p. 95-96 et 99-101.

hypothétiquement, toutes les créatures contenue dans le Verbe. On peut admettre qu'il y ait des créatures encore non sorties du néant, résidant encore dans le Verbe. Celui-ci porte en soi l'image intellectuelle des êtres concrets existant dans ce monde et cette image contient tant l'ensemble de la création que chacune de ses parties, c'est-à-dire chaque étant. Ceci signifie que l'amour de Dieu englobe et tout l'univers et chaque partie de cet univers. Toutes les créatures sont aimées par Dieu le Père à la mesure dont elles sont contenues dans le Verbe. Sans celui-ci aucune d'elles n'est peut pas être. Il s'ensuit que l'homme créé par le Père dans le Verbe par amour veut revenir à Dieu. Ce mouvement lui est naturel. Il cherche le Christ en tant que son modèle et c'est par celui-ci qu'il arrive à sa béatitude. En saisissant le Christ qui est Dieu incarné, l'homme ouvre devant soi l'horizon des grâces inespérées et imméritées. Il est divinisé par le Verbe qui l'a créé et qui l'aime. Par amour non seulement tout est donné à l'homme de la part du Christ déjà maintenant, mais encore celui-là est élevé au niveau de celui-ci[39]. Le Verbe entre en l'âme et l'âme devient la résidence de Dieu. Une fois de plus l'âme doit être considérée comme « sanctuaire intime » de Dieu où est imprimée son image[40]. A ce propos Elisabeth dit :

> « 'Le plus saint', quel est-il donc? 'C'est le plus aimant, c'est celui qui regarde le plus vers Dieu et qui satisfait le plus pleinement les besoins de son regard'. Comment satisfaire les besoins du regard de Dieu, sinon en se tenant 'simplement et amoureusement' tourné vers Lui afin qu'Il puisse refléter sa propre image, comme le soleil se reflète au travers d'un pur cristal. *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*: tel fut le grand vouloir du Coeur de notre Dieu. 'Sans la ressemblance qui vient de la grâce, la damnation éternelle nous attend. Dès que Dieu nous voit habiles à recevoir sa grâce, sa bonté libre est prête à nous donner le don qui nous donne sa ressemblance. Notre aptitude à recevoir sa grâce dépend de l'intégrité intérieure avec laquelle nous nous mouvons vers Lui'. Et Dieu, 'nous apportant ses dons', peut alors 'se donner Lui- même, nous imprimer sa ressemblance, nous absoudre et nous délivrer'.
>
> (…) 'L'image de Dieu imprimée dans l'âme est en effet constituée par la raison, la mémoire et la volonté. Tant que ces facultés ne portent pas l'image parfaite de Dieu, elles ne lui ressemblent pas comme au jour de la création. La forme de l'âme, c'est Dieu, qui doit s'y imprimer comme le sceau sur la cire, comme la marque sur son objet. Or cela ne se réalise pleinement que si la raison est complètement éclairée par la connaissance de Dieu, que si la volonté est enchaînée à l'amour du bien souverain, que si la mémoire est pleinement absorbée dans la contemplation et la jouissance de l'éternelle félicité'. 'Et comme la gloire des bienheureux n'est autre que

[39] Cf. *Dernière retraite* 29.

[40] *Ciel dans la foi* 23 et 26. L'image de la Trinité commence en l'homme lors du baptême. C'est le début de notre « être en Dieu ». Et puisque la vie est une progression vers une fin, tout au long de ce chemin l'homme utilise des sacrements, attouchements de la Trinité pour renouveler cette image imprimée par le baptême. Cf. *Ibid*. 27. Plus loin Elisabeth dira que cette action de Dieu est comme celle d'une mère: combler « l'âme de caresses et de marques d'affection ». *Ibid*. 34.

la possession parfaite de cet état, il est manifeste que la possession commencée de ces biens constitue la perfection en cette vie'. Pour 'réaliser cet idéal' il faut 'se tenir recueillie au-dedans de soi-même', 'se tenir en silence en présence de Dieu', tandis que l'âme 's'abîme, se dilate, s'enflamme et se fond en Lui, avec une plénitude sans limites' »[41].

La création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu avait pour but de manifester sa gloire en tant que créateur. Il a voulu, écrit Elisabeth, « pouvoir se contempler en sa créature, y voir rayonner toutes ses perfections, toute sa beauté comme au travers d'un cristal pur et sans tache »[42]. Cette gloire s'exprime par la grâce de l'adoption – l'homme devient l'enfant de Dieu. En tant que tel, il est appelé à devenir saint, comme Dieu est saint. Cet appel est une mesure de vivre l'état de l'enfant de Dieu. Celui-ci est saint et il réside au dedans de l'homme. C'est là que jaillit la source véritable de la sainteté, car là se trouve aussi « l'abîme sans fond »[43], Dieu lui-même. Cette présence est sanctifiante et devant elle toutes autres délices disparaissent soudainement. Dieu est au dessus d'elles et leur est incomparable. Puisqu'il dépasse tout, « toutes les joies qui surviennent à l'âme lui sont-elles autant d'avertissements qui l'invitent à savourer de préférence le bien dont elle est en possession et auquel nul autre ne peut être comparé »[44]. C'est l'éternité et c'est le ciel pour l'âme[45]. Et rien ne peut séparer l'âme de ce mystère qui existe en elle, même son péché et ses faiblesses, même sa petitesse et sa misère :

« Quand l'âme 'considère au fond d'elle-même, avec des yeux brûlés d'amour, l'immensité de Dieu, sa fidélité, ses preuves d'amour, ses bienfaits qui ne peuvent rien ajouter à son bonheur; quand ensuite, se regardant elle-même, elle voit ses attentats contre l'immense Seigneur, elle se tourne vers son propre fond avec un tel mépris d'elle-même qu'elle ne sait plus comment faire pour suffire à son horreur'. Ce qu'elle a 'de mieux à faire, c'est de se plaindre à Dieu, son Ami, des forces de son mépris qui la trahissent en ne la mettant pas aussi bas qu'elle le voudrait. Elle se résigne à la volonté de Dieu et, dans l'abnégation intime, trouve la paix véritable, invincible et parfaite, celle que rien ne troublera. Car elle s'est précipitée dans un tel abîme, que personne n'ira la chercher là' »[46].

---

[41] *Ciel dans la foi* 24-25. On voit ici l'influence d'Augustin et de son œuvre *La Trinité*. A propos de la sainteté voir aussi: *Dernière retraite* 22.

[42] *Dernière retraite* 8.

[43] *Ciel dans la foi* 32. Cette expression, on la trouve aussi dans: *Dernière retraite* 1, *Ciel dans la foi* 40 et 43.

[44] *Ciel dans la foi* 32.

[45] A propos de la signification du mot *ciel* chez Elisabeth voir notre: « *Au ciel ou sur la terre, vivons dans l'amour et pour glorifier l'Amour*. Les fins dernières chez la bienheureuse Elisabeth de la Trinité », „Wrocławski Przegląd Teologiczny", XVII/2009/2, p. 66-73. Dans *Dernière retraite* on peut lire que l'âme « rend hommage au Dieu trois fois saint: elle est pour ainsi dire un Sanctus perpétuel, une louange de gloire incessante! *Dernière retraite* 20.

[46] *Ciel dans la foi* 36. Dans le *Dernière retraite* 24 Elisabeth dit très ouvertement: « Se dépouiller, mourir à soi, se perdre de vue, il me semble que c'est là que le Maître regardait lorsqu'Il

Dieu a créé l'homme pour soi et désire qu'il vive de sa gloire. Il est la louange de la gloire de Dieu, la louange de la gloire de la Sainte Trinité[47]. Celle-là ne resplendit qu'au ciel en honneur du Père et du Fils et de l'Esprit Saint[48], parce que seulement là-bas elle est fixée dans l'amour total. Pour expliquer cette gloire, Elisabeth énumère :

> « Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu, qui l'aime d'un amour pur et désintéressé, sans se rechercher dans la douceur de cet amour; qui l'aime par-dessus tous ses dons et quand même elle n'aurait rien reçu de Lui, et qui désire du bien à l'Objet ainsi aimé. Or comment désirer et vouloir *effectivement* du bien à Dieu si ce n'est en accomplissant sa volonté, puisque cette volonté ordonne toutes choses pour sa plus grande gloire? Donc cette âme doit s'y livrer pleinement, éperdument, jusqu'à ne plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut.
>
> Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint afin qu'Il en fasse sortir des harmonies divines; elle sait que la souffrance est une corde qui produit des sons plus beaux encore, aussi elle aime la voir à son instrument afin de remuer plus délicieusement le Coeur de son Dieu.
>
> Une louange de gloire, c'est une âme qui fixe Dieu dans la foi et la simplicité; c'est un réflecteur de tout ce qu'Il est; c'est comme un abîme sans fond dans lequel Il peut s'écouler, s'épancher; c'est aussi comme un cristal au travers duquel Il peut rayonner et contempler toutes ses perfections et sa propre splendeur. Une âme qui permet ainsi à l'Etre divin de rassasier en elle son besoin de communiquer „tout ce qu'Il est et tout ce qu'Il a", est en réalité la louange de gloire de tous ses dons.
>
> Enfin une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces. Chacun de ses actes, de ses mouvements, chacune de ses pensées, de ses aspirations, en même temps qu'ils l'enracinent plus profondément en l'amour, sont comme un écho du Sanctus éternel »[49].

L'homme pensé depuis toute éternité et créé dans le temps a une vocation pour l'éternité parce qu'il est destiné à être la gloire de Dieu. Il n'y a pas d'autres raisons pour expliquer la création du monde. Dieu veut que l'homme soit son

---

disait: *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il prenne sa croix et se renonce*. *Si vous vivez selon la chair*, dit encore l'Apôtre, *vous mourrez, mais si vous mortifiez par l'esprit les oeuvres de la chair, vous vivrez*. Voilà la mort que Dieu demande et dont il est dit: *La mort a été absorbée par la victoire*. *O mort*, dit le Seigneur, *je serai ta mort*; c'est-à-dire: O âme, ma fille adoptive, regarde-moi et tu te perdras de vue; écoule-toi tout entière en mon Etre, viens mourir en moi, pour que je vive en toi! » L'échange de la sainteté s'opère dans la mort: l'âme meurt pour laisser place à la vie apportée par le Christ.

[47] *Ciel dans la foi* 41. Cf. *Dernière retraite* 6.

[48] En méditant sur l'histoire de Zachée, Elisabeth explique le texte: *Il faut que je loge chez toi* et constate: « C'est mon Maître qui m'exprime ce désir! Mon Maître qui veut habiter en moi, avec le Père et son Esprit d'amour, pour que, selon l'expression du disciple bien-aimé, j'aie *société* avec Eux ». *Dernière retraite* 43.

[49] *Ciel dans la foi* 43.

image parfaite, qu'il y ait un échange entre eux, non direct, mais par un intermédiaire – son Verbe éternel. Il est venu, lui, pour apprendre à l'homme à aimer Dieu et à le connaître. Ainsi le Christ, qui est le principe de la création, est également son accomplissement. *In principio* devient par lui et en lui *in aeternum*[50]. Si l'homme s'attache à ce modèle divin, s'il se libère de l'influence du monde extérieur, alors il entre déjà maintenant dans l'éternité et devient déjà maintenant la louange de la gloire de Dieu[51]. L'union profonde avec le Christ se réalise ici, encore dans cette vie, mais la vie éternelle englobe aussi toute la communion des saints. Ensemble ils proclament la gloire de la Trinité :

> « Il [le chant de gloire] est des êtres qui dès ici-bas font partie de cette 'génération pure comme la lumière', ils portent déjà sur leurs fronts le nom de l'Agneau et celui de son Père. '*Le nom de l'Agneau*': par leur ressemblance et conformité avec Celui que saint Jean appelle *le Fidèle, le Véritable* et nous montre *vêtu d'une robe teinte de sang*; ces êtres-là sont aussi les fidèles, les vrais, et leur robe est teinte du sang de leur immolation continuelle. '*Le nom de son Père*': parce qu'Il rayonne en eux la beauté de ses perfections, tous ses attributs divins se reflétant dans ces âmes; et ils sont comme autant de cordes qui vibrent et chantent *le cantique nouveau*. Elles *suivent aussi l'Agneau partout où Il va*, non seulement dans les routes larges et faciles à parcourir, mais dans les sentiers épineux, parmi les ronces du chemin; c'est que ces âmes-là sont *vierges*, c'est-à-dire libres, séparées, dépouillées, libres de tout sauf de leur amour, séparées de tout et surtout d'elles-mêmes, dépouillées de toutes choses aussi bien dans l'ordre surnaturel, que dans l'ordre naturel »[52].

Dans cette union mystique tout est fondé sur l'amour. Lui seul dépasse la mort et chaque effort mortifiant l'âme. L'amour unit et demeure pour toujours. D'un côté, il aide à entrer en soi pour descendre vers ce néant où rien n'empêche l'âme de se mettre devant Dieu, mais de l'autre, il est ce par quoi l'âme monte vers Dieu. Dans un tel état l'âme peut vivre dans « l'extase de l'amour »[53], dans l'adoration perpétuelle qui commencée ici se prolonge dans l'éternité. Elle est déjà écrasée par la beauté, la force et la grandeur de Dieu et elle se tait, elle devient paisible. C'est ainsi que l'âme se présente au sein de « la tranquille Trinité »[54] : pleine de paix

---

[50] Cf. *Dernière retraite* 1.

[51] Cf. *Dernière retraite* 3.

[52] *Dernière retraite* 15.

[53] *Ibid*. 21.

[54] *Ibid.* Plus loin Elisabeth écrit: « Voilà l'oeuvre du Christ en face de toute âme de bonne volonté, et c'est le travail que son immense amour, son *trop grand amour*, le presse de faire en moi. Il veut être ma paix afin que rien ne puisse me distraire ou me faire sortir de 'la forteresse inexpugnable du saint recueillement'. C'est là qu'Il me donnera 'accès auprès du Père' et me gardera immobile et paisible en sa présence, comme si déjà mon âme était dans l'éternité. C'est par le Sang de sa Croix qu'Il pacifiera tout en mon petit ciel, pour qu'il soit vraiment le repos des Trois. Il me remplira de Lui, Il m'ensevelira en Lui, Il me fera revivre avec Lui, de sa vie (…) ». *Ibid.* 31.

extérieure et intérieure, toute tournée vers Dieu d'amour. Elle s'est quittée pour entrer dans un Autre, elle vit pour vivre autrement, elle se réjouit pour avoir le bonheur éternel. Le présent devient l'éternité parce que tout a été perdu pour l'amour. Ce qui est formidable dans cette pensée, c'est que l'amour de Dieu est vraiment éternel. Cela veut dire que l'homme est aimé non tel qu'il est à présent, mais tel qu'il sera dans l'éternité. Maintenant Il doit le susciter et encourager à cheminer vers la sainteté, dans l'avenir tout cela ne sera plus nécessaire. L'homme aimera Dieu de toute sa liberté et de toute sa volonté. Or, puisque c'est Dieu qui est amour et qui est éternel, qui n'a rien sauf lui-même, l'âme doit l'imiter par un dépouillement total. Ainsi, comme le note Elisabeth, elle peut être parfaite :

> « Dieu, dit saint Denys, est 'le grand solitaire'. Mon Maître me demande d'imiter cette perfection, de Lui rendre hommage en étant une grande solitaire. L'Etre divin vit dans une éternelle, une immense solitude; Il n'en sort jamais, tout en s'intéressant aux besoins de ses créatures, car Il ne sort jamais de Lui-même; et cette solitude n'est autre que sa divinité.
>
> Pour que rien ne me sorte de ce beau silence du dedans: toujours même condition, même isolement, même séparation, même dépouillement! Si mes désirs, mes craintes, mes joies ou mes douleurs, si tous les mouvements provenant de ces 'quatre passions' ne sont pas parfaitement ordonnés à Dieu, je ne serai pas solitaire, il y aura du bruit en moi; il faut donc l'apaisement, le 'sommeil des puissances', l'unité de l'être »[55].

Cette solitude est paradoxale. Ce n'est pas un abandon ou un isolement. Bien au contraire – c'est la communion avec trois Personnes divines. Elisabeth parle souvent de l'âme en tant que sujet de la vie éternelle. Certes, la question de savoir où tout homme, âme et corps, jouit de l'éternité n'est pas de moindre importance. Sa réponse est surprenante. Après des beaux passages concernant la vie en Dieu, elle conclut :

> « Le lieu où est caché le Fils de Dieu, c'est le sein du Père, ou l'Essence divine, invisible à tout regard mortel, inaccessible à toute intelligence humaine »[56].

C'est une citation de saint Jean de la Croix, mais c'est aussi la pensée d'une mystique. Demeurer en Dieu c'est le lieu propre de l'homme :

> « *Demeurez en moi*. C'est le Verbe de Dieu qui donne cet ordre, qui exprime cette volonté. Demeurez en moi, non pas pour quelques instants, quelques heures qui doivent passer, mais *demeurez*… d'une façon permanente, habituelle. Demeurez en moi, priez en moi, adorez en moi, aimez en moi, souffrez en moi, travaillez, agissez en moi. Demeurez en moi pour vous présenter à toute personne ou à toute chose,

---

[55] *Dernière retraite* 26.
[56] *Ciel dans la foi* 1.

pénétrez toujours plus avant en cette profondeur. C'est bien là vraiment la 'solitude où Dieu veut attirer l'âme pour lui parler' (…) »[57].

Entrer en Dieu semble être non seulement une prière ou un désir, mais une réalité. C'est le devoir de l'homme de pénétrer les profondeurs de Dieu d'amour qui est inépuisable, infini, immense. Or, ce qui est surprenant dans cette perspective, c'est l'attente d'un lieu. Laissons parler Elisabeth :

« L'âme qui fixe son Maître avec cet *oeil simple qui rend tout le corps lumineux* est gardée 'du fonds d'iniquité qui est en elle' et dont se plaignait le prophète. Le Seigneur l'a fait entrer en 'ce lieu spacieux' qui n'est autre que Lui-même: là tout est pur, tout est saint![58]

Le Seigneur m'a fait entrer dans un lieu spacieux, Il a eu de la bonne volonté pour moi … Le Créateur, en voyant le beau silence qui règne en sa créature, en la considérant toute recueillie en sa solitude intérieure, est épris de sa beauté et Il la fait passer en cette solitude immense, infinie, en ce 'lieu spacieux' chanté par le prophète et qui n'est autre que Lui-même: *J'entrerai dans les profondeurs de la puissance de Dieu*. Parlant par son prophète le Seigneur a dit: *Je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai au coeur*. La voici, cette âme, entrée en cette vaste solitude où Dieu va se faire entendre! *Sa parole*, dit saint Paul, *est vivante et efficace, et plus pénétrante qu'aucun glaive à deux tranchants: elle atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moelles*. C'est donc elle directement, qui achèvera le travail du dépouillement dans l'âme; car elle a ceci de propre et de particulier, c'est qu'elle opère et qu'elle crée ce qu'elle fait entendre, pourvu toutefois que l'âme consente à se laisser faire [59].

Oh! qu'elle est belle, cette créature ainsi dépouillée, délivrée d'elle-même! Elle est en état de *disposer des ascensions en son coeur pour passer de la vallée des larmes* (c'est-à-dire de tout ce qui est moindre que Dieu) *vers le lieu qui est son but*, ce 'lieu spacieux' chanté par le psalmiste, qui est, il me semble, l'insondable Trinité: 'Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus'!… Elle monte, elle s'élève au-dessus des sens, de la nature; elle se dépasse elle-même; elle surpasse aussi toute joie comme toute douleur et passe à travers les nuages, pour ne se reposer que lorsqu'elle aura pénétré 'en l'intérieur' de Celui qu'elle aime et qui lui donnera Lui-même 'le repos de l'abîme'. Et tout cela sans être sortie de la sainte forteresse! Le Maître lui a dit: Hâte-toi de *descendre*… C'est encore sans sortir de là qu'elle vivra, à l'image de la Trinité immuable, en un 'éternel présent', 'l'adorant toujours à cause d'Elle-même' et devenant par un regard toujours plus simple, plus unitif, 'la splendeur de sa gloire', autrement dit l'incessante louange de gloire de ses perfections adorables »[60].

---

[57] *Ciel dans la foi* 3. Voir aussi: *Dernière retraite* 32-34.
[58] *Dernière retraite* 16.
[59] *Ibid*. 27.
[60] *Ibid.* 44.

Trois fois ici et deux fois dans sa poésie[61], la carmélite de Dijon utilise l'expression 'lieu spacieux'. Il semble que cette expression puisse être interprétée de deux manières. Premièrement, mettant en relief la spatialité. La fin de l'homme n'est autre que Dieu lui-même. En lui tout est contenu, toute la création et toutes les créatures. Rien n'existe hors de Dieu, puisque lui seul donne l'existence à chaque être créé. Il est tout simplement et il est pour les autres, c'est-à-dire qu'il contient ce qui existe. Rien en Dieu n'est inaccessible à ce qu'il a fait et cette accessibilité se concrétise en son Fils éternel. Lui-même dit : celui qui me voit, voit aussi Celui qui m'a envoyé ; celui qui me connaît, connaît aussi Celui que je connais[62]. Les limites d'une telle science se trouvent dans la capacité des êtres créés ; ils peuvent connaître autant que leurs natures le leur permettent. Et, ce qui est de plus, pour autant qu'ils appartiennent au Fils. Alors Dieu est la destinée et l'avenir de toute la création. Deuxièmement, en peut mettre l'accent sur le mot lieu. A notre avis cela signifie que la béatitude n'est pas privée des dimensions de la corporéité. Il est vrai qu'Elisabeth parle souvent de l'âme et non pas de l'homme en tant que sujet de la vie en Dieu. Mais elle ne méprise pas le corps. Ce qu'on appelle la sensibilité doit être transformé et soumis à l'Esprit qui agit en l'âme. Mais jamais supprimé ! ou rejeté ! La sensibilité est une aide à monter vers Dieu, car par le corps on se lie avec le Sauveur et on se nourrit de son corps très saint. Par le corps on peut participer à l'amour qui unit Trois Aimants et devenir l'ombre du Christ[63]. On ne peut pas l'exclure de la gloire future, même si toute discussion concernant ce corps ressuscité semble être vaine. L'homme est déjà l'enfant de Dieu, mais on ne sait pas quelle ampleur cet état prendra dans la vie eschatologique. Saint Jean dit brièvement : *Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est*[64]. Ces mots se réfèrent à la ressemblance de l'homme au Christ par son corps. Celui-ci sera ressuscité et immortel de même que le corps de Jésus et il sera élevé comme le sien. En outre, le corps de l'homme a une dignité - il est *le temple de l'Esprit*[65]. Nous avons déjà

---

[61] Voir: *Poésie* 109 et 115. Cette expression est tirée du psaume 17, 20 dans la traduction qui a été utilisée du vivant d'Elisabeth: *Il m'a fait passer dans un lieu spacieux: il m'a sauvé, parce qu'il a eu de la bonne volonté pour moi*. Dans le psautier d'aujourd'hui c'est le psaume 18, 20: *il m'a dégagé, mis au large, il m'a sauvé, car il m'aime.*

[62] Cf. Jn 12, 45 et 10,15.

[63] Cf. *Ciel dans la foi* 1.

[64] 1 Jn 3, 2.

[65] « Pensez que vous êtes en Lui, qu'Il se fait votre demeure ici-bas; et puisqu'Il est en vous, que vous le possédez au plus intime de vous-même, qu'à toute heure du jour et de la nuit, dans toutes joies ou épreuves vous pouvez le trouver là, tout près, tout au-dedans. C'est le secret du bonheur, c'est le secret des saints, ils savaient si bien qu'ils étaient le *temple de Dieu* et qu'en s'unissant à ce Dieu l'on devient *un même esprit avec Lui*, comme dit saint Paul; aussi ils allaient à tout sous son rayonnement ». *Lettre* 175. Voir aussi: 197, 198, 240, 249, 273.

vu que l'action de l'Esprit est sanctifiante et que par elle l'homme s'approche de Dieu. Appeler le corps temple de l'Esprit signifie qu'il appartient à Dieu. Et c'est de cette possession que proviennent la foi et l'espérance de l'homme. Ainsi le mot lieu décrit, d'une manière très discrète, la béatitude de l'homme.

Pour finir, on peut se demander s'il y a un exemple d'une telle béatitude, si une telle action de l'Esprit est visible et décrite. La réponse est affirmative. C'est la Vierge Marie qui, en tant que femme, a accompli dans sa vie toute la divinisation :

> « Après Jésus-Christ, sans doute à la distance qu'il y a de l'Infini au fini, il est une créature qui fut aussi la grande louange de gloire de la Sainte Trinité. Elle répondit pleinement à l'élection divine, dont parle l'Apôtre: elle fut toujours *pure, immaculée, irrépréhensible* aux yeux du Dieu trois fois saint. Son âme est si simple. Les mouvements en sont si profonds que l'on ne peut les surprendre. Elle semble reproduire sur la terre cette vie qui est celle de l'Être divin, l'Être simple. Aussi elle est si transparente, si lumineuse qu'on la prendrait pour la lumière, pourtant elle n'est que le 'miroir' du Soleil de justice: 'Speculum justitiae!'
>
> *La Vierge conservait ces choses en son coeur*: toute son histoire peut se résumer en ces quelques mots! C'est en son coeur qu'elle vécut et en une telle profondeur que le regard humain ne peut la suivre. Quand je lis en l'Evangile *que Marie parcourut en toute diligence les montagnes de Judée* pour aller remplir son office de charité près de sa cousine Élisabeth, je la vois passer si belle, si calme, si majestueuse, si recueillie au-dedans avec le Verbe de Dieu. Comme Lui sa prière fut toujours celle-ci: *Ecce, me voici!* Qui? *La servante du Seigneur*, la dernière de ses créatures: elle, sa Mère! Elle fut si vraie en son humilité, parce qu'elle fut toujours oublieuse, ignorante, délivrée d'elle-même. Aussi elle pouvait chanter: *Le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses, désormais les nations m'appelleront bienheureuse* »[66].

Le mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en l'homme n'est ni un mythe ni un rêve. C'est une réalité, grandiose sans doute. L'homme a Dieu, il Le porte en soi, il en est un ostensoir. Cette présence est délicate, agréable et exigeante. Il faut être à la mesure de Celui qui vient et qui y réside : accueilli avec la foi, reçu humblement, entouré d'un soin particulier. L'homme sait que Dieu est son bien suprême, le seul qui demeure éternellement. Il sait qu'il est amour prêt à pardonner

---

[66] *Dernière retraite* 40-41. Ailleurs elle écrit: « Il est une créature qui connut ce don de Dieu, une créature qui n'en perdit pas une parcelle, une créature qui fut si pure, si lumineuse, qu'elle semble être la Lumière elle-même: 'Speculum justitiae'. Une créature dont la vie fut si simple, si perdue en Dieu que l'on ne peut presque rien en dire.

'Virgo fidelis': c'est la Vierge fidèle, 'celle qui gardait toutes choses en son cœur'. Elle se tenait si petite, si recueillie en face de Dieu, dans le secret du temple, qu'elle attirait les complaisances de la Trinité sainte: *Parce qu'Il a regardé la bassesse de sa servante, désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse!…* Le Père se penchant vers cette créature si belle, si ignorante de sa beauté, voulut qu'elle soit la Mère dans le temps de Celui dont Il est le Père dans l'éternité. Alors l'Esprit d'amour qui préside à toutes les opérations de Dieu survint; la Vierge dit son fiat: *Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole*, et le plus grand des mystères fut accompli. Et par la descente du Verbe en elle, Marie fut pour toujours la proie de Dieu ». *Ciel dans la foi* 39.

et à recommencer chaque fois que le mal et le péché détruisent l'ordre intérieur. Il sait aussi que le même amour se trouve à son origine et à sa fin. Tout lui est donné par l'amour. Ce qui lui reste à faire, c'est vivre de cet amour pour la gloire de son Dieu, de Celui qui est amour par excellence. Telle est sa fin, son accomplissement, sa béatitude, son éternité. Pour finir, citons un poème d'Elisabeth qui résume toutes ces idées :

« O Seigneur, je voudrais m'écouler en ton sein
Comme une goutte d'eau dans une mer immense.
Daigne détruire en moi ce qui n'est pas divin
Pour que mon âme, libre, en ton Etre s'élance.
Il faut que je pénètre « en ce lieu spacieux »,
Cet abîme insondable et ce profond mystère
Pour t'aimer, ô Jésus, comme l'on t'aime aux Cieux
Sans que rien du dehors ne puisse me distraire.

Je désire habiter en ton Foyer d'amour
Sous le rayonnement des clartés de ta Face
Et vivre de toi seul, comme au divin Séjour,
En cette douce paix que nul bien ne surpasse.
C'est là que se fera la transformation,
Là que je deviendrai comme un autre toi-même,
Toutefois, cependant, à la condition
Que j'aurai tout perdu pour toi, pour toi, Beauté suprême.

On ne vit plus en soi lorsqu'on aime vraiment,
Car l'on sent le besoin de s'oublier sans cesse.
Le coeur n'a de repos et de délassement
Que quand il a trouvé l'objet de sa tendresse.
Voilà pourquoi, Jésus, en mon amour pour toi
Je ne désire plus que ta sainte présence.
A tout instant du jour je veux sortir de moi
Et sous ton seul regard m'immoler en silence.

Dans le calme profond de ton Etre éternel,
Daigne m'ensevelir pour que, dès cette vie,
Je puisse à travers tout demeurer comme au Ciel
« En ta dilection » et ta paix infinie.
Ce n'est pas au-dehors que je dois te chercher
Pour adhérer à toi de substance à substance ;
Au centre de mon coeur je n'ai qu'à me cacher
Et me perdre à jamais en ta divine essence »[67].

[67] *Poésie* 109. On a conservé dans les œuvres d'Elisabeth une autre variante de la quatrième strophe qui garde une différence dans les trois premiers versets: « En ton calme profond ton repos éternel / Daigne m'ensevelir ô mon Maître adorable [variante: Dieu mon Immuable] / Afin qu'à travers tout je vive [premier jet: puisse] comme au Ciel ». Les mots repos et être ont quand même un autre sens!

SUMMARY

Human's life is oriented towards God. Since the beginning to eschatological fulfillment, God has been inviting the man to come in consciously and experience his life as the one hidden in love of the Persons of the Trinity. This issue is fundamental in the thought of blessed Elisabeth of the Trinity. Through the question of faith and sacraments, the Carmelite from Dijon shows how deep becomes the union of the man and God, which goes into eternity from temporary. The aim of the present article is to show the most important elements of this union.

Key words

Trinity, eternity, faith

STRESZCZENIE

Życie człowieka jest ukierunkowane na Boga. Od początku po eschatologiczne wypełnienie, Bóg zaprasza człowieka do świadomego wejścia i przeżywania swego życia jako ukrytego w miłości Osób Trójcy Świętej. Zagadnienie to jest fundamentalne w myśli błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej (1880-1906). Poprzez kwestię wiary i sakramentów, karmelitanka z Dijon pokazuje jak głębokie następuje zjednoczenie człowieka i Boga, które od tego, co czasowe przechodzi w wieczność. Celem tego artykułu jest pokazanie najważniejszych elementów tego zjednoczenia.

Słowa klucze

Trójca Święta, wieczność, wiara

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

PAWEŁ WYGRALAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Duszpasterze późnej starożytności (VI-VII w.) o wychowaniu dzieci

The Pastors of Late Antiquity (6th -7th c.) on Educating Children

Wychowanie kolejnych pokoleń chrześcijan zawsze było przedmiotem zainteresowania Kościoła. W starożytności wielu Ojców Kościoła, jak choćby Bazyli Wielki (†379)[1], Jan Chryzostom (†406)[2] poświęciło temu zagadnieniu sporo miejsca w swoich wypowiedziach, a nawet w specjalnie przygotowanych traktatach. Ich nauczanie jest dobrze znane i wniosło swój wkład w rozwój pedagogiki. Wychowanie młodego pokolenia było również przedmiotem refleksji wielu innych duszpasterzy, także u końca starożytności chrześcijańskiej. Nie poświęcili, co prawda, temu zagadnieniu odrębnych dzieł, ale bez wątpienia problem leżał im na głęboko sercu, skoro w zachowanych kazaniach można znaleźć wskazania skierowane przede wszystkim do rodziców i rodziców chrzestnych.

Najczęściej w sprawach wychowania zwracał się do rodziców i chrzestnych Cezary z Arles (†543), ceniony przede wszystkim ze swą gorliwą posługę pasterską wśród ludności wiejskiej Galii przełomu V i VI wieku[3]. Małżeństwo, rodzina były zawsze szczególnym przedmiotem zainteresowania kaznodziei z Arles. Starał się wychować swoich diecezjan do podejmowania odpowiedzialnego, zgodnego z duchem Ewangelii życia małżeńskiego i rodzinnego[4]. Temat wycho-

[1] Por. S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28, z. 4, 1981, s. 149-168.

[2] Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, tłum. pol. W. Kania, w: *Św. Jan Chryzostom. Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185. Por. W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum", 8-9, 1985, s. 215-222.

[3] T. Kłosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystyczne*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 39-60.

[4] Zagadnienie to zostało szeroko opracowane przez A. Żurka. Por. tegoż, *L'etica coniugale in Cesario d'Arles: rapporti con Agostino e nuovi orientamenti*, „Augustinianum" 25, 1983, s. 565-578; tegoż, *Il matrimonio nei Sermoni di Cesario di Arles*, Roma 1985.

wania dzieci podjął również Eligiusz z Noyon (†660), mało znany ewangelizator północnych rejonów dzisiejszej Francji oraz Belgii. Pewne informacje dotyczące roli rodziców chrzestnych w religijnym wychowaniu chrześniaków przekazał sławny teolog wizygockiej Hiszpanii, Ildefons z Toledo (†667), w dziele *De cognitione baptismi*[5].

W niniejszym opracowaniu, opierając się przede wszystkim na wypowiedziach duszpasterzy późnej starożytności, pragniemy przedstawić ich poglądy na temat roli rodziców i rodziców chrzestnych w wychowaniu dzieci. Ponadto powiemy o roli szkoły w wychowaniu młodego pokolenia, a na zakończenie omówimy pouczenia duszpasterzy o obowiązku opieki dzieci nad starszymi rodzicami.

1. ODPOWIEDZIALNOŚĆ RODZICÓW ZA WYCHOWANIE DZIECI

Pierwszymi odpowiedzialnymi za wychowanie dzieci są rodzice, którzy mają obowiązek przekazania im prawd wiary oraz przygotowania ich do prawdziwie chrześcijańskiego życia. Najważniejszym wydarzeniem w religijnym życiu rodziny jest chrzest dziecka. Cezary uświadamia swoim słuchaczom znaczenie tego sakramentu i jego obrzędów. W sakramencie chrztu człowiek zawiera przymierze z Bogiem oraz wyrzeka się diabła i wszystkich jego spraw. Niezwykle ważną rolę odgrywają tutaj rodzice. Biskup uświadamia swoich słuchaczy, że skoro *niemowlęta osobiście tego nie mogą przyrzec, rodzice ich są dla wiary poręczycielami*[6]. A zatem to oni z natury swego powołania stają się dla potomstwa świadkami wiary, odpowiedzialnymi za jej rozwój. Wspomniane przez kaznodzieję poręczenie wiary realizuje się w codziennym religijnym życiu rodziny. Rodzice realizując podjęte na chrzcie zobowiązania powinni, zgodnie ze wskazaniami Cezarego, nauczyć dzieci modlitwy oraz podstawowych prawd wiary. Wskazuje na to wyraźne polecenie skierowane do rodziców: *Symbol wiary i 'Ojcze nasz' i sami znajcie na pamięć i dzieciom waszym przekazujcie*...[7]. Brak zainteresowania rodziców wychowaniem religijnym dzieci, świadczyłby wyraźnie o ich „letniej" i mało gorliwej postawie wiary[8], a więc o niewywiązywaniu się z przyjętych na chrzcie zobowiązań. Podobne wymagania stawia rodzicom Eligiusz z Noyon[9]. Trzeba przyznać, że nie były one zbyt wygórowane. Biskupi znając

---

[5] Ildefons z Toledo, *De cognitione baptismi*, PL 96, 111-172.

[6] Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 12, 3. CCL 103, 60, tłum. pol. S. Ryznar, w: Św. Cezary z Arles, *Kazania*, PSP 52, Warszawa 1989, 69.

[7] Cezary z Arles, *Kazanie* 13, 2. CCL 103, 65, tłum. pol. PSP 52, 74.

[8] Por. tegoż, *Kazanie* 130, 5: „Ante omnia non solum filios sed omnem familiam vestram symbolum memoriter tenere praecipite: quia satis tepidum et neglegentem christianum se esse demonstrat, qui symbolum parare familiae suae non ordinat", CCL 103, 537.

[9] Por. Eligiusz z Noyon, *Praedicatio de supremo iudicio* 5: „[…] qui postremo symbulum vel orationem dominicam memoriter tenit et filios ac filias eadem docet", MGH 4, 753.

swoich słuchaczy starali się w ten sposób powoli, ale systematycznie układać fundamenty wiary we wszystkich rodzinach. Dla pasterzy było oczywiste, że na wychowanie religijne młodego pokolenia ogromny wpływ miała atmosfera wiary panująca w rodzinie. Duszpasterze dbali więc i robili wszystko, co możliwe, aby podnieść poziom religijnego życia w rodzinach. Cezary z Arles zachęca więc często wiernych do gorliwego i pełnego skupienia uczestniczenia w niedzielnej Eucharystii. Tym samym sprowadza do kościoła również dzieci. Ponadto proponuje rodzinom, aby po powrocie z kościoła rozważały usłyszane w czasie Mszy św. słowo Boże. *Proszę was, zawsze przypominajcie sobie, zawsze zachowujcie w pamięci, co wam głosimy dla zbawienia dusz waszych. […] Kto potrafi zapamiętać wszystko, co mówimy, niech Bogu dziękuje i innym zawsze przekazuje to, co pamięta*[10]. Taka forma rodzinnego rozważania usłyszanego słowa miała ogromne znaczenie dla rozwoju duchowego wszystkich członków rodziny. Cezary zachęcając swoich słuchaczy do dzielenia się usłyszanym słowem z bliskimi używa porównania, które może szokować dzisiejszego odbiorcę jego kazań, natomiast dla wieśniaków galijskich, było jak najbardziej czytelne i z całą pewnością bardzo trafne. *Podobnie jak niektóre zwierzęta, które długo trawią swój pokarm, często w myślach wracajcie do słów Bożych, abyście mogli z nich czerpać pożyteczne soki, to znaczy duchowy sens, którym karmić będziecie się sami i dostarczać go, przy Bożej pomocy, również drugim*[11]. Przemyślane czyli „przetrawione" przez wiernych słowo Boże miało trafić do serca całej rodziny. Cezary wiedział, że nie ma bardziej owocnej katechezy w kształtowaniu wiary dziecka, jak katecheza rodziców, i to oparta jeszcze o słowo Boże.

Równie owocną praktyką, która mogła mieć ogromny wpływ na rozwój życia wiary dzieci, była lektura Pisma Świętego. Cezary, który wzorem mnichów, słuchał fragmentów Biblii w czasie posiłków[12], zachęcał aby i wierni wprowadzili w swoich rodzinach podobną praktykę. Przekonywał swoich słuchaczy słowami: *Ciało krzepi się jedzeniem, dusza niech się wzmacnia słowem Bożym*[13]. Zachęcał też do czytania Pisma Świętego szczególnie w długie zimowe wieczory[14]. Jakże

---

[10] Cezary z Arles, *Kazanie* 6, 8, PSP 52, 49.

[11] Tenże, *Kazanie* 198, 5, tłum. pol. L. Gładyszewski, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, Lublin 1976, s. 103 [=STCH].

[12] Por. *Żywot Cezarego z Arles*, I, 62: „Nigdy przy jego stole nie zaniechano codziennego czytania podczas porannego i wieczornego posiłku, aby wystarczająco nasycał swój głód dwojakim posiłkiem zarówno człowiek wewnętrzny, jak i zewnętrzny", tłum. pol. A. Strzelecka, w: Cyprian, Firmin, Wiwencjusz, Messjan, Stefan, *Żywot Cezarego z Arles*, POK 32, Poznań 2008, 84.

[13] Cezary z Arles, *Kazanie* 198, 5, STCH, 102.

[14] Por. tegoż, *Kazanie* 6, 2: „Gdy noce stają się dłuższe, czy mógłby ktoś tak długo spać, żeby nie potrafił czytać choć przez trzy godziny Pismo święte bądź sam, bądź słuchać kogoś czytającego?", PSP 52, 46. Por. także. P. Wygralak, *Pogłębienie wiary w oparciu o Pismo Święte według św. Cezarego z Arles*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, „Teologia Patrystyczna", t. 6, Poznań 2009, s. 96.

głęboko słowo Boże musiało zapadać w serca członków tych rodzin, a więc i dzieci, które przejęły się wskazaniami swego pasterza i wprowadziły je w życie.

W wychowaniu dzieci, zdaniem biskupa z Arles, nie mniejszą uwagę należy skierować na kształtowanie cnót chrześcijańskich i ogólnoludzkich takich jak czystość, sprawiedliwość, trzeźwość[15] i miłość bliźniego[16]. Biskup Arles podkreślał znaczenie właśnie tych cnót, ponieważ młode pokolenie, jak to wynika z innych kazań kaznodziei, nie miało tu dobrego przykładu u starszych. Wielu wiernych z Arles i jego okolic nie przestrzegało nauczania Kościoła przede wszystkim z zakresu moralności. Biskup wskazywał na poważne uchybienia wiernych odnośnie zachowania czystości przedmałżeńskiej[17], bolał nad alkoholizmem, który stawał się nieszczęściem i przyczyną biedy całej rodziny[18], a także wskazywał na przestrzeganie w codziennym życiu elementarnej sprawiedliwości[19]. Na podobne problemy zwracał uwagę również Eligiusz. I on zachęcał wiernych, aby żyli w czystości i do niej wychowywali swoje dzieci[20].

Cezary z Arles wiele uwagi w swoim nauczaniu poświęcił także wychowaniu dzieci do miłości bliźniego, również spoza kręgu rodziny. Uważał bowiem, że miłość do krewnych jest miłością cielesną, zupełnie naturalną, nie wymagającą zbyt wielkiego wysiłku i wyrzeczenia. *Kto kocha bliskich swoich, ten jeszcze kocha krew swoją*[21]. Uświadamiał swoich słuchaczy, że nie chwali się rodziców za to, że kochają swoje dzieci. Jest to postawa jak najbardziej naturalna, obecna także w świecie zwierząt. W wychowaniu młodych ludzi do miłości chodzi o coś więcej. Ważne jest tu przede wszystkim doświadczenie domu, w którym miłością obdarza się również obcych ludzi. Zdaniem biskupa Arles proces uczenia się takiej miłości przebiega wielostopniowo. *Niech kocha innych, którzy nie są bliskimi, niech przyjmie podróżnego, pielgrzyma, obcego! Taka miłość jest bardzo szeroka. O tyle ona*

---

[15] Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 13, 4: „Napominajcie ustawicznie dzieci swoje i całą rodzinę, aby wszyscy żyli w czystości, sprawiedliwości i trzeźwości", PSP 52, 76.

[16] Por. tegoż, *Kazanie* 21, 2: „Taka miłość jest już bardzo szeroka. O tyle ona wzrasta, o ile od małżonki przechodzi na dzieci, od dzieci poszerza się na bliskich…", PSP 52, 100.

[17] Por. tegoż, *Kazanie* 42, 5: „I o to was proszę i zaklinam was, kochani, aby wszyscy mający zamiar pojąć żony, zachowali dziewictwo aż do ślubu", PSP 52, 187; *Kazanie* 43, 2: „Może w tym miejscu powiedzą ci, co jeszcze nie związali się węzłem małżeńskim, że mogą się uniewinnić niemożnością zachowania wierności, bo nie mają żon, z którymi mogliby swa miłość zaspokoić", PSP 52, 189.

[18] Por. tegoż, *Kazanie* 47, 7: „A tak ten, co mógł się żywić roztropnie dwa lub trzy miesiące razem z całą rodziną, przejadł i przepił w czterech czy pięciu dniach na zawstydzającej pijatyce". Biskup Arles poświęcił pijaństwu dwa kazania: *Kazanie* 46. PSP 52, 202-207; *Kazanie* 47. PSP 52, 207-212. Nadużywanie alkoholu musiał więc być bardzo poważnym problem wsi galijskiej.

[19] Por. tegoż, *Kazanie* 50, 3: „[…] nie zgódźcie się na posiadanie fałszach wag i podwójnych miar, przez które byście sąsiadom i najbliższym szkodę wyrządzili…", PSP 52, 222.

[20] Por. Eligiusz z Noyon, *Praedicatio de supremo iudicio* 5: „[…] qui et ipse caste vivit et filios vel vicinos suos docet, ut caste et cum timore Dei vivant", MGH 4, 753.

[21] Cezary z Arles, *Kazanie* 21, 2. PSP 52, 100.

wzrasta, o ile od małżonki przechodzi na dzieci, od dzieci poszerza się na bliskich, od bliskich na obcych, od obcych przechodzi na nieprzyjaciół[22].

Jak można zatem zauważyć, dla Cezarego najlepszą metodą wychowania dzieci do miłości każdego człowieka, nawet nieprzyjaciół, jest dobry przykład rodziców. Nie ma lepszej metody wychowawczej niż ich przykład. Stąd zachęcał rodziców, aby swoje dzieci nawoływali do dobrych czynów nie tylko słowami, ale także przykładem[23]. Za słowami pouczenia dzieci i wymaganiem od nich konkretnych postaw i zachowań, musi iść w parze dobry przykład rodziców. Bez przykładu ze strony starszych, a przede wszystkim bliskich osób, same słowa nie odniosą właściwego skutku. Wiedział o tym również biskup Noyon, zachęcając w swoim kazaniu rodziców do wychowania dzieci w czystości i wymagał przy tym, aby w pierwszym rzędzie zachowywali ją dorośli[24].

Obok dobrego przykładu, jako kolejne metody stosowane w wychowaniu, biskup Arles wskazuje na upominanie i karcenie[25]. Nie omawia jednak szerzej tych form, uznając je zapewne za powszechnie znane i stosowane. Stara się jednak podkreślić obowiązek upominania dzieci przez rodziców, a w razie potrzeby także konieczność karcenia. Rodzice powinni czynić to ilekroć zachodzi taka potrzeba. Kaznodzieja zachęca rodziców słowami: *napominajcie ustawicznie dzieci swoje*…[26]. Nie wolno bowiem pobłażać źle postępującemu dziecku. Byłaby to krzywdą dla jego rozwoju duchowego i emocjonalnego. Upominając dzieci, rodzice uczą je odróżniać dobro od zła, wskazują na obowiązujące zasady postępowania, uczą odpowiedzialności za popełnione czyny. Warto podkreślić, że Cezary, zwracając się do rodziców, zawsze na pierwszym miejscu zachęca do upominania, a dopiero potem do karcenia. Zatem karcenie jest w zamyśle wychowawczym biskupa Arles ostateczną formą wychowawczą. Najpierw bowiem należy dziecko upomnieć.

Wszystko to rodzice powinni wypełniać w imię miłości do dziecka. Cezary uważał, że miłość rodziców do ich potomstwa jest czymś oczywistym. Gdyby rodzice nie kochali swoich dzieci, zachowywaliby się gorzej niż zwierzęta, które przecież zgodnie ze swoim instynktem również opiekują się swoim potomstwem[27].

---

[22] Tamże, 100-101.

[23] Por. tegoż, *Kazanie* 13, 4. PSP 52, 76. Por. także *Kazanie* 130, 5: „[…] filios vestros non solum verbis sed etiam exemplis ad ea quae iussa sunt provocare debeatis", CCL 103, 537.

[24] Por. Eligiusz z Noyon, *Praedicatio de supremo iudicio* 5: „[…] qui et ipse caste vivit et filios vel vicinos suos docet, ut caste et cum timore Dei vivant", MGH 4, 753.

[25] Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 13, 2: „Dlatego tak wasze rodzone dzieci, […] upominajcie i karćcie…", tłum. pol. PSP 52, 75; *Kazanie* 13, 4: „[…] napominajcie ustawicznie dzieci swoje i całą waszą rodzinę", PSP 52, 76.

[26] Tamże, PSP 52, 76.

[27] Cezary z Arles, *Kazanie* 21, 2: „I węże kochają swe małe, a także lwy i wilki. Nie masz przeto prawa uważać za coś wielkiego, że kochasz swoje dzieci, bo w tym kochaniu można cię przyrównać do wężów, a jeżeli nie będziesz kochał, będziesz pokonany przez węża", PSP 52, 100;

Miłość do dziecka powinna wyrażać się przede wszystkim w trosce o jego wieczne zbawienie. Cezary przekazywane rady łączy wielokrotnie z nauką o życiu wiecznym. Tak więc rodzice powinni mieć zawsze na uwadze dobro duchowe dziecka. Należy tak je przygotować do życia, aby miało wszelkie podstawy do postępowania, które zaprowadzi je do szczęścia wiecznego. Rodzice, którzy troszczą się o chrześcijańskie wychowanie dzieci, mogą mieć nadzieję, że wraz z nimi osiągną szczęście wieczne[28], ale muszą też wiedzieć, że świadome i poważne zaniedbania w wychowaniu mogą się skończyć wiecznym potępieniem ich samych, jak i ich dzieci[29]. Temat ten biskup Arles rozwija m.in. zwracając się do rodziców ciężko chorych dzieci. Uważa, że wówczas nie wolno, nawet wobec groźby śmierci dziecka, żadną miarą korzystać z porad magów i znachorów. Narażałoby to bowiem matki na utratę życia wiecznego. W takich przypadkach należy udać się do lekarza i jednocześnie powierzyć dziecko opiece Boga, który jest sprawcą i zdrowia i zbawienia. Trzeba też koniecznie przystąpić do Eucharystii i pójść do kapłana, aby uświęconym olejem namaścił chore dziecko[30]. Postępując w ten sposób rodzice nie narażają siebie na wieczne potępienie, a jednocześnie uczą dzieci właściwego podejścia do choroby. Dzięki ewangelicznej postawie rodziców, tak oni sami jak i ich dzieci, które zawsze starają się we wszystkim naśladować rodziców, mogą mieć nadzieję na otrzymanie najwyższego dobra, jakim jest nagroda wieczna[31]. Trzeba przyznać, że duszpasterz galijski wymaga w takich przypadkach od rodziców wielkiej wiary.

Trudno określić, w jakim stopniu słuchacze tych duszpasterzy stosowali ich wskazania w swoim życiu. Proponowane praktyki miały na celu formację całych rodzin, podkreślały znaczenie katechezy rodzinnej i dobrego przykładu rodziców, co zawsze ma najlepszy wpływ na wychowanie młodego pokolenia.

Kazanie 37, 5: „A ja mu odpowiadam: kochasz dzieci i rodziców? I łotr kocha i lew kocha i smok kocha, kochają i niedźwiedzie, kochają i wilki. Jeżeli bowiem nie miłujemy miłujących nas, jeżeli za nic mamy rodziców albo dzieci, jesteśmy gorsi od lwów i pozostałych dzikich zwierząt", PSP 52, 165

[28] Tenże, *Kazanie* 13, 2: „[…] ażeby dzieci wasze, chcąc was naśladować, nie paliły się z wami w ogniu, ale razem z wami doszły do nagrody wiecznej", PSP 52, 75.

[29] Por. tegoż, *Kazanie* 13, 2: „[…] a wy sami tak postępujcie, ażeby dzieci wasze, chcąc was naśladować, nie paliły się w z wami w ogniu", PSP 52, 75.

[30] Por. tegoż, *Kazanie* 52, 5: „[…] a matki zawodzące i przerażone biegają, i to jest gorsze, że nie szukają lekarstwa w kościele, nie proszą o zdrowie sprawcy zdrowia i zbawienia, nie idą do Eucharystii Chrystusowej i jak jest napisane, po olej uświęcony, którym kapłani powinni je namaścić", PSP 52, 227.

[31] Por. tegoż, *Kazanie* 13, 2: „[…] a wy sami tak postępujcie, ażeby dzieci wasze, chcąc was naśladować, […] razem z wami doszły do nagrody wiecznej", PSP 52, 75.

2. ROLA RODZICÓW CHRZESTNYCH W PROCESIE WYCHOWAWCZYM

Biskup Arles, a za nim Eligiusz z Noyon wskazują również na niemałą rolę rodziców chrzestnych w procesie religijnego wychowania dzieci. Potwierdza to również w swoim dziele Ildefons z Toledo. Wskazania skierowane do chrzestnych w dużej mierze pokrywają się z pouczeniami wypowiedzianymi do rodziców, co wydaje się podkreślać wagę ich funkcji w wychowaniu dziecka. A więc i oni są dla swoich chrześniaków *poręczycielami ich wiary przed Bogiem*[32]. Wskazuje to na ogromną odpowiedzialność, jaka spada na rodziców chrzestnych, wszak, jak mówi biskup, prawdziwie są rodzicami swoich chrześniaków, gdyż ich *ze świętego źródła duchowo poczęli*[33]. Ildefons z Toledo podstawę odpowiedzialności chrzestnych wobec swoich chrześniaków widzi w istocie sakramentu chrztu świętego. Uważa bowiem, że skoro jest to pakt zawarty między ochrzczonym dzieckiem i Panem Bogiem, a chrzestni pełnią w nim rolę gwarantów i poręczycieli, to na mocy tego paktu są oni zobowiązani przed Bogiem do czuwania nad rozwojem wiary chrześniaka[34]. Kaznodzieja Galijski pouczał rodziców chrzestnych o ich obowiązkach wobec chrześniaków. Powinni więc być oni przede Bogiem stałą ich troską[35], *powinni im okazywać zatroskanie płynące z prawdziwej miłości*[36]. Podejmując to zobowiązanie, chrzestni winni czynnie uczestniczyć w wychowaniu chrześniaków. Cezary z Arles powie, że mają uczynić wszystko, co możliwe, aby wychować je do *sprawiedliwości, czystości, trzeźwości i miłosierdzia*[37]. Wykaz cnót, zachowań i postaw, na które rodzice chrzestni powinni zwrócić uwagę w wychowaniu swoich duchowych dzieci jest bardzo szczegółowy. Mają zatem zrobić wszystko, co możliwe, aby *strzegli czystości, zachowali dziewictwo aż do ślubu, powstrzymywali się od przekleństw lub krzywoprzysięstwa, nie kalali ust nieobyczajnymi pieśniami*[38]. Ponadto powinni wystrzegać się wszelkich grzechów, a szczególną uwagę zwrócić na pychę, nienawiść, gniew, idolatrię, magię. I jednocześnie powinni zostać przygotowani do pełnienia uczynków miłości bliźniego, spośród których na pierwszym miejscu wymienia gotowość do przyjęcia w domu bezdomnych wędrowców i do obmywania im stóp. Mają również godzić skłóconych. Oprócz tego konieczny jest

---

[32] Tenże, *Kazanie* 13, 2. PSP 52, 74.

[33] Tenże, *Kazanie* 204, 3. STCH, 164.

[34] Por. Ildefons z Toledo, *De cognitione baptismi* 114: „Ideoque tam illi qui excipiunt quam excipiuntur ab eis, pactum quod cum Deo in sacramento baptismatis pepigerunt omni custodire vigilantia debent", PL 96, 159. Por. także: J.M. Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre „De cognitione baptismi" de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983, s. 56.

[35] Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 50, 3: „Dzieci, któreście trzymali do Chrztu, wiedzcie, że stały się przed Bogiem waszą troską", PSP 52, 222.

[36] Tenże, *Kazanie* 204, 3. STCH, 164.

[37] Tenże, *Kazanie* 50, 3. PSP 52, 222; *Kazanie* 13, 2. PSP 52, 75; *Kazanie* 204, 3. STCH, 164.

[38] Tenże, *Kazanie* 204, 3. STCH, 164.

rozwój duchowego życia ochrzczonych. Dlatego należy nauczyć ich, aby zachowali katolicką wiarę, częściej przychodzili do kościoła, wsłuchiwali się w głoszone słowo Boże. Ponadto powinni zawsze otaczać szacunkiem kapłanów i rodziców[39]. I podobnie jak rodziców, tak i chrzestnych zachęca biskup, by pobudzali dzieci do dobrych uczynków *nie tylko słowami, ale i przykładami*[40].

To dzięki świadectwu codziennego życia chrzestnych, wypełnionego aktami miłości do Boga i ludzi, chrześniacy będą z całą pewnością podobali się Bogu i zasłużą sobie *na wejście do wiecznej nagrody*[41]. A wraz z nimi radość wieczną osiągną również chrzestni. Zapewnia ich biskup Arles: *Jeżeli będziecie się starali wpajać tym swoim synom i córkom te lub podobne zasady, wraz z nimi dojdziecie szczęśliwie do wiecznej radości*[42]. Co istotne, rodzice chrzestni, uczestnicząc w procesie wychowawczym mają, podobnie jak rodzice naturalni, prawo, a nawet obowiązek upominania, a jeśli zachodzi potrzeba to i karcenia chrześniaków[43]. Podobne prawo i obowiązek przyznaje rodzicom chrzestnym Eligiusz z Noyon. Argumentuje to stwierdzeniem, że należy czynić wszystko, aby dzieci żyły w bojaźni Bożej[44]. Celem więc udzielanych napomnień, kar jest wychowanie do dojrzałego chrześcijaństwa.

Zdaniem Ildefonsa z Toledo rola, jaką spełniają rodzice chrzestni wobec swoich chrześniaków w procesie ich religijnego wychowania ma swoje korzenie w okresie, kiedy do chrztu przystępowały przede wszystkim osoby dorosłe. Były one wprowadzane do wspólnoty chrześcijańskiej przez poręczycieli, którzy wspierali ich na etapie nawrócenia i w czasie katechumenatu. I również po przyjęciu sakramentu chrztu towarzyszyli im aż do osiągnięcia pełnej dojrzałości wiary[45]. Chrzestny był więc dla dorosłych katechumenów przede wszystkim świadkiem wiary. Dla wspólnoty wierzących natomiast chrzestny był poręczycielem autentyczności nawrócenia katechumena. Ildefons był świadom, że rzecz ma się nieco inaczej w przypadku chrztu dzieci. Chrzestny miał obowiązek wpro-

---

[39] Por. tegoż, *Kazanie* 204, 3: „Niechaj się nie pysznią, nie nienawidzą, nie przechowują w sercu gniewu lub nienawiści; niech nie słuchają wróżb, nie obwieszają siebie ani innych amuletami, niech unikają wróżbitów niby sług diabła. Niechaj natomiast zachowują wiarę katolicką, częściej przychodzą do kościoła, w ciszy i z uwagą słuchają słów Bożych. Niechaj przyjmują bezdomnych wędrowców i, tak jak to im przy chrzcie uczyniono, niechaj obmywają stopy gościom. Niechaj sami zachowują pokój, a skłóconych starają się pogodzić. Niechaj kapłanom i swoim rodzicom okazują szacunek i prawdziwą głęboką miłość", STCH, 164-165.

[40] Tenże, *Kazanie* 50, 3. PSP 52, 222.

[41] Tamże.

[42] Tenże, *Kazanie* 204, 3; STCH, 165.

[43] Por. tegoż, *Kazanie* 13, 2: „[…] i te, których zostaliście rodzicami chrzestnymi, zawsze upominajcie i karćcie", PSP 52, 74-75; *Kazanie* 50, 3: „Dzieci, któreście trzymali do chrztu […] musicie zawsze upominać i karcić", PSP 52, 222.

[44] Por. Eligiusz z Noyon, *Praedicatio de supremo iudicio* 6: „Filios etiam quos ex baptismo suscepistis docete et castigate, ut semper cum timore Dei vivant", MGH 4, 753.

[45] Por. J.M. Hormaeche Basauri, dz. cyt., s. 55.

wadzić ochrzczone dziecko w realia społeczności wierzących. Przyjmował więc funkcję prawdziwego ojca duchownego, który otaczał swego chrześniaka pełną miłości troską. Wyrażała się ona w dawaniu dziecku odpowiednich rad i pouczeń, a przede wszystkim dobrego przykładu tak, aby umożliwić mu stały wzrost w wierze i w dobrych czynach[46]. Ciekawe, że biskup Toledo podejmując szeroko temat roli rodziców chrzestnych w religijnym wychowaniu dziecka, ani słowem nie wspomina o konieczności współpracy chrzestnych z naturalnymi rodzicami dziecka.

Należy zatem podkreślić wielką godność rodziców chrzestnych, którzy są postrzegani jako świadkowie paktu zawartego między Bogiem i ochrzczonym. Ich rola nie kończy się w momencie przyjęcia chrztu św. przez chrześniaka. Przeciwnie, od tej chwili, zgodnie z zawartym paktem, mają czuwać nad religijnym wychowaniem chrześniaków. Są za nich odpowiedzialni przed samym Bogiem. Warto również podkreślić, że duszpasterze przyznają im wobec dzieci chrzestnych prawa i obowiązki podobne do praw i obowiązków ich naturalnych rodziców.

3. WYCHOWANIE SZKOLNE

Spośród omawianych autorów o wychowaniu szkolnym wspomina jedynie Cezary z Arles. Ma on świadomość, że dla dobra Kościoła i społeczeństwa należy podjąć próbę zorganizowania bardziej systematycznego wychowania i wykształcenia młodych ludzi, szczególnie chłopców, którzy w przyszłości mogliby posługiwać jako kapłani. W *Vita Caesarii* znajdziemy pewne informacje na temat wspólnoty duchownych, których biskup Arles zgromadził w swoim domu biskupim[47]. On sam był dla nich duchowym mistrzem i przewodnikiem. Wspólnota ta była otwarta również na bardzo młodych ludzi, co poświadczają autorzy *Vita,* którzy posługiwali przy swoim biskupie jako notariusze. P. Riché w swoim opracowaniu zaznacza, że musieli być wówczas w wieku lektorów[48]. Cezary nie tylko zajmował się formacją duchową przyszłych duchownych, ale przekazywał im również podstawy wiedzy, ucząc na przykład sztuki czytania. Wspomina o tym Florianus Reomaensis w liście do papieża Niceta[49]. Informacja ta pozwala domniemywać, że w Arles istniała szkoła biskupia, w której kształco-

[46] Por. Ildefons z Toledo, *De cognitione baptismi* 114: „Illi sane, qui ex utero matris Ecclesiae, id est, ex lavacri fonte per Spiritum Sanctum genitos in adoptionem filiorum religioso amore excipiunt, et ante quam baptizantur, et postquam baptizati fuerint, non solum exemplis, sed etiam verbis eos admonere prorsus oportet", PL 96, 159.

[47] Por. *Żywot Cezarego z Arles*, II, 5; II, 6. POK 32, 88-89.

[48] Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, Warszawa 1995, s. 136.

[49] Por. Florianus Reomaensis, *Ep. Ad Nicetium papam*, MGH, *Epist.*, III, p. 117, 3, 4: „Ipse igitur mihi latinis elementis inposuit alfabetum. sed et hunc pro famulo discipuloque suo impetrare confide".

no i wychowywano kandydatów do stanu duchownego[50]. Dla dopełnienia informacji o zaangażowaniu Cezarego w proces kształcenia i wychowania młodego pokolenia, należy jeszcze wspomnieć o ustaleniach II synodu w Vaison, zwołanego w 529 roku. Zgodnie z jego postanowieniami, których autorem był również biskup Arles, zobowiązuje się duchownych do tworzenia *szkół proboszczowskich,* w których kapłani mieliby przygotowywać chłopców do posługi w Kościele. Duchowni mieli, jak *dobrzy ojcowie duchowo karmić tych chłopców poprzez psalmy, pobożne czytania (Pismo św.) i wychowanie w prawie Bożym*[51]. Z pewnością istotną cechą wychowania i kształcenia przyparafialnego była postawa i świadectwo samego kapłana. Co ważne, synod podkreślał, że jeśli któryś z młodzieńców uzna, iż nie jest w stanie wytrwać w celibacie, może bez żadnych konsekwencji opuścić taką szkołę. Jednak zdobyte wykształcenie i wychowanie miało bez wątpienia wpływ na poziom intelektualny społeczeństwa Galii.

Również na terenach Hiszpanii podjęto liczne ustalenia dotyczące kształcenia młodego pokolenia. IV synod w Toledo (633), któremu przewodniczył Izydor z Sewilli, zobowiązał wszystkich biskupów do tworzenia szkół w miejscach ich rezydencji. Opiekę nad młodzieńcami miał sprawować starszy kapłan. Dla uczniów miał być nauczycielem, ale przede wszystkim mistrzem, który poucza młodych ludzi świadectwem własnego życia[52]. A zatem nacisk kładziono nie tylko na opanowanie przez uczniów sztuki pisania i czytania, podstaw gramatyki i śpiewu, znajomości psalmów i wybranych fragmentów Biblii, ale również na wychowanie młodego pokolenia[53].

4. POSTAWA DOROSŁYCH DZIECI WOBEC RODZICÓW

O właściwym wychowaniu dzieci świadczy całe ich życie, ale z pewnością jednym z istotnych wyznaczników jest ich stosunek do rodziców, szczególnie w starszym wieku. Trzeba więc wychować dziecko do szacunku dla starszych[54]. Cezary, jako doświadczony duszpasterz, znający świetnie problemy swoich wiernych, podjął ten temat w jednym ze swoich kazań[55]. Podstawą jego rozważania

---

[50] Por. P. Riché, dz. cyt., s. 137

[51] Synod w Vaison, *Kanon* 1: „[…] presbyteri […] quomodo boni patres spiritaliter nutrientes psalmom parare, divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant", Mansi 8, 726. Por. A. Żurek, *Formacja intelektualno-ascetyczna duchowieństwa w V–VI wieku w Galii na podstawie pism św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum" 24-29, 1992-1995, s. 179-180.

[52] Por. IV synod w Toledo, *Kanon* 24. C. Cárceles, *San Isidoro*, w: *La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid 1992, s. 175.

[53] Por. C. Cárceles, dz. cyt., s. 175.

[54] Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 204, 3: „Niechaj kapłanom i swoim rodzicom okazują szacunek i prawdziwą głęboką miłość", STCH, 165.

[55] Temat relacji dorosłych dzieci do starszych rodziców był wielokrotnie podejmowany przez Ojców Kościoła. Szeroko omówił go Bazyli Wielki, w: *Homilia in Hexaemeron* VIII-IX. Por.

był fragment z Księgi Izajasza 58,7: *Nagiego, którego ujrzysz, przyodziej i od domowników nasienia twego nie odwracaj się*[56]. Szczególnie ważnym jest dla kaznodziei wyrażenie *domownicy nasienia,* w którym według jego interpretacji prorok widzi rodziców. Taka zachęta, aby nie odwracać się od rodziców, nie powinna budzić zdziwienia. Okazuje się bowiem, że są dzieci, które nie tylko źle żyją, ale jeszcze *doszedłszy do pewnych zaszczytów lub bogactw przez wielu wymarzonych, tak pogardzają biednymi swymi rodzicami, że ich nawet widzieć nie chcą*[57]. Oczywiście taka postawa dorosłych dzieci wobec własnych rodziców oburza biskupa Arles i zmusza do zajęcia stanowiska. Cezary uświadamia więc wiernym, że pierwszymi, którym należy się pomoc, są zawsze rodzice. *Jeżeli bowiem pozostałym ubogim nie dasz ty, da ktoś inny. Rodzicom zaś twoim ubogim niełatwo ktoś inny udzieli, jeśli ty im nic nie dasz*[58]. Jest więc obowiązkiem dorosłych dzieci, na miarę własnych możliwości wspierać materialnie rodziców. Mówi kaznodzieja: *jeśli masz ubogich rodziców, na ile cię stać, staraj się wspomagać*[59]. Warto zauważyć, że Cezary zwraca się do swoich słuchaczy w drugiej osobie liczby pojedynczej. Ten zabieg retoryczny w założeniu kaznodziei miał pomóc w dotarciu z głoszoną nauką do konkretnego człowieka. Słuchacz miał sobie zdać sprawę, że głoszone słowo nie jest skierowane do ogółu, ale do niego, który ma starych i potrzebujących rodziców. W ten więc sposób biskup starał się poruszyć sumienie każdego wiernego, aby zatroszczył się o swoich starych, ubogich rodziców. Należy podziwiać wrażliwość pasterza Arles i jego duszpasterską troskę o wszystkich wiernych. Temat ten nie pojawia się często w kazaniach. Nie podejmuje go również Eligiusz z Noyon, choć w swoim kazaniu przypomina słuchaczom obowiązek wypełniania IV przykazania: *Czcij ojca swego i matkę swoją*[60]. Czyni to jednak w ramach ogólnych upomnień, wśród których znalazło się i to dotyczące czci dzieci wobec swoich rodziców.

*

Wszystkie przedstawione rady duszpasterzy późnej starożytności posługujących na terenach dzisiejszej Hiszpanii i Francji, na temat wychowania i wykształcenia młodego pokolenia mają charakter ściśle praktyczny. Biskupom, jako dobrym pasterzom, chodziło o wychowanie dobrych chrześcijan, ludzi wrażliwych

---

S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28, z. 4, 1981, s. 166-167.

[56] Cezary z Arles, *Kazanie* 34, 1. PSP 52, 149. Cezary posługuje się tłumaczeniem Księgi Izajasza, które różni się od tłumaczenia Wulgaty.

[57] Tamże.

[58] Tamże.

[59] Tamże.

[60] Eligiusz z Noyon, *Praedicatio de supremo iudicio* 4: *Honora patrem tuum et matrem*, MGH 4, s. 752.

na ludzką krzywdę, którzy będą żyli duchem ewangelicznej miłości. W wychowaniu niezmiernie istotny jest przykład postępowania wychowawców, przede wszystkim rodziców, chrzestnych, a także kapłanów prowadzących *szkoły parafialne*. Mają oni prawo, a nawet obowiązek upominania dzieci, a także ich karcenia. Znacznie częściej i zawsze na pierwszym miejscu zachęca się rodziców i chrzestnych do napominania dzieci, a dopiero potem do ich karcenia.

Analizowane wypowiedzi duszpasterzy nie omawiają szerzej proponowanych metod wychowawczych, zdając się najpewniej na dojrzałość i odpowiedzialność rodziców i chrzestnych. Należy jednak podkreślić, że w zasadzie wszystkie wskazane metody, przede wszystkim zaś świadectwo życia rodziców i wychowawców, jak również konieczność łączenia procesu kształcenia intelektualnego i wychowania, pozostają aktualne do dziś.

SUMMARY

The article presents the teaching of the pastors of late antiquity (6th-7th c.): Caesarius of Arles, Eligius of Noyon and Ildephonsus of Toledo, on the Christian education of children, a process in which parents and godparents play a special role. They fulfill their obligation not only by instruction but above all by the example of a good life. The ultimate goal of education is the eternal happiness of the children as well as the parents and godparents. Also school is seen as an important factor in the educational process.

Key words

Caesarius of Arles, Eligius of Noyon, Ildephonsus of Toledo, baptism, education, parents, godparents, children

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

JAN GRZESZCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Papież – święty z definicji? Od *Dictatus papae* do *Santo subito*

The Pope – Saint by Definition?
From *Dictatus papae* to *Santo subito*

Dla katolika bezpośrednie spotkanie z papieżem łączy się zwykle z ogromnym wzruszeniem i radością, i stanowi jedno z tych niezapomnianych przeżyć, które pieczołowicie przechowujemy w pamięci do końca życia. Długi pontyfikat Jana Pawła II stworzył nam wiele niepowtarzalnych okazji do takich głęboko zapadających w serce spotkań. Po tych oczywistych dla każdego wiernego stwierdzeniach warto jednak podjąć próbę dotarcia do istoty swego rodzaju „kultu", jakim otaczana jest osoba papieża, a którego wyrazem jest nie pozbawiony charakterystycznej bliskości tytuł „Ojciec Święty".

Niedawna publikacja włoskiego historyka Roberto Rusconiego, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, stanowi niezwykle ciekawy przyczynek do tej problematyki[1]. W tej obszernej i bogatej w szczegóły monografii o charakterze historycznym, do której napisania autor przystąpił w ostatnich latach pontyfikatu Jan Pawła II, czytelnik znajdzie nie tylko szeroko rozumianą prezentację świętych papieży, od czasów apostolskich do XX wieku włącznie, lecz przede wszystkim intrygującego problemu świętości związanej z najwyższym urzędem w Kościele. Kilkaset stron pełnych imponującej erudycji faktograficznej przenika wyraźnie widoczna teza autora, zasygnalizowana już we wprowadzeniu. Jak twierdzi włoski historyk, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że już beatyfikowano bądź otwarto procesy beatyfikacyjne wszystkich papieży ostatniego półwiecza, to dwudziesta trzecia teza *Dictatus papae* Grzegorza VII: *Biskup Rzymski, jeśli kanonicznie został wybrany, dzięki zasługom św. Piotra, niewątpliwie staje się świętym* (*Romanus pontifex, si canonice fuerit electus, meritis beati*

[1] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II* (*Sacro/santo – nuova serie*, 14), Roma 2010, s. 704, 54 ilustracje.

Petri indubitanter efficitur sanctus), okazała się być swego rodzaju proroctwem, które po prawie tysiącu lat od jej sformułowania znajduje wreszcie swoje wypełnienie[2].

Profesor Roberto Rusconi jest historykiem o międzynarodowej sławie, obecnie wykłada historię chrześcijaństwa na rzymskim uniwersytecie Roma Tre. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajdziemy profetyzm, eschatologię i apokaliptykę w średniowieczu i u progu czasów nowożytnych, którym poświęcił swoją pierwszą książkę: *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*[3]. Zagadnieniom profetyzmu w średniowieczu i czasach nowożytnych pozostał wierny również w późniejszym okresie, o czym świadczą, między innymi jego cenne rozprawy zebrane w tomie: *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, wydanym w rzymskim wydawnictwie Viella staraniem *Międzynarodowego Centrum Badań nad Joachimem z Fiore* (*Centro internazionale di studi gioachimiti*) z siedzibą w San Giovanni in Fiore w Kalabrii[4]. Uważne spojrzenie na zawartość obydwu publikacji pozwala dostrzec przyjętą przez autora metodę badań, polegającą nie tyle na wydobywaniu na światło dzienne kategorii biblijnych i teologicznych zawartych w późnośredniowiecznej literaturze profetycznej, co na badaniu wpływu oczekiwań apokaliptycznych i eschatologicznych na codzienne życie i praktyki religijne ówczesnych mas, zmagających się powracającymi co jakiś czas klęskami głodu, epidemiami i wojnami[5]. Uwagę Rusconiego przyciąga także polityczny wymiar apokaliptycznych proroctw, obecny zwłaszcza w ideologiach średniowiecznych dynastii[6]. Jak podkreśla Sofia Boesch Gajano, charakterystycznym elementem metodologii włoskiego historyka jest postawienie na pierwszym miejscu tekstu profetycznego, począwszy od Janowej Apokalipsy, będącej *najbardziej zadziwiającym arsenałem symboli tradycji chrześcijańskiej*[7].

---

[2] Zob. tamże, s. 13.

[3] Zob. tenże, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)* (*Studi storici*, 115-118), Roma 1979; tenże, *Eschatological Mouvements and Millenarianism in the West (13th – Early 16th Centuries)*, w: *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Age au XXe siècle*, red. A. Vauchez, Turnhout 2002, s. 29-44; tenże, *L'escatologia negli ultimi secoli del Medioevo*, w: *Eschatologie und Hussitismus*, red. A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 7-24.

[4] Zob. tenże, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo* (*Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti*, 9), Roma 1999.

[5] Zob. tenże, *L'attesa della fine*, s. 5-16; S. Boesch Gajano, *Il potere del testo: la profezia alla fine del medioevo nell'interpretazione di Roberto Rusconi*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo" 104 (2002), s. 182.

[6] Zob. S. Boesch Gajano, *Il potere del testo*, s. 182-183.

[7] „L'Apocalisse di s. Giovanni, il più straordinario arsenale di simboli della tradizione cristiana, offre all'immaginazione medievale un repertorio inesauribile per dare forma ed espressione ad attese altrimenti destinate a restare indeterminate" – R. Rusconi, *L'attesa della fine*, s. 5; zob. S. Boesch Gajano, Il potere del testo, s. 183-193.

Tekst profetyczny odsyła do jego autora i czytelników, którzy przyczyniają się z kolei do powstania mitów, funkcjonujących w zbiorowej świadomości i mających niemały wpływ na historię społeczeństw[8].

Ciekawą aplikację ujęć metodologicznych Rusconiego stanowią jego badania nad zjawiskiem profetyzmu u Krzysztofa Kolumba. Włoski historyk aktywnie włączył się w obchody 500-lecia odkrycia Ameryki, przygotowując z tej okazji dwujęzyczną edycję *Libro de las profecías*, czyli antologii fragmentów Starego i Nowego Testamentu, dzieł Ojców Kościoła oraz autorów średniowiecznych, przytaczanych przez Kolumba na poparcie tezy o eschatologicznym wymiarze jego zamorskich podróży w poszukiwaniu zachodniej drogi do Indii[9].

Kolejnym obszarem badań Rusconiego jest kaznodziejstwo w średniowieczu. Ich owocem jest monografia: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, oraz szereg artykułów, w których autor zajmuje się obecnością eschatologii i apokaliptyki w przepowiadaniu wybitnych kaznodziejów późnego średniowiecza, takich jak św. Bernardyn ze Sieny czy św. Wincenty Ferreriusz[10].

Prace Roberto Rusconiego znaleźć można także w prestiżowych opracowaniach o charakterze encyklopedycznym i podręcznikowym, takich jak *The Encyclopedia of Apocalypticism*, *Storia della filosofia* czy *Storia dell'Italia religiosa*[11]. Wszystko to sprawia, że w przypadku Rusconiego mamy do czynienia

---

[8] Zob. S. Boesch Gajano, *Il potere del testo*, s. 193.

[9] Zob. Cristoforo Colombo, *Lettere e scritti (1495-1506). Libro de las profecías*, wyd. R. Rusconi (*Nuova Raccolta Colombiana*, III/2), Roma 1993, s. 12-237; R. Rusconi, *Cristoforo Colombo in Spagna nel periodo compreso fra il terzo ed il quarto viaggio e la redazione del 'Libro de las profecías'*, w: Cristoforo Colombo, *Lettere e scritti (1495-1506). Libro de las profecías* (*Nuova Raccolta Colombiana*, III/1), Roma 1993, s. 241-249; tenże, *Escatologia e conversione al cristianesimo in Cristoforo Colombo e nei primi anni della colonizzazione europea*, „Cristianesimo nella storia" 14 (1993), s. 263-302; *Il 'Libro de las profecías' di Cristoforo Colombo. Retroterra culturale e consapevolezza di uno scopritore*, „Rivista di storia e letteratura religiosa" 29 (1993), s. 305-339 (zob. również w: tenże, *Profezia e profeti*, s. 237-264); tenże, *Cristoforo Colombo e Gioacchino da Fiore*, „Florensia" 7 (1993), s. 95-108; tenże, *Introduction*, w: *The 'Book of Prophecies' edited by Christopher Columbus*, red. R. Rusconi (*Repertorium Columbianum*, 3), Berkeley-Los Angeles-London 1997, s. 3-51.

[10] Zob. R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981; tenże, *Escatologia e povertà nella predicazione di Bernardino da Siena*, w: *Bernardino predicatore nella società del suo tempo* (*Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, 16), Todi 1976, s. 213-350; tenże, *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*, „Studi medievali", III, 22 (1981), s. 85-128; tenże, *Vincent Ferrer e Pedro de Luna: sull'iconografia di un predicatore fra due obbedienze*, w: *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo* (*Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, 25), Spoleto 1990, s. 213-233.

[11] Zob. R. Rusconi, *Antichrist and Antichrists*, w: *The Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, red. B. McGinn, New York-London 2003, s. 287-325; tenże, *Esegesi, teologia della storia e profezia*, w: *Storia della filosofia*, t. 2: *Il Medioevo*,

z wybitnym historykiem chrześcijaństwa, który, choć analizuje przejawy życia religijnego na sposób „świecki", a więc z pominięciem ujęć typowo hagiograficznych czy teologicznych, to jednak podkreśla ważną rolę *sacrum* w procesie kształtowania się zachodniej tożsamości i przejścia od średniowiecza do epoki nowożytnej[12].

Świętość i święci w Kościele katolickim stanowią nie tylko przedmiot refleksji teologów duchowości i osób należących do organów i instytucji kościelnych odpowiedzialnych za beatyfikacje czy kanonizacje, lecz spotykają się także z dużym zainteresowaniem zawodowych historyków, zwłaszcza mediewistów. Przykładem tych ostatnich jest André Vauchez, autor monografii: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, opublikowanej w 1981 roku przez École française de Rome[13]. Praca francuskiego historyka, należąca do klasyki studiów nad średniowieczną religijnością, ukazuje świętość w jej rozmaitych przejawach jako fakt religijny i społeczny. Na gruncie włoskim należy przywołać zbiorowe opracowanie: *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, które zawiera wyniki badań nad świętością i kultem świętych na przestrzeni dziejów Kościoła[14]. Zapowiedzią i wprowadzeniem do problematyki, z jaką czytelnik spotyka się w monografii poświęconej świętości papieża, jest zamieszczony w rozdziale VI powyższego tomu artykuł, w którym Roberto Rusconi analizuje podejście Kościoła do oficjalnego uznania świętości jego członków, widoczne w XIX i XX wieku, oraz kreśli swego rodzaju socjologiczny obraz świętości w czasach współczesnych[15]. *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II* w pełni wpisuje się w tę przyjętą przez włoskiego historyką perspektywę badawczą, która upatruje w świętości i świętych przede wszystkim *fakt*, domagający się naukowego zbadania przez historyka.

Jak już wspomniano wyżej, w monografii Roberto Rusconiego można zauważyć tezę o szczególnej roli, jaką odegrał okres średniowiecza w kształtowaniu się widocznego dzisiaj „kultu" osoby papieża i jego świętości, również tej potwierdzonej oficjalnie beatyfikacją lub kanonizacją. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Dai vescovi martiri ai papi santi e beati* (*Od biskupów męczenników do świętych i błogosławionych papieży*), autor stosunkowo niewiele miejsca poświęca papiestwu i papieżom starożytności i wczesnego średniowiecza[16].

---

red. P. Rossi, C.A. Viano, Roma-Bari 1994, s. 258-282; tenże, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, w: *Storia dell'Italia religiosa*, t. 1: *L'Antichità e il Medioevo*, red. A. Vauchez, Bari 1993, s. 427-454.

[12] Zob. M. Tosti, *La santità del Papa*, „Corriere dell'Umbria", 11.03.2010, s. 15.

[13] Zob. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981.

[14] Zob. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale* (*Sacro/santo – nuova serie*, 9), Roma 2005.

[15] Zob. R. Rusconi, *Una chiesa a confronto con la società*, w: *Storia della santità*, s. 331-386.

[16] Zob. tenże, *Santo Padre*, s. 15-76.

Wydaje się, że sam tytuł „Ojciec Święty" (*Sanctus Pater*) pojawił się dopiero w XII wieku, wraz z terminem „papiestwo" (*papatus*), użytym po raz pierwszy przez Leona z Ostii, mnicha z Montecassino i kompilatora kroniki tego benedyktyńskiego klasztoru[17]. Trudno też jednoznacznie stwierdzić, od kiedy stosowanie łacińskiego tytułu *Sanctitas Vestra*, używanego pierwotnie w odniesieniu do wszystkich biskupów, zostało zawężone do osoby Biskupa Rzymu, czego wyrazem jest choćby włoski sposób zwracania się do papieża słowem *Santità*[18].

Tradycja Kościoła uznaje za świętych wszystkich Biskupów Rzymu aż do czasów Gelazego I (492-496) i choć w przekonaniu chrześcijan żyjących w późniejszych wiekach mamy w ich przypadku do czynienia z ofiarami prześladowań ze strony władz rzymskich, to jednak o prawdziwym męczeństwie można – zdaniem Roberto Rusconiego – mówić tylko w odniesieniu do niektórych nich, czyli św. Piotra, św. Telesfora, św. Poncjana, św. Fabiana, św. Sykstusa II i pierwszego antypapieża Hipolita, ofiary prześladowań cesarza Maksymina[19]. U schyłku starożytności Kościół rzymski zaczął sporządzać wykazy biskupów wraz z ich krótkimi biografiami, które dały początek księdze, znanej od XII wieku jako *Liber pontificalis* i mającej od początku charakter liturgiczny. Starania o ochronę pamięci przybrały na sile w XI wieku, kiedy w wykazach tych pojawiają się już nie tylko męczennicy za wiarę, lecz również papieże zasłużeni w nienagannym wykonywaniu obowiązków związanych z ich urzędem, a także dbający o kościelną dyscyplinę i czystość doktryny[20].

Papież Grzegorz VII (1073-1085) uczynił ze świętości swoich poprzedników argument w walce z niemieckim cesarstwem. Wydobycie na światło dzienne świętych postaci papieży starożytności i wczesnego średniowiecza stopniowo torowało drogę przekonaniu o świętości nierozłącznie związanej z papieskim urzędem. Jego wyrazem jest dwudziesta trzecia teza *Dictatus papae* Grzegorza VII[21]. Jak twierdzi Roberto Rusconi, pomimo swojej zwięzłości, „ocierającej się prawie o brutalność", teza o świętości papieża kanonicznie wybranego na ten urząd nie jest niczym innym, jak przywołaniem zakorzenionego w tradycji przekonania o tym, że Biskup Rzymski jest dziedzicem zasług św. Piotra i stąd sprawuje władzę o charakterze zarówno ziemskim, jak i niebieskim[22]. Powołanie się przez Grzegorza VII na Ennodiusza z Pawii przenosi nas do przełomu V i VI

---

[17] Zob. tamże, s. 17.

[18] Zob. tamże.

[19] Zob. tamże.

[20] Zob. tamże, s. 28.

[21] „Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus, tenente sancto Ennodio Papiensi episcopo et ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symmachi pape continetur" – *Das Register Gregors VII*, wyd. E. Caspar (MGH, *Epistolae selectae*, 2), München 1955, s. 207.

[22] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 31.

wieku, czyli czasów schizmy laurencjańskiej, która postawiła naprzeciw siebie papieża Symmacha i rzymskiego kapłana Wawrzyńca, nastawionego przychylnie wobec Bizancjum. Ennodiusz opowiada się po stronie Symmacha i podkreśla ciągłość Piotrowego dziedzictwa świętości w każdorazowo wybranym Biskupie Rzymskim[23]. Papieska *hereditas innocentiae*, o której pisze Ennodiusz, sprowokowała do dyskusji XII-wiecznych kanonistów, którzy zasadniczo podzielali stwierdzenie z *Dekretu Gracjana*, że nie urzędy, ale życie i obyczaje czynią kapłana świętym, a wraz z urzędem nie otrzymuje on pozwolenia na popełnianie grzechów, lecz zobowiązanie do tego, by żyć moralnie[24]. Nawet jeśli wielu kanonistów z przełomu XII i XIII wieku pisało o świętości (*sanctitas*) papieża, to jednak oznaczało to dla nich, że powinien on cechować się nieprzeciętną prawością moralną i pobożnością. Roberto Rusconi jest zdania, że w ten sposób nabierała wyraźnych kształtów specyficzna typologia świętości, właściwej Biskupowi Rzymu, do którego prerogatyw należało również oficjalne uznanie świętości wybranych członków Kościoła[25].

Działaniom stronnictwa reformatorskiego w XI i XII-wiecznym Kościele towarzyszyło propagowanie kultu świętych papieży tego okresu, do których należy zaliczyć zwłaszcza Leona IX (1049-1054) i samego Grzegorza VII, którego grób w katedrze w Salerno stał się miejscem cudów i uzdrowień. Narzędziem propagowania kultu świętych papieży stała się także średniowieczna sztuka, która ukazywała jednocześnie wiernym, odwiedzającym rzymskie świątynie, główne założenia reformatorskiego programu Kościoła rzymskiego, walczącego o *libertas ecclesiae* w niemieckim cesarstwem[26]. Na początek XIII wieku przypada okres intensywnego rozwoju idei papieskiej teokracji i prymatu Biskupa Rzymskiego. Przejawem rozwijającego się stale kultu św. Piotra Apostoła było, między innymi, przeniesienie przez Innocentego III papieskiej siedziby i urzędów kurialnych w pobliże bazyliki watykańskiej, która wzbogaciła się w tym czasie o odrestaurowaną mozaikę w absydzie. Jej bogata ikonografia zawierała precyzyjny przekaz ideowy, w którego centrum znajdowała się triumfująca *Ecclesia Romana* i papież jako *Vicarius Christi*[27].

---

[23] „Non nos beatum Petrum, sicut dicitis, a domino cum sedis privilegiis vel successores eius peccandi iudicamus licentiam suscepisse. Ille perennem meritorum dotem cum hereditate innocentiae misit ad posteros. Quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conversationis splendor illuminat. Quis enim sanctum esse dubitat, quem apex tantae dignitatis adtollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur" – *Libellus adversus qui contra synodum scribere praesumpserunt*, 24, w: *Magni Felicis Ennodii Opera*, wyd. F. Vogel (MGH, *Auctores antiquissimi*, 7), Berlin 1885, s. 52; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 70, przypis 37.

[24] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 32.

[25] Zob. tamże, s. 32-33.

[26] Zob. tamże, s. 50.

[27] Zob. tamże, s. 63. Więcej na temat papieża jako *Vicarius Christi* na podstawie mozaiki w absydzie bazyliki konstantyńskiej na wzgórzu watykańskim – zob. A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale* (*La corte dei papi*, 3), Roma 1998, s. 43-49.

22

VATICINIO SETTIMO.

Gli huomini forti dall'inuidia saranno accecati.

V I I.

HÆc est auis nigerrima Coruini generis, nigra Neron's opera dissipans, subitò morietur in terra petrosa, cum videbit fructum pulchrum, ad vescendum suauem, tunc nutriet 1. in gemma, qui sibi in tium ministrabit mortis.

1. in gremio.

V I I.

QVesto è l'vccello nerissimo al genere Coruino, che dissipa l'opere nere di Nerone, subito morirà nella terra petrosa, quando vedrà il frutto bello soaue à mangiare, all'hora nutrirà 1. in gemma, chi gli ministrerà il principio della morte.

1. in gremio.

BENEDYKT XI
Profetie dell'Abbate Gioachino et di Anselmo vescovo di Marsico [...]
In Venetia, Presso Cristoforo Tomasini. MDCXLVI, s. 22.

Walka o *libertas ecclesiae* przyczyniła się również do rozpropagowania kultu św. Sylwestra I (314-335). Co prawda, już na przełomie X i XI wieku Gerbert d'Aurillac przyjął imię Sylwestra II, nawiązując w sobie właściwy sposób do swojego poprzednika z czasów Konstantyna Wielkiego, ale dopiero trwający wiele dziesięcioleci konflikt z niemieckim cesarstwem oraz eklezjologia Innocentego III znalazły swój wyraz artystyczny w ikonografii nawiązującej do tekstów hagiograficznych, takich jak *Acta Silvestrii*, a także do *Constitutum Constantini*, znanego średniowiecznego fałszerstwa, pochodzącego z VIII wieku[28]. Przykładem tego jest absyda kościoła św. Sylwestra w podrzymskim Tivoli, zawierająca motywy zaczerpnięte z legendy o św. Sylwestrze i wyrażająca poglądy rzymskich kręgów kościelnych za czasów Innocentego III, a także malarska dekoracja kaplicy poświęconej świętemu papieżowi i znajdującej się w obrębie kompleksu Santi Quattro Coronati w Rzymie[29]. Ta ostatnia powstała w 1246 roku, a więc w okresie, gdy konflikt papiestwa z cesarzem Fryderykiem II wkroczył w najbardziej dramatyczną i decydującą fazę.

Rozdział drugi, *L'ascesa della monarchia pontificia tra miracoli e culti* (*Wschodząca monarchia papieska pomiędzy cudami i kultem*), Roberto Rusconi poświęca zjawisku i konsekwencjom stopniowego wzrostu znaczenia papieża w Kościele, o jakim można mówić od XIII wieku[30]. Historyka interesują nie tylko aspekty teologiczne i kanoniczne tej nowej sytuacji, lecz również, a może przede wszystkim, jej przejawy o charakterze historycznym, religijnym i socjologicznym. Zdaniem Rusconiego, do wzrostu znaczenia figury papieskiej w Kościele doszło nie poprzez proponowanie wzorów świętości w osobach konkretnych papieży, lecz poprzez promowanie faktycznego prymatu papiestwa na obszarze doktryny i prawa kościelnego[31].

W interesującym nas okresie mamy oczywiście do czynienia ze świętymi papieżami, choć tylko jeden z nich, Celestyn V, został wyniesiony na ołtarze (kanonizowany zresztą nie jako papież, lecz jako eremita Piotr z Morrone), natomiast w przypadku pozostałych można mówić o kulcie o zasięgu lokalnym, ograniczonym do miejsc pochówku i zakonów, z których się wywodzili. W biografiach XIII-wiecznych papieży znaleźć można dość stereotypową wzmiankę o uzdrowieńczej mocy, objawiającej się na ich grobach, które przyciągają wiernych i pobożnych pielgrzymów. Interesujące przejawy kultu widoczne są rów-

---

[28] Zob. *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*, wyd. H. Fuhrmann (MGH, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, 10), Hannover 1968. Fałszywy charakter dokumentu ostatecznie wykazał włoski humanista Lorenzo Valla – zob. Lorenzo Valla, *De falso credita et emendata Constantini Donatione*, wyd. W. Setz (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 10), München 1986.

[29] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 55-58.

[30] Zob. tamże, s. 77-207.

[31] Zob. tamże, s. 77.

nież w czasie poprzedzającego pogrzeb wystawienia zwłok papieża na widok publiczny. Ówcześni kronikarze odnotowali, że zjawisko takie miało miejsce po śmierci Klemensa IV (1265-1268), Marcina IV (1281-1285), a zwłaszcza Grzegorza X (1271-1276), którego grób w katedrze w Arezzo stał się ośrodkiem lokalnego kultu przez cały okres późnego średniowiecza[32].

Jak już wspomniano wyżej, zakony, z których wywodzili się XIII-wieczni papieże, podejmowały starania o promocję ich kultu. W przypadku Piotra z Tarantaise, dominikańskiego teologa, arcybiskupa Lyonu i kardynała, który w 1276 roku na kilka miesięcy zasiadł na Stolicy Piotrowej jako Innocenty V, nie przełożyły się one na kanonizację (beatyfikowany dopiero w 1898 roku). Jak relacjonuje przedstawiciel króla Jakuba II Aragońskiego przy kurii papieskiej, cudowne uzdrowienia miały również miejsce w dniach pogrzebu Benedykta XI (1303-1304), który zmarł po krótkim pontyfikacie dnia 7 lipca 1304 roku i na własne życzenie został pochowany w prostym grobie pod posadzką kościoła dominikanów w Perugii[33]. Dominikańscy kronikarze pozostawili opisy znacznej liczby cudów, które miały miejsce przy grobie papieża, a Benedykt XI stał się jednym z najlepiej rozpoznawanych błogosławionych dominikańskich[34].

Zupełnie inaczej jawi się postać tego papieża w kręgach XIV-wiecznych dysydentów kościelnych, zwłaszcza wywodzących się z zakonu franciszkanów. Znany średniowieczny herezjarcha Dulcyn z Novary wspomina o Benedykcie XI, choć nie wymienia go po imieniu, w swoim liście z grudnia 1303 roku. Jego treść znamy dzięki przekazom dominikańskiego kronikarza i inkwizytora Bernarda Gui[35]. Dulcyn miał – zdaniem tego ostatniego – zapowiedzieć jego bliski koniec, który miał przypaść na rok 1304, a narzędziem zniszczenia miał być król Sycylii Fryderyk III, który dokona dzieła zniszczenia złego papieża (*maliciosus papa*) i jego równie przewrotnej kurii (*tota romana malitiosa curia*). Po Benedykcie XI miał w końcu nastać – zdaniem Dulcyna – papież prawdziwie święty, którego nie wybiorą już kardynałowie, lecz sam Bóg. Lider franciszkańskich dysydentów Hubertyn z Casale głosił w Perugii kazania wymierzone przeciwko papieżowi, a następnie uznał go za apokaliptyczną bestię w swoim *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Z powodu krytyki papieża został wezwany do Rzymu, a następnie ze-

---

[32] Zob. tamże, s. 79-85.

[33] „Die mercurii mane fuit sepultus in domo Predicatorum ante altare plane. Eadem die multi infermi venientes ad eius tumulum sunt curati et sequenti die et sic est ibi magna populi devocio et cotidie augmentatur" – *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291-1327)*, wyd. H. Finke, t. 1, Berlin-Leipzig 1908-1922, s. 176; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 86.

[34] Zob. R. Rusconi, tamże, s. 86-93.

[35] Zob. Bernardo Gui, *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, wyd. A. Segarizzi (*Rerum Italicarum Scriptores*, IX/5), Città del Castello 1907, s. 23; *Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, tłum. M. Pawlik, J. Zychowicz, Kraków 2002, s. 226.

słany do Alwerny. Benedykt XI był – jego zdaniem – większym zagrożeniem dla Kościoła, niż autorytarny Bonifacy VIII, ponieważ jego prawdziwie szatańska natura ukrywa się pod zasłoną świętości, która nie jest niczym innym, jak hipokryzją. Benedykt XI to – zdaniem Hubertyna – *callidus et timidus simulator*, który w rzeczywistości odpowiada apokaliptycznej *Bestii wychodzącej z ziemi*, będącej, według franciszkanina, jednym z wcieleń popularnej w średniowiecznym profetyzmie postaci *mistycznego Antychrysta* (*misticus antichristus*), którego symbolem jest liczba 666[36]. W krytycznym wobec Benedykta XI tonie wypowiadał się także osobisty medyk Bonifacego VIII i miłośnik ezoteryzmu Arnold z Villanova, nazywając papieża *czarnym oblubieńcem* (*sponsus nigerimus*) w nawiązaniu do koloru dominikańskiego stroju (ryc. 1)[37].

Powyższe wzmianki są przejawem interesującego zjawiska, jakim był późnośredniowieczny mit „papieża anielskiego" (*papa/pastor angelicus*), którego pierwsze zwiastuny można zauważyć na przełomie XIII i XIV wieku. Temat ten, który doczekał się w XX wieku obszernego, choć z pewnością nie wyczerpującego opracowania, pojawił się w kontekście rosnącego znaczenia papiestwa. Jak twierdzi Roberto Rusconi: *W pewnych kręgach kościelnych, nastawionych dość krytycznie wobec triumfującego rzymskiego papiestwa, w ciągu XIII wieku można zauważyć oczekiwania na odnowę religijną i instytucjonalną, czasami o charakterze eschatologicznym, z którymi mieszały się często nadzieje profetyczne. W oczekiwaniu na papieża reformatora znajdował na swój sposób potwierdzenie niezaprzeczalny fakt, jakim był znaczący wzrost roli papiestwa w Kościele zachodnim*[38]. Jednym z pierwszych przedstawicieli tego nurtu był XIII-wieczny franciszkański intelektualista Roger Bacon, który z entuzjazmem powitał pontyfikat Klemensa IV (1265-1268), upatrując w nim zapowiedź upragnionej reformy średniowiecznej *Christianitas*[39]. W swoim *Opus tertium*, dedykowanym papieżowi, Bacon ubolewa, między innymi, nad ówczesnymi kryteriami doboru kandydatów na wysokie urzędy w Kościele, które dają pierwszeństwo biegłym w prawie świeckim na niekorzyść wykształconych w prawie kanonicznym i teo-

---

[36] Pisząc o Bonifacym VIII i Benedykcie XI, Hubertyn z Casale stwierdza: „In his duobus qui sunt misticus antichristus e contrario est completum, quare primus fuit apertus vastator, hic callidus et timidus simulator. Et quare in primo cognoscendo non erat difficultas, sed in portando adversitas, idcirco de prima bestia dictum est: 'Hic est patientia' (Ap 13,10). Quia vero in secundo non fuit tanta ferocitas sed hypocrisis et calliditas, et ad cognoscendum maxima difficultas, idcirco in secunda bestia dicitur: 'Hic est sapientia'" (Ap 13,18) – Ubertinus de Casali, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venetiis 1485 (reprint: Torino 1961), f. 467a; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 94; zob. również: G.L. Potestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1980, s. 153; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Poznań 2008, s. 150.

[37] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 95.

[38] Zob. tamże, s. 96.

[39] Zob. tamże, s. 96-97.

logii[40]. Roberto Rusconi słusznie zauważa, że w argumentacji Rogera Bacona dochodzi do głosu średniowieczny profetyzm, choć traktowany jest w sposób raczej instrumentalny, jako jedna z prób skłonienia papieża Klemensa IV do rozpoczęcia dzieła reformy[41]. Mimo iż w jego dziełach znaleźć można aluzje do średniowiecznych przepowiedni, zapowiadających nadejście świętego papieża reformatora, angielski franciszkanin jawi się jednak w świecie literatury profetycznej jako swego rodzaju *outsider*, dla którego właściwym środowiskiem jest średniowieczny uniwersytet.

W XIII wieku profetyczne scenariusze poruszały umysły zwłaszcza podczas konklawe. Po śmierci Klemensa IV kardynałowie zebrani w Viterbo przez prawie trzy długie lata nie byli w stanie wyłonić spośród siebie papieża. Ówczesny franciszkański kronikarz Salimbene z Parmy odnotował, że do purpuratów dotarła w czasie konklawe przepowiednia, znana jako *Versus missi cardinalibus aput Viterbium ante creacionem Gregorii X, Placentini*, i mówiąca o świętym następcy Klemensa IV, który będzie prowadził życie właściwe aniołom (*angelice vite*)[42]. Przeciągające się w czasie konklawe, zwołane po śmierci Mikołaja IV w 1292 roku, stało się kolejną okazją do rozpowszechniania zwykle niewielkich objętościowo tekstów, zapowiadających klęski i podziały w Kościele. Ciekawym przykładem tego typu literatury profetycznej jest *Visio seu prophetia fratris Johannis*, dla której inspirację stanowiła z pewnością dramatyczna sytuacja chrześcijan w Ziemi Świętej po upadku ostatnich punktów oporu krzyżowców w 1291 roku[43]. Winę za ten stan rzeczy ponosi – zdaniem autora – kuria rzymska, a kryzys instytucjonalny

---

[40] „Plus laudatur in ecclesia Dei unus iurista civilis, licet solum sciat ius civile et ignoret ius canonicum et theologiam, quam unus magister in theologia, et citius eligitur ad ecclesiasticas dignitates" – *Rogeri Baconis Opus tertium*, w: Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, wyd. J.S. Brewer, t. 1 (*Rolls Series*, 15), London 1859, s. 84; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 97; por. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 81-97.

[41] „Et unus qui vidit haec per revelationem dixit, et dicit quod ipse videbit haec magnifica fieri temporibus suis. Et certe infra annum possent fieri, si Deo placuerit et summo pontifici, et infra minus: unde temporibus vestris possunt fieri. Et Deus conservat vitam vestram ut haec per vos fiant" – *Rogeri Baconis Opus tertium*, s. 86-87; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 97.

[42] Zob. Salimbene de Adam, *Cronica*, wyd. G. Scalia, Bari 1966, s. 718-719; por. M.L. Delisle, *Notice sur les manuscrits du „Liber floridus" composé en 1120 par Lambert, chanoine de Saint-Omer*, w: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 38 (1906), n. 2, s. 739-740; O. Holder-Egger, *Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts, II*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" 30 (1905), s. 385-386; zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 98-99; por. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 93-95.

[43] Tekst przepowiedni – zob. E. Donckel, *Visio seu prophetia fratris Johannis. Eine süditalienische Prophezeiung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte" 40 (1932), s. 366-379; S. Kelly, *The „Visio Fratris Johannis": Prophecy and Politics in the Late-Thirteenth-Century Italy*, „Florensia" 8-9 (1994-1995), s. 36-40.

w Kościele rozpoczął się wraz z pontyfikatem Mikołaja III (1277-1280), papieża z rodu Orsinich, który dzięki *Boskiej Komedii* Dantego stał się znanym symbolem średniowiecznego nepotyzmu[44]. Papież ten, określony jako „człowiek zadziwiającej pychy" (*vir mire superbie*) zamianował kardynałami swoich krewnych, przyczyniając się w ten sposób do upokorzenia i upadku Rzymu. *Biada tobie, Rzymie, bo przez te twoje psy zostaniesz upokorzony i upadniesz na ziemię* – dosadnie konkluduje autor przepowiedni swoją złowrogą zapowiedź[45]. Po koniecznym oczyszczeniu Kościół odrodzi się dzięki świętemu papieżowi, po którym jednak sytuacja znów ulegnie pogorszeniu i w końcu nadejdzie Antychryst.

Visio seu prophetia fratris Johannis zawiera łatwe do rozszyfrowania aluzje do dwóch potężnych rzymskich rodzin, Orsinich i Colonnów, które pod koniec XIII wieku wywierały ogromną presję na papiestwo, a ich rywalizacja była powodem trwającego dwa lata zablokowania procedury wyboru następcy Mikołaja IV. Jednoznacznie negatywna ocena Mikołaja III, widoczna w literaturze profetycznej powstałej w kręgach zbliżonych do Colonnów, stała się przewodnim motywem całego szeregu pism profetycznych, opatrzonych czasami figurami. Najbardziej znanym jest *Genus nequam*, cykl ilustrowanych przepowiedni o papieżach, dla których inspirację stanowiły *Oracula Leonis*, bizantyjskie teksty profetyczne, opatrzone figurami i przypisywane cesarzowi Leonowi VI Filozofowi (886-912)[46]. *Genus nequam* zawiera obietnicę przemiany średniowiecznego papiestwa. Nieznany z imienia autor, być może wywodzący się z kręgów franciszkańskich spirytu-

---

[44] Zob. S. Kelly, *The „Visio Fratris Johannis"*, s. 37-39; Dante, *Boska Komedia, Piekło, Pieśń XIX*, 70-72.

[45] *Ve tibi, Roma, quia per istos tuos canes humiliaberis et prosterneris* – S. Kelly, *The „Visio Fratris Johannis"*, s. 39.

[46] Zob. *Imperatoris Leonis cognomine Sapientis Oracula cum figuris et antiqua graeca Paraphrasi*, PG 107, 1121-1168; *Sapientissimi imperatoris Leonis oracula et Anomymi Narratio de vero imperatore/The Oracles of the Most Wise Emperor Leo and the Tale of the True Emperor (Amstelodamensis gr. VI E 8)*, wyd. W.G. Brokkar, Amsterdam 2002; M.H. Fleming, *The Late Medieval Pope Prophecies. The „Genus nequam" Group* (*Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 204), Tempe Arizona 1999; H. Grundmann, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte" 19 (1928), n. 1, s. 77-138; tenże, *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2: *Joachim von Fiore* (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25/2), Stuttgart 1977, s. 1-57; R.E. Lerner, *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies: A Reconsideration*, w: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986, Teil V, Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschungen* (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 33), Hannover 1988, s. 611-635; tenże, *Origine, diffusione e influenze delle profezie medievali sui papi*, w: *Vaticinia Pontificum, Cod. Vat. Ros. 374,* Milano 1987, s. 9-72; H. Millet, *„Il libro delle immagini dei papi". Storia di un testo profetico medievale* (*La corte dei papi*, 9), Roma 2002; M.E. Reeves, *Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries*, w: *Popular Belief and Practice*, red. G.J. Cuming, D. Baker, Cambridge 1972, s. 107-134; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 161-186; G.L. Potestà, *Z Konstantynopola do Rzymu. Ilustrowane przepowiednie w służbie średniowiecznej propagandy politycznej i religijnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 23 (2009), s. 145-168.

ałów, zastosował bizantyjskie krótkie teksty o cesarzach do papieży ostatnich dwóch dekad XIII wieku oraz umieścił obok nich figury opatrzone odpowiednimi atrybutami, uzyskując w ten sposób dzieło o znacznym stopniu wiarygodności. Kolejne odsłony ukazują papieży przyszłości, koronowanych przez aniołów, zasiadających na tronie w ich towarzystwie, a następnie rezygnujących z papieskiej tiary. Niejasna do końca wymowa tych gestów, a także obecność w ostatniej odsłonie tajemniczego zwierzęcia, najprawdopodobniej barana lub kozła z ludzką głową i koroną królewską, sprawiają, że finał *Genus nequam* osadzony jest w apokaliptyce, czerpiącej inspiracje zarówno z Janowej Apokalipsy, jak i literatury apokaliptycznej późnej starożytności i wczesnego średniowiecza[47].

Roberto Rusconi pewnie porusza się wśród często tajemniczych i niełatwych w interpretacji tekstów późnośredniowiecznych proroków i wizjonerów. Po zaprezentowaniu spuścizny dominikańskiego wizjonera Roberta z Uzès włoski historyk analizuje nadzieje na odnowę Kościoła, a zwłaszcza papiestwa, widoczne u autorów, u których zauważyć można powrót do wątków millenarystycznych, nieobecnych od czasów starożytności[48]. U przywołanego wyżej Dulcyna z Novary zauważyć można swego rodzaju teologię dziejów, w której mamy do czynienia z ciekawym zjawiskiem, jakim jest pozytywna ocena posunięć papieża Sylwestra I i cesarza Konstantyna Wielkiego. Protokoły z przesłuchań zwolenników Dulcyna przez trybunały inkwizycyjne dostarczają interesujących informacji na temat całościowego postrzegania przez nich dziejów Kościoła i papiestwa[49]. Włoski historyk z właściwą sobie wnikliwością zauważa, że w przypadku Dulcyna z Novary mamy do czynienia z zasadniczo pozytywną oceną *Donacji Konstantyna*, co sprawia, że średniowieczny herezjarcha różni się od opinii, panującej w kręgach ówczesnych dysydentów, którzy uznawali przełom konstantyński i władzę doczesną papieży za źródło późniejszego zła w Kościele[50]. Nie należy

---

[47] Por. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 174-178.

[48] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 106-109; *Roberti de Usecio Liber visionum et Liber sermonum Dei*, w: J. Bignami-Odier, *Les visions de Robert d'Uzès O.P. (†1296)*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 25 (1955), s. 272-310.

[49] Zachariasz z Sant'Agata, oskarżony o przynależność do sekty Dulcyna i przesłuchiwany przez inkwizycję bolońską, wyznaje, że w czasach św. Sylwestra i Konstantyna Wielkiego Kościół podążał we właściwym kierunku, natomiast zmiana na gorsze nastąpiła w średniowieczu: „[…] dicit […] quod ibi distinguntur gradus et varietates Ecclesie; que Ecclesia Dei secundum doctrinam dicti Dolcini tempore Christi fuit bona, casta, paupera et persecuta et duravit usque ad sanctum Silvestrum. Item tempore sancti Silvestri Ecclesia fuit bona, casta, dives et honorata et duravit, tamen nescit quantum. Item tempore isto presente Ecclesia est mala, dives et honorata. Item tempore Gerardi Segarelli et Dolcini de Novaria Ecclesia incepit esse bona, casta, paupera et persecuta" – *Acta S. Offici Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, wyd. L. Paolini, R. Orioli, t. 2 (*Fonti per la storia d'Italia*, 106), Roma 1982, s. 399.

[50] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 107. Od początku XII wieku zaczyna krążyć legenda o głosie z nieba, który rozległ się w dniu *Donacji Konstantyna*, piętnując ją jako niszczącą Kościół truciznę. Już św. Bernard z Clairvaux wyraża się z dystansem wobec doczesnej władzy papieża,

jednak zapominać, że Joachim z Fiore (†1202), jeden z „ojców" średniowiecznego profetyzmu, również w wydaniu dysydenckim, potrafił, podobnie jak św. Bernard z Clairvaux, połączyć, pozytywną ocenę przełomu konstantyńskiego z przekonaniem, że jak długo Kościół pozostaje w ścisłym związku z władzą świecką, tak długo też istnieje niebezpieczeństwo, że będzie się to dokonywać ze szkodą dla jego zbawczego posłannictwa[51].

Oczekiwanie na świętego papieża reformatora dało o sobie znać zwłaszcza w kolejnym długim okresie *sede vacante* pomiędzy śmiercią Benedykta XI i wyborem Klemensa V (5 czerwca 1305). Jest wysoce prawdopodobne, że wśród kardynałów krążyły w tym czasie liczne przepowiednie, również o charakterze astrologicznym. Dwie z nich, *Liber de Flore* i *Liber Horoscopus* zachowały się do naszych czasów[52]. Zauważyć w nich można typową dla tekstów profetycznych dialektykę upadku i odrodzenia: po serii „złych" papieży, którą zapoczątkował Mikołaj III – *Principium malorum*, następuje przełom i pojawiają się świetlane postacie Biskupów Rzymu, obejmujących władzę w Kościele na mocy mandatu udzielonego im bezpośrednio z nieba. Władza następujących po sobie papieży anielskich przynosi ludzkości dobrodziejstwa w postaci zażegnania konfliktów politycznych, wewnętrznej reformy Kościoła i głoszenia Ewangelii po całym świecie, przygotowującego ludzkość na powtórne przyjście Chrystusa. Warto jednak podkreślić, że wśród scenariuszy tych przełomowych wydarzeń znaleźć można zarówno Janową Apokalipsę, jak i horoskopy i astrologiczne dywagacje o wpływie planet, zwłaszcza Jowisza i Saturna, na ludzkie dzieje. Nabiera w ten sposób kształtów mit papieża anielskiego (*angelicus pastor*), zakorzeniony w średniowiecznym profetyzmie i odzwierciedlający złożoność tego zagadnienia[53].

---

któremu radzi, by związany z nią splendor traktował jako coś, co najwyżej powinien tolerować, a nie uważać za rzecz mu należną (*Consulo toleranda pro tempore, non affectanda pro debito*) – zob. Bernardo di Clairvaux, *De consideratione*, IV, 3, w: *S. Bernardi Opera*, wyd. J. Leclercq, H.M. Rochais, t. 3, Romae 1963, s. 453. Najbardziej znanym średniowiecznym przeciwnikiem donacji Konstantyna był Dante Alighieri – zob. Dante, *Boska Komedia, Piekło, Pieśń XIX*, 115-117; por. G.M. Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna 2004, s. 91-109.

[51] Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 68, 124; A. Patschovsky, *Svolta costantiniana e coscienza politica medievale*, „Ho theológos. Rivista della Facoltà Teologica di Sicilia" 21 (2003), s. 384.

[52] Obydwa dzieła nie doczekały się jak dotychczas edycji krytycznej. Fragmenty *Liber de Flore* wydał w 1929 roku Herbert Grundmann – zob. H. Grundmann, *Liber de Flore. Eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, „Historisches Jahrbuch" 49 (1929), s. 80-91; tenże, *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2: *Joachim von Fiore* (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25/2), Stuttgart 1977, s. 151-156; M. Kaup, *Der Liber Horoscopus. Ein bildloser Übergang von der Diagrammatik zur Emblematik in der Tradition Joachims von Fiore*, w: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, red. A. Patschovsky, Ostfildern 2003, s. 147-184.

[53] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 114-123; por. C. Vasoli, *L'immagine sognata: il papa angelico*, w: *Roma, città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, red. L. Floriani, A. Prosperi (*Storia d'Italia. Annali*, 16), Torino 2000, s. 75-109.

GIUSEPPE LAUDATI
Św. Pius V i poseł Rzeczpospolitej,
Perugia, kościół S. Domenico

Dnia 5 maja 1313 roku Klemens V ogłosił świętym Piotra z Morrone-Celestyna V, papieża, który przeszedł do historii dzięki swojej spektakularnej rezygnacji z urzędu. Zanim jednak nowy święty został uroczyście wyniesiony do chwały ołtarzy w awiniońskiej katedrze, minęło kilkanaście lat, które wypełniło zbieranie zeznań świadków oraz żmudne pertraktacje i narady, które sprawiły, że kanonizacja ta była najbardziej „polityczną" ze wszystkich, jakie miały miejsce w XIV wieku[54]. Dla monarchii francuskiej, reprezentowanej przez króla Filipa IV Pięknego, Piotr z Morrone-Celestyn V stał się argumentem w bezwzględnej walce z jego przeciwnikiem, jakim był zmarły w 1303 roku papież Bonifacy VIII. Rozpowszechniana przez króla i jego otoczenie teza o zmuszeniu do ustąpienia Celestyna V, a następnie przetrzymywaniu go w nieludzkich warunkach w zamku Fumone w okolicach Anagni i w końcu uśmierceniu za pomocą gwoździa, który wbito mu w czaszkę, czyniła z Bonifacego VIII perfidnego uzurpatora, który powinien zostać usunięty z urzędu i potępiony jako heretyk. W zamyśle Filipa IV Pięknego miał do tego doprowadzić wymierzony przeciwko papieżowi proces, trwający jeszcze po śmierci Bonifacego VIII[55]. Jak zauważa Roberto Rusconi, XIV-wieczne źródła traktują kanonizację Celestyna V jako gest Klemensa V pod adresem władcy Francji[56]. Papież miałby wręcz przystać na wyraźne żądania Filipa IV Pięknego, który uzasadniał potrzebę wyniesienia go na ołtarze męczeństwem, jakie stało się jego udziałem za sprawą Bonifacego VIII. W rzeczywistości jednak Klemens V nie uległ presji ze strony korony francuskiej i po starannym i długim procesie kanonizował Piotra z Morrone, wyznawcę, a nie papieża Celestyna V, męczennika, podkreślając w ten sposób świętość eremity, wyniesionego w 1294 roku na tron papieski, i uznając jednocześnie jego decyzję o zrzeczeniu się papiestwa[57]. Z punktu widzenia polityki prowadzonej przez Stolicę Apostolską, proces kanonizacyjny Piotra z Morrone-Celestyna V miał miejsce w niezwykle delikatnym momencie, poprzedzającym zwołanie soboru w Vienne i dramatyczną likwidację zakonu templariuszy. Kanonizując Piotra z Morrone, a nie papieża Celestyna V, Klemens V nie uległ presji francuskiego monarchy, który groził otwarciem pośmiertnego procesu Bonifacego VIII, co – jak twierdzi Roberto Rusconi – osłabiłoby z pewnością moralny autorytet Stolicy Apostolskiej i jej autonomię wobec władzy króla[58]. Papieżowi udało się również potwierdzić dopuszczalność i słuszność zrzeczenia się urzędu przez Celestyna, a co za tym idzie poprawny wybór jego następcy. Nie potwierdza to tezy o Klemensie V

---

[54] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 138-139.

[55] Zob. J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, Roma 1995.

[56] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 138.

[57] Zob. tamże, s. 135-141. Tekst bulli kanonizacyjnej – zob. *Reg. Clementis V*, 9668; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 347-351.

[58] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 140.

jako papieżu całkowicie podporządkowanym francuskiemu monarsze i realizującym jego dyrektywy[59].

W XIV wieku postać Piotra z Morrone-Celestyna V stała się przedmiotem zainteresowania wybitnych przedstawicieli średniowiecznej literatury, a Dante Alighieri poświęcił mu krytyczny fragment *Boskiej Komedii*, który sprawił, że papież przeszedł do historii jako ten, *co przez nikczemność splamił się odmową* (*fece per viltà il gran rifiuto*)[60]. Zupełnie inaczej podchodzi do decyzji Celestyna V Franciszek Petrarka, pełen fascynacji dla jego umiłowania samotności i życia pustelniczego, czemu dał wyraz w swoim łacińskim traktacie, *De vita solitaria*, gdzie stawia eremitę z Morrone obok dwóch wybitnych przedstawicieli zachodniej tradycji pustelniczej, św. Romualda i św. Piotra Damianiego[61]. Na uwagę zasługuje również XV-wieczna biografia papieża autorstwa Piotra d'Ailly. Jego *Liber de vita ac gestis sancti Petri confessoris, quondam pape Celestini V, fundatoris ordinis Celestinorum*, spisany około roku 1408, miał być, w zamierzeniach jego autora, rodzajem oficjalnej biografii przeznaczonej do użytku francuskich mnichów z założonej przez Piotra z Morrone kongregacji celestynów[62]. Dzieło francuskiego kardynała i teologa jest próbą powrotu do polemiki wymierzonej przeciwko Bonifacemu VIII, a widoczną w nim pochwałę rezygnacji Celestyna V należy rozpatrywać w kontekście szczególnie złożonej sytuacji Kościoła w przeddzień zwołania soboru w Konstancji[63].

Zdaniem Roberto Rusconiego, nie wydaje się, by któryś z papieży awinioński był otoczony kultem za życia lub po śmierci[64]. Wyjątek stanowi Urban V (1362-1370), znany przede wszystkim z podróży do Italii, dokąd udał się w 1367 roku. Decyzja papieża wzbudziła entuzjazm tamtejszych intelektualistów, którzy – jak Petrarka – spodziewali się szybkiego powrotu papiestwa znad Rodanu nad Tybr. Urban V powrócił jednak do Awinionu, gdzie zmarł, a przy jego grobie w Marsylii miały miejsce cudowne uzdrowienia, podobne do tych, o których

---

[59] Tezy tej nie potwierdzają też nowe badania dotyczące stosunku papieża do sprawy templariuszy i prowadzone przez Barbarę Frale w oparciu o tekst tzw. „absolucji z Chinon", której oryginał został odkryty w 2001 roku w Tajnym Archiwum Watykańskim – zob. B. Frale, *Il Papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomatica pontificia* (*La corte dei papi*, 12), Roma 2003; zob. również – tejże, *I Templari*, Bologna 2004; taż, *L'ultima battaglia dei Templari. Dal „codice ombra" d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia* (*I libri di Viella*, 25), Roma 2007.

[60] Zob. Dante, *Boska Komedia, Piekło, Pieśń III*, 59-60.

[61] Zob. Francesco Petrarca, *La Vita Solitaria*, Milano 1927, s. 111-113; R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 151-152.

[62] Zob. Petrus de Alliaco, *Liber de vita ac gestis sancti Petri confessoris, quondam pape Celestini V, fundatoris ordinis Celestinorum*, w: F.X. Seppelt, *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.*, Paderborn 1921, s. 147-182.

[63] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 154.

[64] Zob. tamże, s. 155.

mowa w przypadku wspomnianych wyżej papieży XIII wieku. Warto zauważyć za Roberto Rusconim, że XIV-wieczna ikonografia, ukazująca Urbana V, wykorzystuje niektóre elementy zapożyczone z ówczesnej tradycji profetycznej, w której centrum znajduje się postać anielskiego papieża, a także ze znanych nam już motywów, nawiązujących do *Donacji Konstantyna*[65]. U schyłku średniowiecza proces kanonizacyjny papieża stanął w miejscu i dopiero po upływie pięciu wieków od śmierci, na skutek próśb kierowanych do Stolicy Apostolskiej przez francuskich oraz włoskich kardynałów i biskupów, w 1870 roku Pius IX beatyfikował swojego poprzednika w szczególnym kontekście historycznym niedawnej utraty Państwa Kościelnego[66].

Schyłek średniowiecza i próg czasów nowożytnych stanowią ulubiony przedmiot badań Roberto Rusconiego. Włoski autor poświęca temu okresowi ostatnią część pierwszego rozdziału swojego dzieła, zatytułowaną: *Od oczekiwania na «anielskiego papieża» do «antychrześcijańskiego» papiestwa u Lutra*[67]. Schizma na Zachodzie, jaka zaistniała wskutek podwójnego wyboru papieża w 1378 roku, przyczyniła się do swoistego renesansu interpretacji profetycznych, widocznych zwłaszcza w *Libellus de causis, statu, cognitione ac fine praesentis schismatis et tribulationum futurarum*, którego autor, przedstawiający się jako Telesfor z Cosenzy, powraca do przepowiedni o papieżu anielskim. Dzieło to, będące swoistym konglomeratem późnośredniowiecznych tekstów profetycznych, podejmujących temat odnowionego papiestwa, które zreformuje świat w przeddzień ostatecznych zmagań z siłami zła, nawiązuje do historii Celestyna V, ubogiego eremity, w sposób nadprzyrodzony wyniesionego ze swojej pustelni na Stolicę Piotrową. Jako *pastor angelicus* miał się sprzymierzyć się z królem Francji, nowym Karolem Wielkim (wątek obecny już w *Liber de Flore*), i wspólnie walczyć przeciwko Antychrystowi o wymownym imieniu Fryderyk III, który z kolei posłuży się fałszywym papieżem, pochodzącym z Niemiec. Rozpoczęta przez papieża anielskiego i sprzymierzonego z nim francuskiego cesarza reforma Kościoła i świata miała znaleźć kontynuatorów w osobach trzech następujących po sobie papieży, których rządy miały trwać aż do nadejścia wydarzeń bezpośrednio poprzedzających koniec świata. Tekst ten, wydany drukiem w Wenecji w 1516 roku, świadczy o tym, że dla XIV-wiecznych zwolenników reformy Kościoła spod znaku profetyzmu papiestwo miało w niej do odegrania pierwszoplanową rolę[68].

Zakończenie Wielkiej Schizmy Zachodniej i definitywny powrót papieża do Rzymu nie oznaczał końca oczekiwań na idealnego papieża reformatora o cechach anielskich. Na przełomie XV i XVI wieku przybierają one często dość niespodzie-

---

[65] Zob. tamże, s. 157-158, 163-164.
[66] Zob. tamże, s. 168.
[67] Zob. tamże, s. 169-180.
[68] Zob. tamże.

wane formy i stanowią rodzaj profetycznego protestu przeciwko renesansowemu papiestwu, widocznego między innymi u Hieronima Savonaroli[69]. Za pontyfikatu Sykstusa IV (1471-1484) ze znacznym zainteresowaniem rzymskich kręgów kościelnych spotkała się *Apochalypsis nova* – tekst profetyczny, podejmujący temat reformy Kościoła, w której decydującą rolę miał do odegrania *pastor angelicus*[70]. Autor pierwszej redakcji dzieła, portugalski franciszkanin João Meneses da Silva, znany jako *błogosławiony Amadeusz*, zapowiadał w nim, że w czasach Sykstusa IV reformator był już w Rzymie, ale jego tożsamość pozostanie ukryta aż do momentu, gdy ukaże się światu, co miało przypaść na początek XVI wieku[71]. Zapowiedź pojawienia się świętego reformatora na Stolicy Piotrowej spotkała się z dużym zainteresowaniem kręgów skupionych wokół jednego z ówczesnych pretendentów do tiary, hiszpańskiego kardynała Bernardina Lópeza de Carvajala. Pierwsza połowa XVI wieku jest okresem, w którym nadzieja na reformę Kościoła, będącą dziełem ubogiego i świętego papieża, który pojawi się na mocy mandatu otrzymanego wprost z nieba, ożywiała umysły duchownych i przejawiała się czasami w dość kuriozalny sposób, co widać także na przykładzie rozmaitych pretendentów do tytułu papieża anielskiego, pojawiających się w różnych rejonach Italii i wzbudzających przede wszystkim czujność Inkwizycji[72].

Jak zauważa Roberto Rusconi, miażdżąca krytyka papiestwa, utożsamianego z Antychrystem, widoczna u Marcina Lutra, choć opierała się na właściwej niemieckiemu reformatorowi argumentacji o charakterze biblijnym i eklezjologicznym, to jednak podejmowała również ujęcia widoczne u autorów kościelnych, żyjących w okresie Wielkiej Schizmy Zachodniej, takich jak John Wyclif i praski kanonik Mateusz z Janova, a zwłaszcza Jan Hus[73]. Ten ostatni wystąpił, między innymi, przeciwko praktyce nazywania papieża świętym z racji zajmowanego urzędu (*papa non debet dici sanctissimus, etiam secundum officium*), twierdząc jednocześnie, że nikt nie jest wikariuszem Jezusa Chrystusa i następcą św. Piotra, jeśli nie naśladuje ich obyczajów (*nemo gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus*)[74]. Roberto Rusconi dodaje, że *w przypadku Lutra*

---

[69] Zob. tamże, s. 171-172; por. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 313-316.

[70] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 171.

[71] Por. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 299-303.

[72] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 172-177; tenże, *Un papa angelico prima del sacco di Roma*, „Florensia" 3-4 (1989-1990), s. 37-70 (zob. również w: tenże, *Profezia e profeti*, s. 265-294); tenże, *Circolazione dei testi profetici all'inizio del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino*, w: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*, red. G.L Potestà (*Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti*, 3) Genova 1991, s. 379-400 (zob. również w: tenże, *Profezia e profeti*, s. 211-228).

[73] Zob. tamże, s. 177.

[74] Zob. tamże.

mamy do czynienia z definitywnym odejściem od średniowiecznej koncepcji papieskiego Antychrysta i przejściem od oskarżeń, skierowanych pod adresem poszczególnego papieża, o to, że jest Księciem ciemności i zapowiadanym przez św. Pawła Antychrystem, do utożsamienia z postacią Antychrysta papiestwa jako instytucji[75].

Prowadzona przez Lutra krytyka papiestwa polega na zakwestionowaniu problematycznych już w średniowieczu elementów ówczesnej papieskiej ideologii, takich jak przywileje z *Donacji Konstantyna*. Nie bez znaczenia był fakt publikacji w Niemczech dzieła Lorenzo Valli, wydanego w 1518 roku staraniem tamtejszego humanisty Ulricha von Huttena. Jak twierdzi Roberto Rusconi, reakcją katolickich teologów na krytykę protestancką była *swego rodzaju sterylizacja późnośredniowiecznego myślenia w kategoriach eschatologii i apokaliptyki*[76]. Dla przykładu kard. Robert Bellarmin czy hiszpański jezuita Luis de Alcazar zrywali z myśleniem o eschatologii i apokaliptyce w kategoriach historycznych, aby wykluczyć w ten sposób identyfikację Rzymu papieży z *Wielkim Babilonem*, widoczną po przeciwnej stronie XVI-wiecznej religijnej barykady[77].

Rozdział III dzieła Rusconiego, *La difficile santità dei papi tra Rinascimento e Controriforma* (*Trudna świętość papieży pomiędzy Renesansem i Kontrreformacją*), wprowadza czytelnika w czasy nowożytne[78]. Powrót papiestwa nad Tybr po Wielkiej Schizmie Zachodniej oraz renesansowa sztuka pozwoliły papieżom drugiej połowy XV wieku na wyakcentowanie roli Biskupa Rzymu wobec ówczesnego świata, reprezentowanego przez władców i ich ambasadorów, przyjmowanych na audiencjach w pałacu watykańskim. Z tendencją tą mamy także do czynienia w pierwszych dekadach XVI wieku, zwłaszcza za pontyfikatu Leona X (1513-1521) i Klemensa VII (1523-1534) – dwóch papieży medycejskich, dla których sztuka była ulubionym sposobem ukazywania treści wyrażających zarówno papieską politykę, jak i ideologię rodu, z którego się wywodzili[79].

Jako uważny badacz XV i XVI-wiecznego papiestwa, Roberto Rusconi twierdzi, że w tym czasie nabrało ono świadomości własnej roli w Kościele i wobec europejskich potęg, i choć Reformacja szybko zakwestionowała to przekonanie, to jednak mamy w tym czasie do czynienia z procesami, które na trwałe ukształtowały obraz tego najwyższego kościelnego urzędu[80]. Wymownym tego przykładem była decyzja papieża Piusa V (1566-1572) o zachowaniu po wyborze białych szat zakonu dominikanów, z którego się wywodził, co dało początek

---

[75] Tamże, s. 178; zob. 2 Tes 2,3-4.
[76] Zob. tamże, s. 180.
[77] Zob. tamże.
[78] Zob. tamże, s. 209-316.
[79] Zob. tamże, s. 213-214.
[80] Zob. tamże.

istniejącej po dziś dzień tradycji papieskiego ubioru. Pomijając różnorodne motywy, które skłoniły papieża do pozostania przy białym kolorze dominikańskiego habitu, nabiera charakterystycznej wymowy fakt, że gestem tym Pius V nadał wizerunkowi Biskupa Rzymu treść, która oddalała się coraz bardziej od antycznych korzeni cesarskich jego władzy, podkreślanych przez używaną dotychczas purpurę. W ten sposób „rzymskość" papieży nabierała nowego znaczenia[81].

Dzięki upowszechnieniu się wynalazku druku, w połowie XVI wieku pojawiają się liczne dzieła zawierające wizerunki papieży wykonane tak, aby podkreślały ich świętość. W tym samym czasie strona protestancka rozpoczęła wydawanie *Centurii magdeburskich*, co skłoniło autorów katolickich do bardziej intensywnych prac nad historiografią papiestwa, dla której punktem wyjścia była XV-wieczna *Historia de vitis pontificum Romanorum* Platiny (1421-1481), sukcesywnie uzupełniana o biografie kolejnych papieży. W prace te zaangażowani byli znani ówcześni erudyci, tacy jak augustianin Onofrio Panvinio (1530-1568) czy Tomasz Treter (1547-1610), sekretarz i biograf kardynała Stanisława Hozjusza[82]. Treter, urodzony w poznańskiej dzielnicy Chwaliszewo, być może student Akademii Lubrańskiego, po zdobyciu wykształcenia w kolegium jezuickim w Braniewie wyjechał do Rzymu wraz ze swoim opiekunem Stanisławem Hozjuszem, gdzie został nobilitowany przez Grzegorza XIII i otrzymał kanonikat bazyliki Matki Bożej na Zatybrzu[83]. W 1580 roku wspólnie z włoskim rytownikiem Giovannim Battistą Cavalierim wydał *Romanorum Pontificum Effigies*, zawierające 230 miedziorytów z wizerunkami papieży i krótkim żywotem każdego z nich autorstwa Tretera[84]. Dzieło polskiego badacza i włoskiego miedziorytnika doczekało się do końca XVI wieku kilku edycji, uzupełnianych o kolejnych papieży, i w zamyśle jego autorów miało stać się orężem w walce z krytyką protestantów, podkreślając apostolski charakter Kościoła rzymskiego i papieskiej sukcesji.

Pontyfikat Grzegorza XIII (1572-1585) przyniósł powrót do przerwanej w XVI wieku na kilkadziesiąt lat tradycji jubileuszów, obchodzonych odtąd w Rzymie regularnie w odstępie dwudziestopięcioletnim. Napływ pielgrzymów zachęcał do wyeksponowania relikwii Apostołów i innych skarbów przechowywanych w Wiecznym Mieście. Nie bez znaczenia dla wzrostu prestiżu papiestwa była również trydencka reforma liturgii, a zwłaszcza wydane w 1584 roku *Mar-*

---

[81] Zob. tamże. Warto w tym miejscu podkreślić za Nicole Lamaitre, że Pius V „jest pierwszym papieżem, który sprawuje swój urząd bardziej jako kapłan niż jako monarcha. Starał się być najwyższym kapłanem wszystkich chrześcijan, budując w ten sposób wizerunek współczesnego papiestwa" – N. Lemaitre, *Pie V*, w: *Dictionnaire historique de la papauté*, red. P. Levillain, Paris 2003, s. 1329.

[82] Zob. tamże, s. 216-219.

[83] Zob. T. Treter, *Rewia cnót Stanisława Hozjusza*, tłum. W. Steffen, Poznań 2004, s. 11.

[84] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 217-219; T. Treter, *Rewia cnót*, s. 12.

tyrologium Romanum[85]. W pracach nad kolejnymi wydaniami tej księgi wzięli udział wybitni ówcześni historycy katoliccy, tacy jak kard. Cesare Baronio czy polski dominikanin Abraham Bzowski (1567-1637), którzy wykonali niełatwe zadanie zgromadzenia i rewizji dostępnych informacji na temat świętych papieży okresu starożytności i średniowiecza[86].

Typowe dla okresu Kontrreformacji podkreślanie w ówczesnej apologetyce i duchowości wartości męczeństwa wybranych członków Kościoła odegrało znaczącą rolę w odkryciu i waloryzacji rzymskich chrześcijańskich cmentarzy z pierwszych wieków[87]. Zaowocowało to dużą ilością publikacji o tematyce hagiograficznej, obejmujących również postacie papieży męczenników, a także pozostawiło ciekawy polski ślad w dziełach hagiograficznych, poświęconych św. Piusowi V. Roberto Rusconi przywołuje zamieszczone później w *Acta Sanctorum* zeznanie świadka, złożone w 1597 roku w czasie procesu kanonizacyjnego tego papieża[88]. Opuszczając Rzym, poseł Rzeczypospolitej miał poprosić go o pamiątkę w postaci relikwii świętych, na co Pius V zareagował pochylając się i biorąc do ręki nieco ziemi z Placu św. Piotra, którą wsypał do podanej mu chusteczki i wyjaśnił posłowi, że nie jest to jakakolwiek ziemia, ponieważ została nasycona krwią męczenników. Na potwierdzenie papieskich słów tkanina miała się zaczerwienić od krwi (ryc. 2).

W okresie potrydenckim Kościół przywiązuje dużą wagę do oficjalnego ogłoszenia świętości swoich członków, poprzedzonego staranną procedurą badania przejawów kultu i zgromadzonej dokumentacji. Po kanonizacji św. Karola Boromeusza w 1610 roku zaczyna obowiązywać precyzyjne rozróżnienie na błogosławionych i świętych. Ci ostatni wynoszeni są na ołtarze w trakcie sugestywnej ceremonii liturgicznej na Placu św. Piotra, której przewodniczy papież[89]. Na początku XVII wieku procedury kanonizacyjne nabierają szczegółowego charakteru, określonego zwłaszcza w konstytucji apostolskiej Urbana VIII *Caelestis Hierusalem cives* z 1634 roku[90].

W drugiej połowie XVI wieku papiestwo i papieże nadal stanowią przedmiot zainteresowania autorów tekstów profetycznych, które pojawiały się zwłaszcza w czasie konklawe. Jak podają XVI-wieczne przekazy, św. Filip Neri miał posiadać dar przewidywania wyniku głosowania, a złożona sytuacja polityczna w Europie i rosnące zagrożenie ze strony Turków powodowało wzrost zainteresowania literaturą profetyczną, w której papieże występowali jako postacie pierw-

---

[85] Zob. *Martyrologium Romanum, ad nouam kalendarii rationem, & ecclesiasticae historiæ restitutum. Gregorii XIII pont. maximi iussu editum*, Romae, ex typographia Dominici Basae, 1584.

[86] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 225-226.

[87] Zob. tamże, s. 227-230.

[88] Zob. tamże.

[89] Zob. tamże, s. 230-231.

[90] Zob. tamże, s. 231-232.

szoplanowe. Obok ilustrowanych przepowiedni o papieżach *Genus nequam* i *Ascende calve*, składających się na cykl znany jako *Vaticinia de summis pontificibus*, w drugiej połowie XVI wieku pojawiają się nowe teksty, z których najbardziej znany to seria krótkich przepowiedni o papieżach, przypisywanych św. Malachiaszowi, żyjącemu w XII wieku biskupowi irlandzkiego Armagh. Roberto Rusconi poddaje je szczegółowej analizie i umieszcza w kontekście hagiografii, rozwijającej się prężnie w XVII i XVIII wieku[91].

Dnia 1 maja 1572 roku zmarł Pius V – papież Lepanto i reformy trydenckiej. Jego ciało, wystawione na widok publiczny w bazylice watykańskiej, zgromadziło tłumy wiernych, choć – jak twierdzi Roberto Rusconi – nie wydaje się, by w kolejnych latach jego prowizoryczny pochówek przyciągał wielu pielgrzymów[92]. Bezpośrednio po śmierci Michał Ghislieri – Pius V znany był przede wszystkim jako „papież Lepanto" i dopiero za pontyfikatu Sykstusa V (1585-1590) mamy do czynienia z znacznym ożywieniem kultu za sprawą opublikowanych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XVI wieku żywotów, a także decyzji o przeniesieniu jego grobu do rzymskiej bazyliki Matki Bożej Większej, gdzie doczesne szczątki papieża spoczęły w kaplicy Najświętszego Sakramentu, której okazały wystrój gloryfikował jego dokonania i upamiętniał najbardziej znaczące wydarzenia pontyfikatu[93]. Nie licząc publikowanych co jakiś czas żywotów Piusa V, w kolejnych dziesięcioleciach nie mamy do czynienia ze znaczącym postępem na drodze ku beatyfikacji i kanonizacji papieża. Roberto Rusconi twierdzi, że powodem takiego stanu rzeczy był brak konkretnej woli uczczenia świętości Piusa V[94]. Przyjęte w pierwszej połowie XVII wieku zasady postępowania beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego wprowadzały szczegółowe przepisy, których efektem było spowolnienie procedur, a „monumentalizacja" papieskich grobowców, z jaką mamy do czynienia na przełomie XVI i XVII wieku była wyrazem ogólnej tendencji do podkreślania kościelnego i społecznego awansu rodów, z których wywodzili się papieże i kardynałowie, a nie promowania ich świętości[95].

Z inicjatywy papieży Pawła V i Urbana VIII rozpoczęto gromadzenie dokumentacji potrzebnej do wyniesienia na ołtarze Piusa V. Idące w tym kierunku starania podjęto w Rzymie oraz diecezjach, na terenie których działał kandydat na

---

[91] Zob. tamże, s. 240-246. Tekst *Przepowiedni Malachiasza* – zob. *Lignum vitae, Ornamentum et Decus Ecclesiae, in quinque libros divisum. In quibus, Totius Sanctissimae Religionis Divi Benedicti initia* […] *D. Arnoldo Wion, Belga, Duacensi, Monacho S. Benedicti de Mantua, Ordinis Divi Benedicti Nigrorum, Congregationis Cassinensis, alias S. Iustinae de Padua. Accessit dilucidatio, quomodo Principes Austriaci Originem ducant ex Anicia Romana Familia, quae erat D. Benedicti*. Venetiis, apud G. Angelerium. MDXCV, s. 307-311; H. Troll, *Die Papst-Weissagung des Heiligen Malachias. Ein Beitrag zur Lösung ihres Geheimnisses*, Erzabtei St. Ottilien 2002.

[92] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 247.

[93] Zob. tamże, s. 250-252.

[94] Zob. tamże.

[95] Zob. tamże.

ołtarze, a więc w Osimo, Urbino, Fano, Bolonii, Mediolanie, Kortonie, Bergamo i Madrycie. Oprócz dominikanów, którzy zabiegali o beatyfikację konfratra na papieskim tronie, listy z prośbą o wyniesienie na ołtarze Piusa V słali liczni europejscy monarchowie, w tym również król Polski Władysław IV[96]. Dokładnie sto lat po śmierci, dnia 1 maja 1672 roku Pius V został beatyfikowany w trakcie uroczystej liturgii w bazylice św. Piotra w Rzymie. Początkowo liturgiczne wspomnienie nowego błogosławionego było ograniczone do Rzymu, diecezji Mondovì, Nepi i Sutri, a także miejsca urodzenia Piusa V, Bosco w diecezji Alessandria. Dwadzieścia lat później doczesne szczątki papieża zostały przeniesione z niewielkiej krypty pod kaplicą Najświętszego Sakramentu w bazylice Matki Bożej Większej do ozdobnej urny, ufundowanej przez ówczesnego generała dominikanów, a dnia 22 maja 1712 roku Pius V został ogłoszony świętym oraz patronem Świętego Oficjum i Inkwizycji. Kanonizacja stała się w Rzymie okazją do uroczystego świętowania, na które składały się uroczyste nabożeństwa, spektakle pirotechniczne i przedstawienia teatralne, upamiętniające zwycięstwo nad Turkami pod Lepanto.

Jak twierdzi Roberto Rusconi, beatyfikacja i kanonizacja Piusa V miały na celu ukazanie władcom katolickim i zwykłym wiernym odnowionego oblicza instytucji papiestwa. Papież Lepanto jawił się przede wszystkim jako święty biskup, zatroskany o czystość doktryny katolickiej i jaśniejący nienagannymi obyczajami, a więc wcielający w życie model zaproponowany Kościołowi na Soborze Trydenckim[97]. Włoski historyk zauważa, że od końca XVIII wieku kult św. Piusa V zaczyna nabierać nowego dynamizmu, głównie za sprawą licznych papieży, którzy poprzez wybór imienia nawiązują wyraźnie do jego postaci[98]. Wydaje się, że nawiązywanie do papieża Lepanto miało na celu uczynienie z niego symbolu walki, jaką chrześcijańska Europa podejmowała na przestrzeni ostatnich kilku wieków i często postrzeganej jako kontynuacja średniowiecznych krucjat[99]. W XX wieku św. Pius V wraz ze św. Piusem X stali się szczególnym punktem odniesienia dla środowisk integrystycznych, skupionych wokół Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X i przywiązanych do Mszy św. sprawowanej w Kościele powszechnym po Soborze Trydenckim.

---

[96] Zob. tamże, s. 257.

[97] „Dal riconoscimento ufficiale era emersa l'immagine di un personaggio santo in primo luogo nella propria esistenza personale, secondo un modello assai tradizionale di santo vescovo. Era dunque un modello chiericale a essere configurato, in cui il pontificato si risolveva nella chiave pastorale tridentina e controriformistica della difesa dell'ortodossia, sia nella dottrina che nei costumi. La politica del sovrano temporale dello stato papale sfumava sullo sfondo, offuscata dal ruolo rivestito da Pio V in occasione della crociata anti-turca e della vittoriosa battaglia navale di Lepanto. Era piuttosto la sua funzione gerarchica all'interno della Chiesa cattolica a essere sostanzialmente sottolineata in una diversa immagine di santità", tamże, s. 266.

[98] Zob. tamże.

[99] Zob. tamże, s. 268-270.

W pierwszej połowie XVIII wieku mamy do czynienia z wyniesieniem na ołtarze kilku papieży średniowiecza i czasów nowożytnych. W 1713 roku Stolica Apostolska potwierdziła kult *ab immemorabili* oddawany Grzegorzowi X, w kolejnych latach podobne decyzje zostały podjęte w odniesieniu do Wiktora III (1086-1087) i Benedykta XI. Z drugiej jednak strony działalność Prospero Lambertiniego, od 1740 papieża Benedykta XIV, porządkująca procedury beatyfikacyjne i kanonizacyjne, przyczyniła się w wielu przypadkach do zwolnienia ich tempa[100].

Czwarty rozdział studium Roberto Rusconiego, *Dal martire della Rivoluzione al 'prigioniero del Vaticano'* (*Od męczennika Rewolucji do 'więźnia Watykanu'*), wprowadza czytelnika w przełomowy dla Europy okres końca XVIII i pierwszą połowę XIX wieku[101]. Rewolucja francuska doprowadziła do bezprecedensowego w czasach nowożytnych starcia Kościoła i papiestwa z modelem społeczno-politycznym, zrywającym z uświęconą tradycją feudalną. W tym samym czasie papiestwo zaczyna cieszyć się uznaniem i szacunkiem szerokich rzesz wiernych do tego stopnia, że od końca XVIII wieku można mówić o przejawach swego rodzaju kultu, którego przedmiotem jest osoba papieża. Samo wyrażenie „kult osoby papieża" (*la dévotion au pape*, *devozione par il papa*) pojawiło się dopiero pod koniec pontyfikatu Piusa IX (1846-1878) dzięki książce *De la dévotion au Pape*, której autorem był angielski oratorianin Frederick William Faber[102]. Roberto Rusconi podkreśla jednak, że z przejawami niespotykanej wcześniej czci, jaką otaczano osobę papieża, mamy do czynienia już pod koniec pontyfikatu Piusa VI (1775-1799), aresztowanego przez władze rewolucyjne w 1798 i zmarłego na wygnaniu[103]. W oczach wielu ówczesnych katolików Kościół po raz kolejny stawał wobec wyzwania podobnego do tego, jakie musiał podjąć w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, czyli męczeństwa, którego pierwszą ofiarą było papiestwo. Jak pisze włoski historyk, *w nawiązaniu do wydarzeń i osób biorących w nich udział, nabierała coraz wyraźniejszych kształtów idea, w myśl której Rewolucja francuska z 1789 roku nie oznaczała tylko i wyłącznie historycznego zerwania związku pomiędzy chrześcijaństwem i narodem, lecz doprowadziła także do prześladowania przez Państwo Kościoła, duchownych i wiernych, jakiego nie było od czasów Imperium Rzymskiego, poprzedzających nawrócenie Konstantyna Wielkiego. Nadchodził czas ofiar Rewolucji: męczenników z Angers z lat 1793-1794, mniszek z Orange z lipca 1794, męczenników z Laval, zamordowanych w tym samym roku, i męczenników z Rochefort z lat 1794-1795*[104]. Utrata Państwa Ko-

---

[100] Zob. tamże, s. 293-297.
[101] Zob. tamże, s. 317-454.
[102] Zob. F.W. Faber, *De la dévotion au Pape*, Paris 1860.
[103] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 317.
[104] Tamże, s. 324.

ścielnego zacieśniła jeszcze bardziej więzy łączące katolików, zwłaszcza francuskich, z osobą papieża.

Papieże Pius VI i Pius VII, zmuszeni do przemieszczania się po terytorium Francji, spotykali się z przejawami entuzjazmu i czci, jakie okazywali im tamtejsi katolicy. Jak podkreśla Roberto Rusconi, wśród wielu francuskich katolików, którzy w XIX wieku należeli do najbardziej zdecydowanych obrońców papiestwa i jego władzy doczesnej, panowało przekonanie, że bezkrwawe męczeństwo papieży okresu rewolucji należy widzieć w tej samej optyce, co „męczeństwo" króla Ludwika XVI na gilotynie[105].

Pontyfikaty papieży pierwszej połowy XIX wieku upływają pod znakiem prób przywrócenia Rzymowi charakteru głównego sanktuarium chrześcijaństwa, sprofanowanego ustanowieniem republiki w latach 1798-1799 i okupacją Państwa Kościelnego przez Napoleona. Uroczysty jubileusz, obchodzony w 1825 roku, a także przeniesienie rok wcześniej rezydencji papieży z Kwirynału do Watykanu, służyło podkreśleniu apostolskiego charakteru papiestwa, podobnie jak odnowienie i wyeksponowanie pamiątek starożytności chrześcijańskiej, a zwłaszcza odbudowa zniszczonej przez pożar bazyliki św. Pawła za Murami. Rzym jako miasto święte stał w centrum zainteresowania przekonanych i gorliwych zwolenników papiestwa (*zelanti*), natomiast w czasie trudnego pontyfikatu Piusa IX ich uwaga przesuwa się z miasta na samą osobę papieża[106].

Roberto Rusconi podkreśla rolę, jaką odegrał Pius IX (s. 273) w wypracowaniu współczesnego stylu działania papieża i postrzeganiu jego roli w Kościele powszechnym[107]. Wydarzenia, jakie miały miejsce w czasie tego długiego pontyfikatu, wydawały się potwierdzać tezę, że Kościół katolicki w osobie papieża jest ofiarą prześladowań ze strony współczesnego zmieniającego się świata: wymuszony pobyt w Gaecie w czasie Wiosny Ludów, postępujący zanik Państwa Kościelnego od roku 1860, koniec władzy doczesnej wraz ze zdobyciem Rzymu przez oddziały Królestwa Włoch i w końcu lata pontyfikatu, w czasie których papież występuje jako „więzień Watykanu". Równolegle do tych wydarzeń, a zwłaszcza od lat sześćdziesiątych XIX wieku, Pius IX podejmuje szereg inicjatyw mających na celu postawienie postaci papieża w centrum zainteresowania wiernych z całego świata po to, aby ustanowić bezpośredni związek pomiędzy nim i wszystkimi katolikami. Służyły temu świętowane częściej niż dotychczas jubileusze, ogłaszane z okazji rocznicy święceń kapłańskich i biskupich papieża oraz wyboru na Stolicę Piotrową, a nawet w rocznicę jego I Komunii Świętej, co

---

[105] Zob. tamże, s. 330, 334-336.

[106] „Prima del travagliato regno di Pio IX, era Roma come città sacra a essere al centro delle preoccupazioni degli „zelanti": nell'evolversi della crisi che portò alla caduta del potere temporale fu piuttosto sulla figura del pontefice che si spostò il centro dell'attenzione", tamże, s. 341.

[107] Zob. tamże, s. 341-343.

PAPIEŻ PIUS IX

miało miejsce w 1878 roku[108]. Uroczystości te gromadziły w Rzymie liczną rzeszę pielgrzymów, zwłaszcza francuskich, dla których tradycyjne nawiedzenie grobów Apostołów Piotra i Pawła stawało się z biegiem czasu pielgrzymką do zasiadającego na Stolicy Piotrowej. W tym kontekście utrata przez papieża władzy doczesnej nabierała charakteru wydarzenia o niezwykle tragicznej wymowie, a od momentu, gdy Rzym stał się stolicą państwa włoskiego, wielkie uroczystości odbywały się wewnątrz bazyliki św. Piotra, czemu towarzyszyło również postrzeganie laterańskiej katedry Biskupa Rzymu jako świątyni odtąd ogołoconej i opuszczonej[109].

Za pontyfikatu Piusa IX mamy do czynienia z autentycznym odrodzeniem zaiunteresowania Kościołem pierwszych wieków, do którego w wydatnym stopniu przyczynił się sam papież. W nurcie zainteresowania okresem wczesnego chrześcijaństwa należy również upatrywać decyzję Piusa IX, który postanowił, by być pochowanym w starożytnej bazylice św. Wawrzyńca przy cmentarzu Campo Verano[110]. W 1867 roku odbyły się uroczystości jubileuszowe z okazji kolejnej rocznicy męczeństwa świętych Apostołów Piotra i Pawła. Rocznica stała się okazją do zwrócenia większej niż dotychczas uwagi na wymowę kajdan św. Piotra – relikwii przechowywanej w rzymskim kościele S. Pietro in Vincoli, czego wyrazem była publikacja licznych rozpraw poświęconych jej kultowi, a zwłaszcza w odniesieniu do ówczesnych wydarzeń politycznych i religijnych[111]. W ruch solidarności z papieżem włączyli się zwłaszcza francuscy katolicy, organizując, między innymi, coroczne pielgrzymki do Rzymu, których apogeum przypadło na lata 1873-1893[112]. Ruchowi pielgrzymkowemu towarzyszyło przekonanie, że nawiązuje on do średniowiecznych krucjat, a data 5 maja, czyli liturgiczne wspomnienie św. Piusa V, od 1875 roku stała się dniem spotkania francuskich katolików w Rzymie. Sam Pius IX podkreślał często w przemówieniu skierowanym do pielgrzymów w dniu 5 maja, że ich obecność w Wiecznym Mieście jest formą krucjaty przeciwko współczesnym „Turkom", czyli sekularyzmowi, modernizmowi i ateizmowi. Ważnym punktem pielgrzymki było nawiedzenie relikwii św. Piusa V w bazylice Matki Bożej Większej, nie brakowało też przejawów szczególnego przywiązania do osoby papieża i jego władzy doczesnej, czego wyrazem było zwracanie się do Piusa IX słowami: *Tu es rex noster*[113].

Dzięki prasie katolickiej od drugiej połowy XIX wieku papież nie był już postacią abstrakcyjną i coraz bardziej upodabniał się do wizerunku znanego współcześnie. Coraz bardziej mamy również do czynienia ze czcią, jaką otacza-

---

[108] Zob. tamże.
[109] Zob. tamże.
[110] Zob. tamże, s. 347.
[111] Zob. tamże, s. 351-358.
[112] Zob. tamże, s. 358.
[113] Zob. tamże, s. 360.

no jego osobę, a przykładem takiej postawy były chociażby wymienione w studium Rusconiego postanowienia podejmowane przez alumnów niższego seminarium w Strasburgu w ramach *la dévotion au Pape*: cotygodniowa Komunia Święta w jego intencji, przynajmniej godzina *silentium* dziennie i przynajmniej godzina pracy w miesiącu, ofiarowane za zwycięstwo jego sprawy[114]. Rodzaj kultu, jakim otaczano zwłaszcza papieża Piusa IX, polegał na podkreślaniu jego pozytywnych cech, takich jak wielka prostota widoczna w sposobie życia oraz cierpienie, wynikające z konieczności dźwigania ciężkiego brzemienia odpowiedzialności. Jakkolwiek definicja papieskiej nieomylności, sformułowana na Soborze Watykańskim I, podkreślała, że św. Piotr, a wraz z nim jego następcy w osobach Biskupów Rzymu, otrzymali od Chrystusa prymat jurysdykcji, to jednak w szerokim odbiorze papiestwo było postrzegane jako swego rodzaju dodatkowy stopień sakramentu kapłaństwa, wznoszący się ponad episkopat[115]. Skierowane do szerokiego kręgu czytelników czasopisma katolickie lansowały postać Piusa IX, w którego osobie odnawia się męka Jezusa Chrystusa na przebłaganie za grzechy popełniane przeciwko religii katolickiej, a papież Mastai Ferretti ukazywany był wiernym jako najwyższy wzór do naśladowania. Tego rodzaju eklezjologia prowadziła do stawiania znaku równości pomiędzy papieżem i Kościołem i podkreślania przy różnych okazjach prawie nadprzyrodzonego charakteru papiestwa. Jak pisze Roberto Rusconi, na poziomie indywidualnej pobożności cześć względem osoby papieża nabierała cech prawdziwego kultu papiestwa[116].

Po śmierci Piusa IX dnia 7 lutego 1878 roku pojawiły się liczne głosy postulujące jego natychmiastową kanonizację, choć ze strony Kongregacji Rytów, bezpośrednio zainteresowanej sprawą, pojawiło się wkrótce przypomnienie o konieczności przestrzegania również w tym przypadku kościelnych procedur kanonizacyjnych[117]. Klimat polityczny panujący we Włoszech na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku zdecydowanie nie sprzyjał rychłej kanonizacji Piusa IX i promowaniu jego kultu, czego przykładem były zamieszki, które towarzyszyły przeniesieniu jego ciała z Watykanu do bazyliki św. Wawrzyńca w 1881 roku. Grupy antyklerykałów miały zamiar wrzucić je do Tybru, a rząd włoski uznał za stosowne odciąć się od tej inicjatywy, która wywołała wzburzenie środowisk konserwatywnych, i ogłosić, że manifestacja antyklerykałów była nielegalna. Dopiero w 1907 roku otwarto proces na szczeblu diecezjalnym, choć papież Pius X miał przy tej okazji wyrazić nurtujące go wątpliwości, nawiązując do kontrowersyjnej sprawy wykonania wyroku śmierci na dwóch zwolennikach Garibaldiego winnych zamachu, do jakiego doszło w 1867 roku w rejonie Watykanu i który kosztował życie dwudziestu siedmiu żołnierzy papieskich i cywi-

[114] Zob. tamże, s. 363.
[115] Zob. tamże.
[116] Zob. tamże, s. 364.
[117] Zob. tamże, s. 385-394.

lów. Pius IX był skłonny skorzystać z prawa łaski, ale ugiął się wobec zdecydowanego protestu Francji oraz rodzin ofiar. Jego następca i imiennik miał stwierdzić, że *już ten fakt wystarczyłby do tego, by stanąć na przeszkodzie kanonizacji Sługi Bożego*[118]. Procesy na szczeblu diecezji przeprowadzono w Rzymie, Neapolu, Senigallii, Imoli i Spoleto, przesłuchując 243 świadków. Proces nabrał rozmachu w ostatnich latach pontyfikatu Piusa XII, choć dopiero dnia 3 września 2000 roku Pius IX został uroczyście beatyfikowany w kontekście Wielkiego Jubileuszu. Jak podkreślali komentatorzy tego wydarzenia, beatyfikacja Piusa IX była przede wszystkim wyrazem uznania dla jego wzorowej postawy jako kapłana, biskupa i papieża, a Roberto Rusconi dodaje, że *dość poważne wątpliwości, jakie pojawiły się w niektórych środowiskach katolickich względem autora 'Syllabusa', i niektóre zmęczone głosy antyklerykałów, którzy podkreślali negatywną rolę, jaką papież odegrał w czasie Risorgimento, nie zdołały wpłynąć negatywnie na ten nowy wzorzec, ukazany w postaci błogosławionego*[119].

Druga połowa XIX wieku była okresem, w którym doszło do wyniesienia na ołtarze kilku papieży średniowiecza. W 1872 roku został oficjalnie zatwierdzony przez Kongregację Rytów kult *ab immemorabili* Eugeniusza III (1145-1153). Przy tej okazji „La Civiltà Cattolica" nakreśliła wizerunek tego papieża, znajdując jednocześnie analogie pomiędzy wewnętrznymi i zewnętrznymi wyzwaniami, wobec których stanął Kościół w połowie XII wieku, oraz walką z zakonami, papieżem i jego władzą doczesną, prowadzoną właśnie przez „europejską Rewolucję"[120]. Roberto Rusconi zauważa też, że Bernardo Paganelli zwracał się w swoich listach do papieża, posługując się tytułem *Vicarius Petri*, natomiast już jako Eugeniusz III używa tytułu *Vicarius Christi*, dając w ten sposób początek tradycji, której będą wierni kolejni papieże[121]. Na pontyfikat Leona XIII przypada wyniesienie na ołtarze Urbana II (1881), Wiktora III (1887), Hadriana III (1891) oraz Innocentego V (1898). W tym samym czasie „La Civiltà Cattolica" ukazywała również Grzegorza VII jako wzór świętego papieża, czemu sprzyjały okoliczności rocznicowe, a także bieżące wydarzenia, takie jak *Kulturkampf* w Niemczech[122]. W 1891 roku został uroczyście odsłonięty nagrobek papieża Innocentego III, wzniesiony staraniem Leona XIII w bazylice laterańskiej, a doczesne szczątki wybitnego papieża średniowiecza zostały z tej okazji przeniesione z Perugii do Rzymu. Prasa włoska zinterpretowała gest Leona XIII jako próbę przypomnienia czasów, w których papiestwo odgrywało ogromną rolę politycz-

---

[118] Zob. tamże, s. 397; C. Snider, *Pio IX nella luce dei processi canonici*, Città del Vaticano 1992, s. 235.

[119] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 407.

[120] Zob. *Il B. Eugenio III*, „La Civiltà Cattolica" 23 (1872), s. 399-400.

[121] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 409.

[122] *S. Gregorio VII*, „La Civiltà Cattolica" 13 (1862), s. 274-289, 385-401; *Il settimo centenario della battaglia di Legnano*, „La Civiltà Cattolica" 27 (1876), s. 129-142, 396-406.

ną w Europie[123]. Jak zauważa Roberto Rusconi, pomimo powtarzających się co jakiś czas odniesień do przeszłości, pontyfikat Leona XIII otwiera papiestwo na nowe problemy o zasięgu globalnym, a lokalna w gruncie rzeczy „kwestia rzymska" zaczyna ustępować miejsca „kwestii społecznej", co sprawia, że sam papież jest coraz bardziej postrzegany jako „Papież robotników", a mniej jako „więzień Watykanu"[124].

Długi pontyfikat Leona XIII upłynął pod znakiem świętowanych co kilka lat jubileuszów związanych z osobą papieża, z których na szczególną uwagę zasługuje pięćdziesiąta rocznica jego święceń kapłańskich, obchodzona w Rzymie w 1888 roku z udziałem licznych pielgrzymów, oraz rocznica święceń biskupich (1893), a także, jak w przypadku poprzednika, siedemdziesiąta piąta rocznica jego Pierwszej Komunii Świętej (1896), nazwana przez „L'Osservatore Romano" „jubileuszem eucharystycznym". Stopniowo mamy do czynienia z popularyzacją postaci papieża wśród szerokich rzesz wiernych. Na przełomie XIX i XX wieku sędziwy Leon XIII został otoczony szczególną czcią, a jego zaawansowany wiek został zinterpretowany przez niektóre środowiska jako znak opieki, jaką Opatrzności roztoczyła nad „Piotrem *in vinculis*", i służyła jako argument za boskim charakterem papiestwa[125]. Z drugiej jednak strony śmierć papieża, poprzedzona dwutygodniowym konaniem od 5 do 20 lipca 1903 roku, choć w dalszym ciągu nosiła cechy wydarzenia nadzwyczajnego i otoczonego aurą tajemniczości, przeżywana była w nowy sposób, o czym świadczą chociażby biuletyny medyczne, odczytywane każdego wieczoru w sali tronowej Pałacu Apostolskiego. Z tej okazji do Rzymu przybyli też liczni dziennikarze, reprezentujący prasę o zróżnicowanej orientacji.

Rozdział piąty studium Roberto Rusconiego, *Dalla devozione per il papa al culto per il papato* (*Od czci oddawanej papieżowi do kultu papiestwa*), przenosi czytelnika w wiek XX[126]. Włoski historyk podkreśla już na wstępie, że postać papieża otoczona została aureolą świętości w okresie od końca pontyfikatu Piusa VI do śmierci Leona XIII, a więc w stuleciu, które poniekąd wymusiło na papiestwie daleko idącą zmianę w pojmowaniu jego misji[127]. Przechodząca w kult cześć oddawana papieżowi (*la 'devozione al papa'*) pojawiła się – zdaniem Roberto Rusconiego – zwłaszcza za pontyfikatu Piusa IX, *kiedy konieczność znalezienia kontrargumentów, którymi można było się posłużyć w walce ze zwolennikami likwidacji władzy doczesnej papieży, działającymi w sposób niezaprzeczalnie skuteczny, skłoniła duchownych do odwołania się do doktryn teologicznych, osadzo-*

---

[123] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 414-415.
[124] Zob. tamże.
[125] Zob. tamże, s. 428.
[126] Zob. tamże, s. 455-571.
[127] Zob. tamże, s. 455.

nych w średniowiecznej teokratycznej eklezjologii i kojarzonych przez nich z Grzegorzem VII i Bonifacym VIII[128]. Rusconi dodaje, że konsekwencją tego stanu rzeczy była doprowadzona do granic możliwości centralizacja w Kościele, obecna na każdym szczeblu instytucjonalnym i nie biorąca pod uwagę koniecznych niuansów teologicznych[129]. Pod koniec pontyfikatu Leona XIII daje o sobie znać, zwłaszcza w środowisku „La Civiltà Cattolica", tendencja do podkreślania szczególnej roli papiestwa jako takiego, niezależnie od zalet intelektualnych i moralnych poszczególnych papieży. Przekonanie markiza Filippo Crispoltiego, ważnego przedstawiciela ówczesnego katolicyzmu włoskiego, że Leon XIII zmierzał do tego, by reprezentować swoją osobą „żyjące Papiestwo" (*il Papato vivente*), jest przykładem przesunięcia akcentów z jednostki na instytucję[130].

Wybór na papieża patriarchy Wenecji kard. Giuseppe Sarto (Pius X), był zaskoczeniem dla tych wszystkich, którzy spodziewali się kontynuacji linii Leona XIII w osobie jego najbliższego współpracownika kard. Mariano Rampolla del Tindaro. Nowy papież (s. 279) postrzegany był jako przede wszystkim jako duszpasterz, a do jego szczególnej popularności wśród szerokich rzesz wiernych przyczyniły się zwłaszcza decyzje dotyczące Komunii Świętej udzielanej dzieciom już w wieku siedmiu lat. Po śmierci Piusa X wśród wiernych żywe było przekonanie o jego osobistej świętości, do czego przyczyniła się, między innymi, publikacja testamentu papieża, w którym wyznaje: *Urodziłem się ubogi i żyłem ubogo. Proszę Stolicę Apostolską, aby wypłacała co miesiąc trzysta lirów moim siostrom. Nie chcę być zabalsamowany*[131]. Grób papieża w Grotach Watykańskich był nawiedzany przez licznych pielgrzymów, choć pozostawiane na nim kwiaty, świece i wota natychmiast usuwano, aby uniknąć przekształcenia się czci oddawanej zmarłemu w kult nie uznany przez Kościół, który stanowiłby przeszkodę w beatyfikacji w myśl rozporządzeń wydanych za pontyfikatu Urbana VIII. Obecność licznych pielgrzymów na grobie papieża była szczególnie podkreślana w literaturze do charakterze dewocyjnym, która przypominała również do cudownych uzdrowieniach, jakie miały się dokonać za wstawiennictwem Piusa X jeszcze za jego życia. Wiele z nich pojawiło się w zeznaniach złożonych w czasie procesu kanonizacyjnego[132]. Przy tej okazji Roberto Rusconi zauważa interesujący szczegół, dotyczący problemu świętości papiestwa, będącego tematem jego studium. W 1935 roku przypadała setna rocznica urodzin Piusa X i z tej okazji o. Agostino Gemelli, czołowy przedstawiciel włoskiego katolicyzmu pierwszej połowy XX wieku, opublikował w mediolańskim czasopiśmie

---

[128] Zob. tamże.

[129] Zob. tamże, s. 455-456.

[130] Zob. F. Crispolti, *Pio IX – Leone XIII – Pio X – Benedetto XV (Ricordi personali)*, Milano-Roma 1932, s. 49.

[131] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 462.

[132] Zob. tamże, s. 466-470.

PAPIEŻ PIUS X

„Vita e pensiero" artykuł poświęcony papieżowi, w którym postawił tezę o świętości papiestwa jako instytucji, niezależnie od osobistej świętości papieży[133]. Włoski franciszkanin jest zdania, że rzymska katedra św. Piotra *stworzona po to, aby zasiadał na niej Namiestnik Jezusa Chrystusa i Następca Pierwszego Apostoła [...] nie może nie posiadać, oprócz przeznaczenia i blasku, jakich przydaje jej świętość instytucjonalna, również tego promienieniowania, które roztacza osobista świętość papieży*[134]. Agostino Gemelli dodaje, że poprzez swoje święte życie i posługę Pius X wszedł do „dynastii kapłańskiej" papieży, jaśniejącej blaskiem cnót i stąd jak najbardziej naturalne było otwarcie jego procesu beatyfikacyjnego wkrótce po śmierci[135].

Do grona zwolenników rychłej kanonizacji Piusa X należał z pewnością Pius XII i to właśnie jemu przypadło w udziale wyniesienie na ołtarze swojego poprzednika. Konieczność zajęcia się wątpliwościami w kwestii metod, do jakich uciekał się Pius X w zwalczaniu modernizmu, spowodowała, że uroczysta beatyfikacja papieża mogła odbyć się dnia 3 czerwca 1951, a nie rok wcześniej w czasie obchodów Roku Świętego[136]. Dnia 29 maja 1954 roku bł. Pius X został kanonizowany w kontekście Roku Maryjnego. W wygłoszonym z tej okazji przemówieniu Pius XII nawiązał do problemu modernizmu i stwierdził, że bezpardonowa walka jego poprzednika z zagrożeniami wiary katolickiej, jakie pojawiły się u progu XX wieku, była umotywowana jego gorliwą wiarą i umiejętnością przewidzenia duchowej katastrofy współczesnego świata[137].

Ważne wydarzenie, jakim była kanonizacja papieża Piusa X, doczekało się w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku szczególnej promocji ze strony włoskiej hierarchii kościelnej, zwłaszcza z rejonu Wenecji. Jak zauważa Roberto Rusconi, sytuacja uległa stopniowej zmianie po roku 1963, kiedy w pobożności szerokich mas wiernych miejsce papieża Sarto zajął Jan XXIII, a *obrazy przedstawiające Piusa X przenoszono z kościelnych naw do zakrystii, a w wielu przypadkach magazynowano poza kościołem*[138]. Nie wydaje się, by rocznice związane ze św. Piusem X (stulecie wyboru na Stolicę Piotrową w 2003 roku i pięćdziesiąta rocznica kanonizacji rok później) wzbudziły większe zainteresowanie w Kościele powszechnym. Pamięć o papieżu pozostaje ciągle żywa w środowiskach katolików tradycjonalistów oraz tych, którzy wyrażają sprzeciw wobec Soboru Watykańskiego II i jego postanowień. Do tych ostatnich należy Bractwo

---

[133] Zob. tamże, s. 471-472; A. Gemelli, *La santità di Pio X*, „Vita e Pensiero", 21/6 (1935), s. 349.

[134] Zob. A. Gemelli, tamże (tłum. i wyróżnienie własne – J.G).

[135] Zob. tamże, s. 350.

[136] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 474-478.

[137] Zob. tamże, s. 480-481.

[138] Zob. tamże, s. 486.

Kapłańskie św. Piusa X, powstałe pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku z inicjatywy abpa Marcela Lefebvra, suspendowanego przez Pawła VI i ekskomunikowanego w 1988 roku (ekskomunika czterech wyświęconych przez niego biskupów została zdjęta przez Benedykta XVI w styczniu 2009 roku)[139].

Kardynał Eugenio Pacelli, wybrany na papieża w przededniu wybuchu II wojny światowej, przyczynił się do dalszego wzrostu znaczenia papiestwa. Wykorzystanie możliwości, jakie stwarzało radio, sprawiało, że głos papieża był słyszany na całym świecie, a Pius XII jawił się w wielu środowiskach jako ostatni znaczący obrońca zachodniej cywilizacji[140]. Dnia 29 czerwca 1943 roku papież wydał encyklikę *Mystici Corporis*, w której zdefiniował Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, którego założycielem i głową jest Jezus Chrystus, a Jego Namiestnik na ziemi w osobie papieża prowadzi wiernych w sposób widzialny i zwyczajny ku ostatecznemu celowi. Konsekwencją neutralności Kościoła wobec stron konfliktu było wezwanie wszystkich wiernych do okazywania czci i modlitwy za papieża, którego autorytet wznosił się ponad wszystkich sprawujących władzę[141]. Sam Pius XII jawił się jako figura pełna dostojeństwa, a jego ascetyczna postać sprawiała, że – jak twierdzi Roberto Rusconi – obraz papieża łatwo poddawał się skojarzeniom zaczerpniętym z hagiografii[142]. Przykładem tej charakterystycznej tendencji był – zdaniem włoskiego historyka – nakręcony w 1942 roku film dokumentalny o papieżu, noszący tytuł *Pastor Angelicus*, a także rozgłos nadany wizycie Piusa XII w zbombardowanej przez aliantów rzymskiej dzielnicy S. Lorenzo, po której papież zyskał nawiązujący do starożytności przydomek *defensor civitatis*[143].

Ostatnie lata pontyfikatu Piusa XII przyniosły doniesienia o przeżyciach mistycznych, jakie miały stać się jego udziałem: będąc w Ogrodach Watykańskich, papież miał zobaczyć „cud słońca" z Fatimy, a w czasie choroby miał mu się ukazać sam Chrystus. Pogrzeb Piusa XII miał charakter ogromnej manifestacji, której rozmach kard. Angelo Roncalli porównywał do triumfów starożytnych cesarzy rzymskich[144]. Prasa światowa odnotowała to wydarzenie, poświęcając mu wiele miejsca, a wyjątkiem byli propagandyści komunistyczni, którzy krytykowali zmarłego papieża, nazywając go „kapelanem Zachodu"[145].

W opinii wysokich hierarchów Kościoła, w tym również dawnego spowiednika papieża o. Agostino Bea, niemieckiego jezuity, mianowanego kardynałem

---

[139] Zob. tamże, s. 487.
[140] Zob. tamże, s. 490.
[141] Zob. tamże, s. 491.
[142] Zob. tamże.
[143] Zob. tamże, s. 491-493.
[144] Zob. tamże, s. 495.
[145] Zob. tamże, s. 496.

przez Jana XXIII, Pius XII spełniał wszystkie warunki, wymagane do rychłej beatyfikacji. W podobnym duchu miał się wypowiedzieć sam Jan XXIII, choć w tym przypadku zdania są podzielone, bo – jak zauważa Roberto Rusconi – kard. Pericle Felici, który zeznawał podczas procesu beatyfikacyjnego papieża Roncallego, miał stwierdzić, że ten ostatni nie był entuzjastą wyniesienia na ołtarze swojego bezpośredniego poprzednika[146]. Procesy kanonizacyjne Piusa XII i Jana XXIII zostały otwarte decyzją Pawła VI dnia 18 listopada 1965 roku. Dwa lata wcześniej miało miejsce wydarzenie, które w znacznym stopniu przyczyniło się do trwających po dziś dzień kontrowersji, jakie narosły wokół postawy papieża podczas II wojny światowej. W 1963 roku ukazała się sztuka teatralna Rolfa Hochhutha, *Namiestnik*, którą niemiecki dramaturg otworzył debatę na temat rzekomego milczenia Piusa XII w obliczu zagłady Żydów oraz sugerowanej mu współpracy z nazistowskim reżimem, sięgającej czasów przed wybuchem II wojny światowej. Roberto Rusconi szczegółowo analizuje jej etapy aż do roku 2009 i konkluduje, że z punktu widzenia prawa Kościoła obecnie nic nie stoi na przeszkodzie beatyfikacji papieża Pacellego, choć problem znaczenia, jakie miało „milczenie" papieża pozostaje nadal otwarty, ponieważ mamy być może w tym przypadku do czynienia ze „zbyt wielkim milczeniem" (*silenzio troppo grande*) i rację miałby również w tym przypadku przywołany przez niego francuski pisarz François Mauriac, który stwierdził, że *odpowiedzialność za zbrodnię o takich rozmiarach spada w niemałej części na wszystkich jej świadków, którzy milczeli, jakiekolwiek byłyby powody ich milczenia*[147].

Patriarcha Atenagoras powitał wybór na Stolicę Piotrową kard. Angelo Giuseppe Roncallego słowami z *Prologu* Janowej Ewangelii: *Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię*, widząc w nim tego, którego misją miało być zwiastowanie pokoju po długim okresie zbrojnych konfliktów i zimnej wojny[148]. Kilka tygodni po wyborze nowego papieża w umysłach wiernych Pius XII zszedł zdecydowanie na drugi plan i – jak pisze Yves Congar – Jan XXIII sprawił, że szybko zapomniano o jego dostojnym poprzedniku[149]. Roberto Rusconi zauważa natomiast, że wpływ środków masowego przekazu na rozpropagowanie postaci papieża oraz jego „święta śmierć", która stanowi jeden z zasadniczych modeli, obowiązujących we współczesnej literaturze hagiograficznej, przyczyniły się do ogromnej popularności Jana XXIII wśród szerokich rzesz wiernych, co stwarzało przesłanki do jego wyniesienia na ołtarze już podczas obrad Soboru Watykańskiego II[150]. Dnia 30 października 1964 roku podczas

---

[146] Zob. tamże, s. 497; por. E. Gavalotti, *Processo a papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (1965-2000)*, Bologna 2005, s. 79, przypis 72.

[147] Zob. tamże, s. 498-523.

[148] Zob. tamże, s. 525; J 1,6.

[149] Zob. tamże; Y. Congar, *Dévotion au pape aujourd'hui*, „La vie spirituelle" 141 (1987), s. 391.

[150] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 525.

debaty nad schematem konstytucji o Kościele beatyfikację Jana XXIII zaproponował młody wówczas biskup pomocniczy diecezji łódzkiej Bohdan Bejze[151].

Jak już wspomniano wyżej, Paweł VI podczas przedostatniej sesji Soboru Watykańskiego II dnia 18 listopada 1965 roku otworzył procesy kanonizacyjne dwóch swoich bezpośrednich poprzedników. Papieska decyzja wywołała zdziwienie wielu środowisk, a przywołany przez Roberto Rusconiego o. Peter Gumpel SJ, wówczas konsultor Kongregacji do Spraw Świętych, stwierdził: *Mówiąc szczerze, gdyby w tym momencie papież zdecydował się na beatyfikację Piusa XII, a nie Jana XXIII, część opinii publicznej stwierdziłaby, że przedkłada linię Piusa XII nad linię Jana XXIII. Gdyby beatyfikował Jana XXIII zamiast Piusa XII, byłoby dokładnie odwrotnie*[152]. Yves Congar odnotował natomiast w swoim dzienniku soborowym pod dniem 18 listopada 1963: *Zasmuca mnie to ogłoszenie. Jaki cel ma ta gloryfikacja papieży, dokonana przez ich następców? A więc nigdy nie wyjdziemy ze starych rzymskich nawyków? Właśnie teraz, gdy ogłasza się l'aggiornamento, pojawiają się gesty z nim niezgodne*, a późniejszy kardynał Giulio Bevilacqua miał wystąpić z dramatycznym apelem w sprawie Jana XXIII: *Nie oddawajcie go na stół anatomiczny kościelnych trybunałów. On nie potrzebuje oficjalnej aureoli; to człowiek, który wymyka się osądowi tych, którzy dzisiaj nie są w stanie go przyjąć i nie są zdolni, by go ocenić*[153].

Postępowanie kanonizacyjne musiało wziąć pod uwagę żywy kult Jana XXIII, którego przejawem były rzesze pielgrzymów nawiedzających jego grób w Grotach Watykańskich, a także dom rodzinny papieża w Sotto il Monte nieopodal Bergamo, od 1964 roku Sotto il Monte Giovanni XXIII. Mimo to proces postępował powoli i nie bez podnoszonych zastrzeżeń, dotyczących lat młodzieńczych Roncallego w czasie kryzysu modernistycznego, a także jego rzekomej przynależności do masonerii w czasie pobytu w Stambule[154]. Jak twierdzi Roberto Rusconi, z biegiem czasu, a zwłaszcza po roku 1989, przestano brać pod uwagę podnoszoną w trakcie procesu wątpliwość, dotyczącą braku wystarczającej „roztropności" w momencie podejmowania przez papieża decyzji o zwołaniu soboru, a także jego zbytniej otwartości na kraje komunistyczne[155].

Wspólna beatyfikacja Piusa IX i Jana XXIII dnia 3 września 2000 roku postawiła obok siebie dwóch papieży, którzy otworzyli dwa ostatnie sobory, a pierwszy z nich ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP. W wygłoszonej w czasie uroczystości homilii Jan Paweł II odwołał się do dziejowego kon-

---

[151] Zob. tamże, s. 528-529.

[152] Zob. tamże, s. 531; K.L. Woodward, *La fabbrica dei santi. La politica delle canonizzazioni nella chiesa cattolica*, Milano 1991, s. 324.

[153] Zob. R. Rusconi, tamże; Y. Congar, *Mon journal du Concile*, t. 2, Paris 2002, s. 478; L.F. Capovilla, *Il maestro inatteso*, Galatina 1972, s. 25.

[154] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 532.

[155] Zob. tamże, s. 535-536.

tekstu, w jakim działali błogosławieni papieże. Roberto Rusconi jest zdania, że papieska homilia nie zawierała w gruncie rzeczy zachęty do naśladowania życia wyniesionych na ołtarze papieży, których beatyfikacja stanowiła raczej celebrację świętości Kościoła jako takiego[156]. Wnikliwy włoski historyk zauważa również, że w czasie uroczystości na Placu św. Piotra w Rzymie pośród pięciu wyniesionych w tym dniu na ołtarze duchownych, w centrum fasady znalazł się wizerunek bł. Piusa IX, co – jego zdaniem – niosło ze sobą konkretne przesłanie[157]. Zdaniem Rusconiego, dla Jana Pawła II ogromna popularność, jaką cieszył się Jan XXIII nie odgrywała tak wielkiej roli, jak chęć podkreślenia *kapłańskiego charakteru całej hierarchii kościelnej, a w jej kontekście nadania szczególnej wymowy postaci papieża*[158]. Jan Paweł II przypomniał wiernym Piusa IX jako autora *Syllabusa*, encykliki *Quanta cura* i papieża Soboru Watykańskiego I, którego konstytucja *Pastor aeternus* ogłaszała dogmat o nieomylności papieża. Na zdecydowanie dalszy plan zeszła w ten sposób postać „więźnia Watykanu", co sprawia, że mówienie o beatyfikacji papieża przeciwnego zjednoczeniu Włoch (*papa anti-Risorgimento*) byłoby znacznym uproszczeniem[159].

Dnia 11 maja 1993 roku został otwarty proces beatyfikacyjny Pawła VI (1963-1978). Roberto Rusconi poświęca papieżowi Montiniemu osiem stron swojego studium, opatrzonych wymownym tytułem: *Un papa dimenticato?* (*Papież zapomniany?*)[160]. Ze zgromadzonej dokumentacji i wypowiedzi świadków pontyfikatu wyłania się obraz papieża, któremu przypadło w udziale zasiadać na Stolicy Piotrowej w trudnym okresie posoborowym, często osamotnionego, niezrozumianego, ale wiernego i oddanego Kościołowi.

Otwarcie procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła I miało miejsce dnia 23 listopada 2003 roku w katedrze w Belluno w obecności prefekta Kongregacji do spraw Świętych kardynała José Saraiva Martinsa. Krótki pontyfikat „papieża uśmiechu" zaowocował lokalnym kultem, w którym na plan pierwszy wysuwała się jego świętość jako proboszcza i biskupa. Trzy lata później, dnia 11 listopada 2006 roku zakończono proces na szczeblu diecezjalnym, który ukazał specyficzna fizjonomię świętości Albino Lucianiego, nacechowaną ujmującą prostotą, pokorą i dobrocią[161].

Zamykając obszerny piąty rozdział swojego studium, Roberto Rusconi poświęca nieco miejsca refleksji nad znaczeniem decyzji Pawła VI, który zrezygnował z wyniesienia na ołtarze swojego poprzednika podczas obrad Soboru Watykańskiego II, co, być może, pozwoliło mu uniknąć „kanonizowania" kościelnej

[156] Zob. tamże, s. 538.
[157] Zob. tamże, s. 538-539.
[158] Zob. tamże.
[159] Zob. tamże.
[160] Zob. tamże, s. 541-549.
[161] Zob. tamże, s. 553-554.

linii, reprezentowanej przez Jana XXIII i uwarunkowania posunięć jego następcy na Stolicy Piotrowej[162]. Roberto Rusconi, który – jak sam twierdzi – staje w tym momencie na *niepewnej granicy, oddzielającej badania historyka Kościoła od mającego zdecydowanie inny charakter zawodu dziennikarza watykanisty*, rozważa w tym kontekście ewentualną wymowę decyzji Benedykta XVI, który nakazał podjęcie normalnej procedury kanonizacyjnej w odniesieniu do swojego poprzednika, choć po śmierci Jan Pawła II prasa spekulowała na temat jego ewentualnej beatyfikacji podczas Synodu Biskupów, jaki miał miejsce w Rzymie w dniach 2-23 października 2005 roku[163]. Krytycznie i nie bez nuty ironii na temat praktyki wynoszenia na ołtarze współczesnych papieży miał się wypowiedzieć – zdaniem Roberto Rusconiego, który powołuje się w tym przypadku na artykuł znanego watykanisty Marco Politiego, zamieszczony w „La Reppublica" – zmarły w 2001 roku kard. Silvio Oddi, niegdyś prefekt Kongregacji do spraw Duchowieństwa, który miał stwierdzić, co następuje: *Jako że chcą ich* [papieży – J.G.] *wynieść na ołtarze, niech to zrobią raz na końcu każdego wieku [...] Niech zbiorą wszystkich papieży i kanonizują wszystkich razem!*[164].

Dnia 19 grudnia 2009 roku Benedykt XVI podpisał dekrety o heroicznosci cnót Karola Wojtyły i Eugenio Pacellego, kontynuując w ten sposób tradycję zapoczątkowaną w 1965 roku przez Pawła VI otwarciem procesu dwóch swoich bezpośrednich poprzedników i podjętą przez Jana Pawła II, który wyniósł na ołtarze Piusa IX wraz z Janem XXIII.

Ostatnią część swojego studium, zatytułowaną *Epilogo. Santo subito*, Roberto Rusconi poświęca Janowi Pawłowi II[165]. Historyk twierdzi, że przy końcu długiego pontyfikatu Karola Wojtyły *ukazał się w sposób szczególnie widoczny nieunikniony splot, jaki zaistniał już wcześniej, a zwłaszcza w ostatnich czasach, przekonania o osobistej świętości papieża oraz jej związku ze sprawowanym urzędem w Kościele*[166]. Interpretacja pontyfikatu Jana Pawła II w zaproponowanej w 2003 roku przez Andrea Riccardiego kategorii „papiestwa chryzmatycznego" pozwoliła również – zdaniem Rusconiego – połączyć zakorzeniony w przeszłości temat męczeństwa papieża z proroctwem, w tym przypadku z trzecią tajemnicą fatimską i zamachem na Placu św. Piotra w dniu 13 maja 1981 roku[167]. *Stąd już tylko krok do ukazania poprzez środki masowego przekazu przedłużającej się agonii Karola Wojtyły nie tylko według tradycyjnego kanonu 'świętej*

---

[162] Zob. tamże, s. 557-558.

[163] Zob. tamże.

[164] Zob. tamże; M. Politi, *„Papa Luciani sugli altari", parte processo per farlo santo*, „La Reppublica", 10 czerwca 2003.

[165] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 573-605.

[166] Zob. tamże, s. 573.

[167] Zob. tamże, s. 574.

śmierci' papieża, lecz jako formy męczeństwa, podjętego przez niego za Kościół[168].

Rzut oka na wydarzenia, jakie miały miejsce w czasie długiej choroby, śmierci i pogrzebu Jana Pawła II, w których cały świat uczestniczył za pośrednictwem telewizji, staje się dla Roberto Rusconiego okazją do ich oceny z perspektywy historyka, obejmującej dzieje papiestwa w ostatnich dwóch wiekach. Uwięzienie Piusa VI i Piusa VII przez francuskie władze rewolucyjne, a następnie przez będącego ich spadkobiercą Napoleona Bonapartego, przyczyniło się do nadania tym wydarzeniom charakteru męczeństwa, jakie papieże podejmowali w obronie praw Kościoła. Jak twierdzi Roberto Rusconi, punkt kulminacyjny tej lektury faktów przypada na pontyfikat Piusa IX i znajduje kontynuację także w późniejszym okresie, nie wykluczając drugiej połowy XX wieku[169]. Dnia 13 czerwca 1994 roku Jan Paweł II otworzył nadzwyczajny konsystorz i z tej okazji wezwał kardynałów do refleksji nad współczesnym martyrologium, którego sporządzenie miało być w zamyśle papieża jednym z elementów przygotowania do obchodów Wielkiego Jubileuszu roku 2000. Dla Roberto Rusconiego ten papieski projekt był jednym z przejawów ukazanego wyżej przeświadczenia, że w ostatnim okresie mamy również do czynienia z zaostrzonym konfliktem pomiędzy Kościołem i współczesnym światem. Choroba i śmierć Jana Pawła II zwróciła na niego oczy całego świata, nie brakło też głosów, że także w przypadku jego osoby można mówić o męczeństwie za wiarę, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę zamach z 13 maja 1981 roku i jego wpływ na późniejsze problemy zdrowotne, z jakimi borykał się papież[170]. Nie można w tym momencie nie wspomnieć o historycznej wymowie objawień fatimskich, a zwłaszcza o trzeciej tajemnicy i zawartej w niej wzmiance siostry Łucji o ubranym na biało biskupie, w którym dzieci z Fatimy rozpoznawały papieża, otoczonego rzeszą męczenników za wiarę[171]. W oficjalnym komentarzu Kongregacji Doktryny Wiary podkreślona została rola papieży XX wieku, którzy dzielili cierpienia dotykające w tym czasie całą ludzkość, począwszy od św. Piusa X aż do Jana Pawła II, który rozpoznał w zawartości trzeciej tajemnicy fatimskiej odniesienie do wydarzeń, jakie miały miejsce w jego życiu[172].

Konkludując swoje rozważania, Roberto Rusconi zauważa *szczególną analogię zachodzącą pomiędzy chorobą i śmiercią Jana Pawła II oraz wydarzeniami, które towarzyszyły, sto trzydzieści lat temu, ostatnim chwilom pontyfikatu*

---

[168] Tamże; zob. A. Riccardi, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Milano 2003.

[169] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 577.

[170] Zob. tamże, s. 579.

[171] Zob. tamże, s. 580-582.

[172] Zob. tamże; Congregazione per la dottrina della fede, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, s. 42.

Piusa IX, a także reakcją na jego śmierć na początku 1878 roku[173]. Włoski historyk zaznacza, że nie ma zamiaru proponować paralelizmów, które nie byłyby w stanie oprzeć się krytyce historycznej, lecz chce zauważyć niektóre podobieństwa wynikające z długości obydwu pontyfikatów, a także z widocznego w ciągu dwóch ostatnich wieków zaakcentowania centralnej roli papieża w Kościele[174]. W tym kontekście Roberto Rusconi po raz kolejny powraca do 3 września 2000 roku i jednoczesnej beatyfikacji Piusa IX i Jana XXIII, i stwierdza: *Wydawało się czymś nieuchronnym, że w ten sposób osiągnie się kres drogi, zapoczątkowanej prawie tysiąc lat wcześniej i prowadzącej nie tylko do nadania charakteru świętości papieskiemu urzędowi w Kościele i w historii, lecz także do świętości papieża, który ten urząd sprawuje i ze względu na jego papieską posługę, w pewnego rodzaju całkowitej identyczności tych dwóch aspektów. W taki oto sposób wychodzą na światło dzienne zarysy konstrukcji hagiograficznego wizerunku papieża. Mamy na myśli zwłaszcza ostatni etap choroby Jana Pawła II, kiedy cierpienie sędziwego papieża nie było ukrywane przed wiernymi i całym światem za sprawą mediów, które uczyniły z niego wydarzenie w pełni publiczne, sugerując jednocześnie, że poprzez cierpienie to papież doświadcza swego rodzaju męczeństwa za Kościół, którym kieruje, lub raczej składa ofiarę na oczach wszystkich ludzi*[175]. Przekonanie to można również zauważyć – zdaniem Roberto Rusconiego – w przemówieniu kard. Camillo Ruiniego, zamykającym inauguracyjną sesję procesu Sługi Bożego Jana Pawła II w diecezji rzymskiej, w którym pojawiło się charakterystyczne nawiązanie do słów poematu Karola Wojtyły, *Stanisław*: *Słowo nie nawróciło, nawróci krew*[176].

Historia papiestwa drugiego tysiąclecia, a zwłaszcza ostatnich dwustu lat, miałaby więc – zdaniem włoskiego historyka – dostarczać argumentów na poparcie sformułowanej już na wstępie tezy o proroctwie, jakim okazał się w dzisiejszych czasach *Dictatus papae* Grzegorza VII, a którego wypełnieniem miała być linia rozumienia papieskiego urzędu, przyznająca Biskupowi Rzymskiemu rodzaj świętości przypisanej do stanu i w pewnym stopniu niezależnej od jego indywidualnych przymiotów[177]. Teza z pewnością niezwykle ciekawa, choć domagająca się dalszej dyskusji.

---

[173] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 599.
[174] Zob. tamże.
[175] Zob. tamże, s. 600.
[176] Zob. tamże; K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1987, s. 108.
[177] Zob. R. Rusconi, *Santo Padre*, s. 601.

SUMMARY

The Pope – Saint by Definition? From *Dictatus papae* to *Santo subito*

The study of an Italian historian of Christianity Roberto Rusconi: *Santo Padre. La santità del papa de san Pietro a Giovanni Paolo II (Holy Father. Holiness of a pope from St Peter to John Paul II)* is the first attempt of showing in what way throughout history there was presented holiness of a pope in Church. In this detailed monograph a reader will find not only the presentation of holy popes, from Apostolic times till the XX century, but above all the presentation of the problem of holiness relating to the highest post in Church. Studies of Rusconi cast in this way a new light on the history of Church, religiosity and the process of formal acknowledgement of holiness within the space of centuries.

In his study Roberto Rusconi claims that the twenty third statement of *Dictatus papae* of Pope Gregory VII (1073-1085): *Romanus pontifex, si canonice fuerit electus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus (the Roman pontiff, if he have been canonically ordained, is undoubtedly made a saint by the merits of St Peter)* has been fulfilled these days, being this way a kind of a prophecy. The author comes to such a conclusion analysing the evolution of perceiving the figure of a pope and his holiness, especially in the last two centuries, and also the fact that there have already been beatified or there have been opened processes of beatification of all the popes of the last half-century.

Key words

Roberto Rusconi, papacy, saints, *Dictatus papae*

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

DOMINIK KUBICKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Historyczny

Marie-Dominique Chenu i przezwyciężenie kryzysu modernistycznego

Marie-Dominique Chenu and the Overcoming of the Modernist Crisis

W polskojęzycznych publikacjach teologicznych prawie przemilczano aktualnie mijającą stuletnią rocznicę wydarzeń znanych pod nazwą kryzysu modernistycznego, zaistniałego w teologii katolickiej w początkach XX stulecia w wyniku próby zastosowania w refleksji teologicznej ówcześnie nowych metod badawczych, czyli metody historyczno-krytycznej[1]. Ponad stuletnia perspektywa czasu zdaje się nie tylko neutralizować emocjonalną ocenę zajętych wówczas stanowisk i ostatecznie przyjętych rozwiązań wobec tamtego kryzysu ze strony *magisterium* Kościoła, ale także ukazywać poszczególny „kryzys" we właściwej mu perspektywie historycznej, uwydatniając jego dydaktyczne znaczenie, zarówno dla zrozumienia rozwoju samej teologii (jako wiary *in statu scientiae* czy szerzej jako *fides quaerens intellectum*), jak i dla ukazania możliwości uniknięcia podobnego kryzysu czy zastosowania podobnych rozwiązań w odniesieniu do mogących nastąpić innych, podobnych kryzysów.

Korzystne jest niewątpliwie prześledzenie jakichkolwiek ocen i analiz przyczyn owego potężnego kryzysu doktrynalnego, ówcześnie wyzwalającego jak by nie było istne trzęsienie ziemi w studium źródeł objawienia chrześcijańskiego i w rozwoju metody teologicznej. Jednak nabierają one wyjątkowego znaczenia, kiedy ich autorem jest Marie-Dominique Chenu (1895-1990), dominikanin, jeden z twórców finalizowania odnowy teologii w pierwszej połowie XX stulecia,

[1] Por. E. Poulat, *Histoire*, *dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; tenże, *Modernistica*, Paris 1982; tenże, *Critique et mystique*. *Autour de Loisy*, *ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984; C. Tresmontant, *La crise moderniste*, Paris 1979; E. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*. *Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960. Zob. także: D. Kubicki, *Le Saulchoir, czyli 'wypadek' teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne", t. 17, Poznań 2004.

zapoczątkowanej w drugiej połowie XIX wieku nawiązaniem i podjęciem wcześniejszego wysiłku szkoły teologicznej w Tübingen, a doprowadzającej do odnowy soborowej Vaticanum Secundum. Aktualność zawartych w poszczególnych publikacjach Chenu jego analiz przyczyn kryzysu modernistycznego wypływa nie tyle z faktu stuletniej rocznicy ówczesnych kryzysowych wydarzeń, co przede wszystkim z konieczności kontynuowania odnowy soborowej w życiu praktycznym Kościołów lokalnych i poszczególnych jego wspólnot parafialnych lub dalszego jej pogłębienia. Ta z kolei prowadzi do wypracowania koncepcji teologii na miarę potrzeby współczesnego czasu[2], czyli koncepcji pozwalającej w teologii jednoznacznie zamknąć postmodernistyczny[3], przejściowy okres postrzegania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz społeczności, kształtujący jednocześnie tę ludzką obecność i życiową działalność.

Prezentację teologicznych analiz M.-D. Chenu przyczyn kryzysu modernistycznego w teologii katolickiej podejmiemy w trzech punktach. Zaczniemy od krytycznej prezentacji analiz przyczyn kryzysu, zawartych w publikacjach Che-

---

[2] Takim najbardziej istotnym problemem dla teologii uprawianej współcześnie, a jednocześnie dla życia pozytywnego wierzących wspólnot Kościoła [katolickiego], jest brak wymiaru metafizycznego, który w odniesieniu do refleksji teologicznej nie pozwala współcześnie uprawianej myśli teologicznej wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a w konsekwencji np. uniemożliwia *intellectus fidei* poprawne wyrażenie uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej – dopowiedzmy, problem ten został podniesiony m.in. w encyklice *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II (1998). I chociaż ten niezwykle ważny głos w Kościele katolickim dotyczy głównie i przede wszystkim konieczności współczesnego wypracowania koncepcji teologii [katolickiej], której refleksja i usystematyzowany zbiór wiedzy byłyby zdolne ująć i wyrazić transcendencję objawienia chrześcijańskiego, to jednak jednocześnie wpisuje się on również w dość powszechną próbę poszukiwania wyjścia z postmodernizmu – i to nie tylko wewnątrz współcześnie uprawianej nauki (w ogóle).

[3] Według współczesnych myślicieli istniałyby co najmniej dwa postmodernizmy: *postmodernizm I*, rozumiany w szerokim sensie jako epoka, która rozpoczęła się około 1875 roku i nastąpiła w historii Europy Zachodniej po okresie nowożytnym, zapoczątkowanym przez renesans przełomu wieków XV i XVI, oraz *postmodernizm II* – w wąskim sensie, rozumiany jako specyficzna forma krytyki kultury współczesnej, która uwidoczniła się na arenie intelektualnych debat około 1975 roku. Przyjęło się, że ten ostatni stanowi rezultat kondensacji cech, które akumulowały się od umownego roku 1875 i które sto lat później zostały poddane krytyce przez poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, narratywizm, nową falę feminizmu, badań kulturowych, badań nad postkolonializmem itd. O ile *postmodernizm I* byłby nie tyle programem, co kondycją kultury, która wywołała istotne pytania i ujawniła problemy charakterystyczne dla okresu przejściowego, o tyle *postmodernizm II* zdaje się być bardziej kwestią akademickich dyskusji i artystycznych projektów, które można by uznać za specyficzną odpowiedź na trudy owego przejścia. Por. np.: L. Hutcheon, *The politics of postmodernism*, London and New York: Routledge 1989, s. 1-29; D. Harvey, *The Condition of postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge 1993; G. Vattimo, *The End of Modernity*, Baltimore 1988; F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991; J. McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca and London 1991; S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Macmillan 1991; N. Carrol, *Periodizing Postmodernism?*, Clio, vol. 26, n° 2, 1996, s. 127-158.

nu. Następnie podejmiemy analizę zaprezentowanego w nich sposobu przezwyciężenia kryzysu. Wreszcie zastanowimy się nad aktualnością teologicznych analiz Chenu dla współczesnego wypracowania koncepcji teologii, zawierającej wymiar metafizyczny, tak aby *intellectus fidei* mógł z jej pomocą wyrazić uniwersalną i transcendentną wartość prawdy objawionej[4] – bowiem współczesne wypracowanie koncepcji teologii nie odbywa się w próżni, a znajomość wcześniejszych niedomogów powinna skutkować wypracowaniem dojrzalszego systemu wiedzy teologicznej.

1. PRZYCZYNY KRYZYSU MODERNISTYCZNEGO, ZASZŁEGO W TEOLOGII KATOLICKIEJ W POCZĄTKACH XX STULECIA, W OCENIE CHENU

Chociaż kryzys modernistyczny, istniejący w teologii katolickiej w początkach XX stulecia, mógł stanowić odległą przeszłość, kiedy w latach trzydziestych tego stulecia ukazały się drukiem pierwsze dojrzałe prace Chenu, to jednak prawie wszystkie z nich zawierają nawiązanie do kryzysu, wykazując pilną konieczność przezwyciężenia złej koncepcji wiary i teologii, które w rzymskim katolicyzmie zostały ukształtowane w wyniku ewolucji stanowiska zajętego przez potrydenckich katolickich teologów wobec luterańskiej zasady *sola Scriptura*, *sola gratia* i *sola fides*[5].

W ocenie Chenu, wystąpienie w teologii katolickiej tak zwanego kryzysu modernistycznego było nieuniknione[6]. Wypracowana wewnątrz dziewiętnastowiecznych nauk humanistyczno-społecznych metoda historyczno-krytyczna przyczyniła się do odnowienia konceptu poznania. Jednak zastosowanie w początkach XX wieku nauk krytycznych (tzw. metody krytyki tekstu) do tekstów biblijnych spowodowało dramat, polegający na zakwestionowaniu natchnienia Pisma Świętego, czyli wymiaru nadprzyrodzonego *Słowa* natchnionego[7].

W spojrzeniu Chenu na zaistniały w teologii [katolickiej] kryzys modernistyczny charakterystyczne zdaje się być jego rozróżnienie pomiędzy jednostkowym faktem, czyli zastosowaniem metody krytyki tekstu do lektury [i badania] tekstu Biblii przez francuskiego profesora egzegezy biblijnej, A. Loisy'ego

---

[4] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 84.

[5] Por. D. Kubicki, *Potrydencka koncepcja wiary i teologii w świetle teologicznych analiz Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990)*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1 (193), 2006, s. 3-12.

[6] Por. *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975, s. 24. 38-39.

[7] Por. np. M.-D. Chenu, *La théologie au Saulchoir*, w: tenże, *La Parole de Dieu (I). La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 254.

(1857-1940), w opublikowanej przez niego pracy: *L'Évangile et l'Église*[8], a ogólnym klimatem i stanem dyscyplin prowadzącym do nieuniknionej konfrontacji przeciwstawnych sobie stanowisk. Poza naturalnym nawiązaniem do Loisy'ego[9] w swej przełomowej pracy z lat trzydziestych XX stulecia: *Une école de théologie*: *le Saulchoir*[10], Chenu uwydatnia bardziej ogólne tendencje ówcześnie wypracowywanej odnowy, które w zderzeniu z nowym konceptem racjonalności jako *Verstehen* nie mogły nie doprowadzić do konfliktu. Jego zdaniem, złączenie historyzmu modernistycznego i błędnej koncepcji teologii wiary przyczyniło się do wytworzenia istnego trzęsienia ziemi w studium źródeł objawienia i rozwoju metody teologicznej[11]. Historyzm modernistyczny brał bowiem historię jako pewnego rodzaju absolut[12], podczas gdy to jedynie sama wiara winna być rozpozna-

---

[8] Paris 1902.

[9] Por. M.-D. Chenu, *Les yeux de la foi*, w: tamże, s. 21; tenże, *L'équilibre de la scolastique*, w: tamże, s. 234-235.

[10] Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 115. Zob. o publikacji *Une école de théologie: le Saulchoir* Chenu, np.: D. Kubicki, *Rola filozofii, rozróżnionej i autonomicznej w stosunku do teologii, nakreślona w Une école de théologie: le Saulchoir Marie-Dominique Chenu*, „Seminare" 20 (2004), s. 209-220; tenże, *Le Saulchoir czyli „wypadek" teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 17 (2004); tenże, *Założenia teologii jako wiary in statu scientiae zawarte w Une école de théologie: le Saulchoir M.-D. Chenu w kontekście współczesnego poszukiwania projektu teologicznego*, „Analecta Cracoviensia" XXXVI (2004), s. 213-227.

[11] Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 138.

[12] Chenu podnosi problem rozumienia konceptu historii. Według niego nie chodziłoby o poznanie historii w natychmiastowości jej ekonomii czy też w niej samej jako pewnym absolucie; chodziłoby o pewnego rodzaju odnalezienie powodów zaistnienia wydarzeń, historii, rozumianej jako „wolność bez przyczyn" („trouver des raisons à cette liberté sans raisons"), a nawet o pewnego rodzaju „zrozumienie" historii jako rzeczywistości otwartej, jako ciągu wydarzeń i faktów w ich jednostkowym kontekście (por. tamże, s. 137-138). Chenu podnosi problem rozumienia historii, który zarówno różni się od Heglowskiego rozumienia historii, a więc jako absolutu, jak i dystansuje się od historyzmu. Możliwe jest prześledzenie w tekstach prac Chenu konceptu historii. Pewnego rodzaju podsumowanie wyników badań Chenu można odnaleźć w publikacji opartej na wywiadzie, przeprowadzonym z nim (por. *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975). Przytaczamy bardzo interesujące fragmenty: „L'histoire est, suivant un mot qu'on a employé plus récemment mais qui appellerait quelque réserve, «révélante»: l'histoire du monde est révélante du dessein de Dieu. Non pas qu'on ajoute quelque chose à la Révélation. […] mais, selon la promesse du Christ, l'Esprit est en travail qui nous enseigne ce qui n'est pas énoncé dans l'Evangile. Dieu partle aujourd'hui. Disant cela, je ne joue pas contre la primauté de l'Écriture: c'est précisément à l'intérieur de celle-ci que se créent peu à peu des consciences claires capables de dépasser la lettre, qui est lié à des conjonctures passagères. L'Ancien Testament. Le Nouveuau aussi, sont liés, dans leur vocabulaire, leurs catégories, leurs modes de perceptions à une culture périmée. Ainsi, la véritable Tradition est une fermentation permanente de la Parole de Dieu. L'Évangile, la Bonne Nouvelle, dépasse les expressions écrites, l'Évangile, est au-delà de l'Écriture. Je dois toujours me référer à l'Écriture, expression première de la Parole de Dieu, mais quand cette Parole travaille en moi, elle provoque comme un dépassement continu. Une telle conception de l'événement et de

na jako posiadająca cechę absolutności[13]. Jednak nie była to jedyna przyczyna wynaturzonego postrzegania Biblii w wyniku zastosowanych nowych metod badawczych. Kryzys spowodowała przede wszystkim błędna teologia wiary, która w celu uprawiania racjonalistycznej apologetyki mistycznego przylgnięcia ludzkiego podmiotu do *misterium* Boskiego Przedmiotu „wyrzekła" się jego nadprzyrodzonej substancjalności[14].

Opis błędnej koncepcji wiary (i konsekwentnie błędnej koncepcji teologii), ukształtowanej w okresie potrydenckim, czyli od końca XVI do około połowy XX wieków, w wyniku katolickiej reakcji na protestanckie stanowisko, osadzone na zasadzie: *sola Scriptura*, *sola gratia* i *sola fides*[15], Chenu podejmuje parokrotnie. Jednak najbardziej pełną analizę zawiera: „Positon de la théologie"[16], której zasadnicza treść została następnie wykorzystana w najdojrzalszej pracy Chenu z pierwszego okresu jego teologicznej twórczości: „Une école de théologie: le Saulchoir"[17]. Chenu wykazał w niej, że (neoscholastyczna) koncepcja wiary i teologii jako ponowożytna kontynuacja potrydenckiej (katolickiej) koncepcji wiary i teologii była w pewnej części odpowiedzialna za kryzys modernistyczny w teologii katolickiej w początkach XX stulecia w wyniku zastosowania w badaniach teologicznych nowej metody badawczej, tj. metody historyczno-krytycznej. Chenu wykazał również, że zbudowane wyłącznie na zasadzie *anty*-protestanckiej potrydenckie (katolickie) koncepcje wiary i teologii miały niewiele wspólnego z Akwinatowską koncepcją teologii jako wiary *in statu scientiae*, a co najwyżej stanowiły wypaczone konstrukcje teologii jako dyscypliny naukowej[18]. Potrydencka koncepcja wiary i teologii (w uproszczeniu) zostały bowiem ukształtowane w wyniku skostnienia katolickiego stanowiska w naturalnej reak-

---

l'histoire […]" (*Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, s. 72), „La dialectique du passé et du présent – j'allais ajouter et de l'avenir – est principe d'intelligibilité. Au XIXe siècle, on s'est rendu compte que l'histoire n'est pas un appareil d'érudition servant à connaître le passé, et que la culture est portée par la mémoire du passé. On a compris que la culture ne peut s'engager dans l'avenir que si elle a réussi à intégrer le passé – non en le capitalisant, bien sûr; c'est une intégration dynamique qui est nécessaire" (tamże, s. 51).

[13] Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 138.

[14] „Historicisme moderniste, qui prenait l'histroire comme un absolu, alors que seule la foi est absolu; fausse théologie de la foi, qui renonçait à sa surnaturalité substantielle par crainte de ne plus pouvoir faire l'apologétique rationnelle d'un assentiment mystique" (tamże).

[15] Por. D. Kubicki, *Le Saulchoir czyli „wypadek" teologiczny lat czterdziestych XX wieku*.

[16] Por. M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 24 (1935), s. 232-257; tenże, *Position de la théologie*, w: *La Parole de Dieu (I). La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 115-138.

[17] Praca została opublikowana do użytku wewnętrznego w 1937 r.

[18] Por. np. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 130-131; tenże, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957, s. 22-24; 29-52. „Une théologie ne se construit pas avec des *anti*, mais selon ses principes propres et la hiérarchie interne de ses objects: loi essentielle à tenir quand sont mises en jeu les méthodes" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 130).

cji katolicyzmu na protestanckie rozszczepienie nierozłącznych w zamyśle średniowiecznych twórców teologii, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, konceptów: prawdy wiary i organizmu hierarchicznego, powodujące w konsekwencji przeciwstawienie autorytetowi nauczającego Kościoła wewnętrznego natchnienia Ducha [Bożego][19]. Normalna katolicka reakcja wobec protestanckiego przeakcentowania wewnętrzności mistyki ostatecznie przerodziła się w przeakcentowanie zewnętrzności postawy religijnej, a więc działania zewnętrznego (moralnego) i postępowania wierzącego podmiotu. Innymi słowy, w celu postawienia tamy mistyce protestanckiej, a przynajmniej zahamowania jej wpływu na stanowisko katolickie, uległy umniejszeniu misterium wewnętrznego poznania Bożego i rola nadprzyrodzonego oświecenia w odniesieniu do wierzącego podmiotu, kosztem wzrostu roli zaakceptowania w posłuszeństwie wiary dogmatycznej *wiedzy* teologicznej podawanej w autorytecie nauczania *magisterium Ecclesiae*[20].

Wydaje się zrozumiałe, że rozróżnione, a następnie rozerwane przez protestantyzm elementy: prawdy wiary i organizmu hierarchicznego, trudno było z powrotem połączyć wewnątrz katolicyzmu. Jednocześnie po katolickim przeakcentowaniu roli organizmu hierarchicznego kosztem misterium wewnętrznego poznania Bożego i nadprzyrodzonego oświecenia podmiotu ludzkiego w akcie wiary, trudno było przywrócić w teologii katolickiej równowagę tych elementów, doskonale tymczasem zrealizowaną w Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*.

Katolickie przeakcentowanie roli organizmu hierarchicznego Kościoła sprawiło bowiem nie tylko jakby przywrócenie greckiego dualizmu pomiędzy *theoria* i *praxis*, które przedsięwzięcie Akwinaty, wieńczące wcześniejsze wysiłki średniowiecznych twórców teologii jako nauki, zdołało przezwyciężyć, lecz nadto powodowało uzależnienie tworzenia *theoria* i jego wypracowywania od pracy dedukcyjno-sylogistycznej rozumu spekulatywnego bez (konieczności) udziału wiary ze strony ludzkiego podmiotu (w uproszczeniu)[21]. W konsekwencji teolo-

---

[19] Por. tenże, *Les yeux de la foi*, w: tenże, *La Parole de Dieu (I). La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 22-23; tenże, *Position de la théologie*, s. 131-136; tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 144-150.

[20] „C'est donc, sous prétexte de barrer la route à la «mystique» protestante et de proclamer la foi d'autorité avec tout son formulaire ecclésiastique, crurent devoir réduire le mystère intérieur de la connaissance divine, atténuer le rôle d'illumination surnaturelle dont l'assentiment propositionnel est le support. La foi n'est plus intrinsèquement surnaturelle, et, en toute rigeur, par les seules forces de ma raison, cédant à l'autorité incontestable de Dieu, je puis croire; c'est seulement *de fait*, pour être méritoire, que cette foi acquise s'entoure de pieuse confiance. Ainsi atténué ce par quoi la foi est assimilation à la connaissance intime de Dieu, la matière de cette assimilation n'avait plus que moindre importance, la valeur décisive de la foi étant dans la soumission dogmatique et non plus dans son contenu et ses objets" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 130-131).

[21] Por. tenże, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia* [*Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959], tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 66-67.

gia, będąca dla Akwinaty poznaniem zarówno kontemplacyjnym, jak i czynnym, stała się jedynie poznaniem spekulatywnym, wypływającym nie z mistycznej percepcji Boskiego Przedmiotu, lecz z „metafizycznych" tez o boskim Absolucie, wyprowadzanych z danych obiektywnych i subiektywnych[22]. Równocześnie zostało wprowadzone rozróżnienie między dogmatem i moralnością, a następnie także rozróżnienie między ascetyką, czyli działaniem ascetycznym, i mistyką, rozumianą jako kontemplacja mistyczna[23]. W sumie utrwalona w strukturze teologii katolicka reakcja na protestanckie *sola fides*, *sola Scriptura* i *sola gratia*, przeakcentowująca rolę organizmu hierarchicznego Kościoła, doprowadziła do radykalnego odwrócenia perspektyw w koncepcji uprawianej teologii (w rzymskim katolicyzmie) – teologia, zamiast być skutkiem kontemplacji[24], ukazywała się jako prowadząca do kontemplacji *misterium* objawiającego się Boga[25]. Nie była to już nauka teologiczna w sensie Akwinaty, która potrafiła przezwyciężyć konstytutywny rozdział w ludzkiej kondycji[26], zarówno w skutkach, jak i w samej strukturze, poprzez jedność życia, w którym działanie wypływa z pełni kontemplacji. Potrydencka teologia, zbudowana na pewnego rodzaju *anty*-wobec protestanckiej koncepcji objawienia Bożego i teologii wiary, nie widziała miejsca w swej strukturze nie tylko dla wiary, lecz także dla pobożności ludzkiego podmiotu[27]. Dopowiedzmy, jedną z dalszych konsekwencji odwróconej perspektywy w teologii było potraktowanie Pisma Świętego jako zbioru argumentów za słusznością konkluzji, wyprowadzonych z metafizycznych tez o boskim Absolucie.

---

[22] Por. tamże, s. 47-48.

[23] Por. tamże, s. 67. „L'introduction de propositions rationnelles dans l'élaboration de la foi n'est pas la corruption qu'on veut dire. Fondés sur l'unité d'une foi où la transcendance de la parole divine et le réalisme humain sont solidaires, nous repoussons toute rupture entre *mystique* et *théologie*, comme entre *positive* et *spéculative*" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 145).

[24] W sensie wzbudzania refleksji teologicznej przez kontemplację.

[25] Por. tamże, s. 131.

[26] Czyli dualizm działania i kontemplacji. Por. tenże, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 65.

[27] „Entre la méditation et l'oraison «mystique», l'oraison «théologale» est le statut normal de la vie spirituelle, que les dons du Saint-Esprit ensuite libéreront, pour un plein épanouissement, des servitudes humaines de l'habitus vertueux. La théologie, la foi en oeuvre d'intelligence théologique, est vraiment et proprement un facteur de vie spirituelle. On ne fait pas de la théologie en ajoutant des *corollaria pietatis* à des thèses abstraites, coupées de leur donné objectif et subjectif, mais en se tenant dans l'unité profonde de l'ordre théologal" (tenże, *Position de la théologie*, s. 134; zob. także: tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 145-146). „Nous ne cédons pas à la défaillance de certains thomistes du XVIIe siècle qui crurent devoir bâtir une *theologia mystica* par une extrapolation de la théologie spéculative: c'est qu'ils avaient d'abord perdu de vue le sens religieux de la théologie, tout comme d'ailleurs (car ce sont les mêmes!) ils avaient abandonné à une théologie dite positive ce retour permanent au donné par quoi seul, peécisément, la science théologique peut renouveler sa sève religieuse" (tamże, s. 145).

2. SPOSÓB PRZEZWYCIĘŻENIA KRYZYSU MODERNISTYCZNEGO WEDŁUG CHENU

Przyczynę zaistnienia w teologii katolickiej tak zwanego kryzysu modernistycznego stanowiło zastosowanie w pracy teologicznej ówcześnie nowej metody naukowej: historyczno-krytycznej[28]. Spowodowało ono m.in. symboliczną interpretację dogmatów, uwydatnienie mistycyzmu religijnego, przedstawionego jako przeciwieństwo kościelnej zewnętrzności itd. I chociaż zastosowanie metody historyczno-krytycznej w badaniach teologicznych i egzegezie miało na celu zlikwidowanie dystansu pomiędzy stanem uprawianej teologii a współczesnym rozwojem nauki i jej metod, polegające na posługiwaniu się wypracowaną nową metodą przeprowadzania badań naukowych, to jednak wynik przedsięwzięcia nie przyniósł oczekiwanych efektów. Spowodował on kryzys doktrynalny, polegający m.in. na odarciu danych objawienia chrześcijańskiego z wymiaru nadprzyrodzoności, poddania w wątpliwość nadprzyrodzonego charakteru początków chrześcijaństwa[29]. Oczywiście, naturalną reakcją *magisterium Ecclesiae* na usiłowania katolickich „modernistów" z początku XX stulecia nie mogła nie być obrona nadprzyrodzonego wymiaru Pisma Świętego, wartości dogmatów katolickich itd. W tym miejscu uwidacznia się różnica, jaka zarysowuje się pomiędzy stanowiskiem Chenu a alternatywą wyboru pomiędzy modernizmem i antymodernizmem, postulowanym w encyklice *Pascendi* (1907)[30] papieża Piusa X i wprowadzonym w życie i działalność teologiczną Kościoła (katolickiego) za pomocą nakazów i sankcji dyscyplinarnych[31]. Jednak w ocenie różnicy stanowisk wobec kwestii modernizmu i próby rozwiązania kryzysu doktrynalnego należy pamiętać o zachodzącej perspektywie czasowej pomiędzy proponowanym przez Chenu rozwiązaniem, zawartym w publikacjach z końca lat trzydziestych XX stulecia, a papieską (utożsamioną z *magisterium* Kościoła) reakcją na teologiczny modernizm, niemal równoczesną do zaszłych wydarzeń kryzysu modernistycznego w teologii katolickiej z początków XX wieku. Opierające się na swych poprzedników i swoich własnych wynikach badań historyczno-teologicznych nad Akwinatowską koncepcją teologii jako wiary *in statu scientiae*[32] stanowisko Che-

---

[28] Por. tenże, *La théologie est-elle une science?*, s. 45.

[29] Por. tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 115.

[30] Por. „Acta Sanctae Sedis" 40 (1907), 596n.

[31] „Contre les dangers d'un tel désarroi, l'encyclique *Pascendi* allait bientôt (sept. 1907) mettre en garde les valeurs essentielles de la révélation chrétienne et définir la doctrine catholique" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 117). Zob. także: D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 104-119.

[32] Chodzi o prace m.in.: A. Gardeila (por. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1909 [1931²]), J.-M. Lagrange'a (por. J.-M. Lagrange, *La méthode historique*, Paris 1903; tenże, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris 1928; tenże, *M. Loisy et le modernisme. A propos des Mémoires*, Paris 1932), J.-M. Parenta (por. J.-M. Parent, *La notion du dogme au XIIIe siècle*, Paris 1932).

nu dystansuje perspektywę, w której jawi się jedynie alternatywna możliwość teologicznego modernizmu bądź teologicznego antymodernizmu. Chenu wyraża podwójne przekonanie – według niego, z jednej strony jest zjawiskiem naturalnym kształtowanie się w łonie uprawianej nauki nowych metod badawczych[33], i w tym względzie metoda historyczno-krytyczna może oddać niezwykłe usługi badaniu teologicznemu danych objawionych[34], natomiast z drugiej strony kryzys doktrynalny ukazał nie tylko neoscholastyczną pseudodogmatykę[35], ale także błędną koncepcję teologii i wiary, jaka zdołała się ukształtować w okresie potrydenckim, a która powinna ulec zmianie ze względu na występujący błąd teologiczny pod błędem metodologicznym[36]. Postulowana jest zatem przez Chenu odnowa uprawianej jemu współcześnie koncepcji teologii, czyli dziewiętnastowiecznej neoscholastyki (w uproszczeniu). Jego zdaniem, teologia powinna powrócić w perspektywę nakreśloną dla niej przez średniowiecznych twórców teologii jako nauki z Akwinatą na czele. W tej perspektywie teologia jako wierzący wysiłek opracowywania danych objawienia chrześcijańskiego, posiłkujący się, a jednocześnie uzależniony od obowiązującej aktualnie epistemologii i paradygmatu intelligibilności, jest w stanie podążać za rozwijającą się wiedzą naukową i realizować modernistyczne wymaganie, w sensie czynienia refleksji nad wydarzającym się „dziś" i „teraz" życia ludzkich społeczności[37].

[33] „Malgré la gravité dramatique de cette situation, il s'agissait en vérité dans l'Église d'une crise de croissance, et donc, pour un organisme sain, d'un événement normal. Sans doute s'accompagnait-elle de quelques phénomènes d'intoxication et comme d'un déséquilibre fonctionnel, nécessitant une réaction de défense; mais c'était là troubles passagers, et l'envers d'une opération spirituelle de grande envergure et de fécondité magnifique: la foi, et, en elle, la science théologique, prenant possession d'instruments rationnels nouveaux. Ainsi était-il arrivé à plusieurs reprises, selon les cycles de culture, dans la chrétienté d'Occident: au temps de la renaissance carolingienne, lorsque la critique grammaticale s'inséra dans la lecture des textes sacrés, puis à la renaissance des XII-XIIIe siècles, à deux reprises, lorsque Abélard fit de la dialectique un instrument de la théologie et lorsque l'entrée d'Aristote révéla à la raison chrétienne l'idéal grec de la science. A chaque fois, ces «renaissances» se présentèrent au premier choc chargées de menaces pour la foi, et de fait elles suscitèrent à chaque fois un «humanisme» don't l'ivresse troubla l'esprit chrétien; ainsi saint Thomas fit-il auprès de certains figure de naturalisme païen pour avoir introduit en chrétienté la philosophie aristotélicienne des natures et la science rationnelle qu'elle fonde. Aujourd'hui, après la grammaire, après la dialectique, après la science, c'était l'histoire qui se proposait comme instrument rationnel à la théologie" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 117-118).

[34] Por. tamże, s. 139.

[35] „Les relents de ce malaise durèrent jusqu'en plein XXe siècle. La formation d'une «méthode historique» se heurta alors à un pseudo-dogmatisme, et l'erreur moderniste troubla la recherche saine d'une juste articulation entre l'établissement du donné révélé et son élaboration doctrinale. Historicisme et théologisme, excès opposés, furent le mauvais effet de ce schisme entre théologie positive et théologie spéculative" (tenże, *La théologie est-elle une science?*, s. 111).

[36] „Il y avait là non seulement méconnaissance d'un ordre légitime de recherches, sur le plan de l'histoire, mais erreur théologique, s'il est vrai que c'est la loi même de l'économie de la révélation que Dieu se manifeste par et dans l'histoire, […] où l'esprit de l'homme le peut atteindre" (tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 136).

[37] Opis koncepcji Akwinaty oraz jakby uwspółcześnionej jego koncepcji wypełnia dzieło teo-

3. AKTUALNOŚĆ TEOLOGICZNYCH ANALIZ CHENU, DOTYCZĄCYCH KRYZYSU MODERNISTYCZNEGO W MYŚLI KATOLICKIEJ NA POCZĄTKU XX STULECIA, WOBEC WSPÓŁCZESNEGO PRZEZWYCIĘŻENIA TENDENCJI POSTMODERNISTYCZNYCH

Zrealizowana na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia[38] odnowa teologii katolickiej doprowadziła do soborowego (Vaticanum Secundum) *aggiornamento* Kościoła (katolickiego). Wynikająca z niej pastoralna odnowa życia pozytywnego Kościoła rzymskokatolickiego została z kolei zrealizowana w nim na miarę możliwości wprowadzenia zmian i transformacji, uwarunkowanych ówczesnym stanem politycznym, ekonomicznym itd. ludzkich społeczności. Innymi słowy, nie została ona zaprowadzona w jednakowym stopniu i z jednakową intensywnością we wszystkich Kościołach lokalnych integralnego organizmu instytucjonalno-hierarchicznego Kościoła rzymskokatolickiego, niejednokrotnie rozciągając się w swej realizacji aż po dzień dzisiejszy. Jednak współczesność początków XXI wieku charakteryzuje się radykalną zmianą warunków życia ludzkich społeczności. Przyczynił się do tego głównie postęp technologiczno-informatyczny aktualnej cywilizacji, określanej mianem techniczno-komunikacyjnej. W takim kontekście aktualność teologicznych analiz M.-D. Chenu, odnoszących się do przyczyn zaszłego w teologii katolickiej kryzysu modernistycznego w początkach XX stulecia i sposobu jego rozwiązania, dystansującego ówczesną alternatywę wyboru pomiędzy modernizmem a antymodernizmem, zdaje się nie tracić na aktualności. Nie chodzi jednak o zaistniały kryzys doktrynalny w wyniku zastosowania metody historyczno-krytycznej w uprawianej refleksji teologicznej w neoscholastycznej koncepcji teologii, lecz o uzyskanie, na przykładzie kryzysu modernistycznego w teologii katolickiej, dojrzalszej świadomości: (1) roli poprawnej koncepcji teologii i wiary, (2) przemian, jakim podlega teologia, wpisująca się w perspektywę wyznaczoną przez jej średniowiecznych twórców ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, towarzysząca nieustannej ewolucji życia ludzkich wspólnot, wobec których teologia pełni służebną rolę. Powtórne przeanalizowanie przyczyn zaszłego w teologii katolickiej kryzysu doktrynalnego i sposobu rozwiązania, zaproponowanego przez Chenu i zrealizo-

---

logiczne Chenu. Por. najważniejsze jego prace czy fragmenty prac: tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, s. 130-134; tenże, *La théologie est-elle une science?*, s. 39-62; tenże, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 36-51; tenże, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas*, w: *La Parole de Dieu (I). La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 51-62; tenże, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIae, q.I, a. 2*, w: tamże, s. 31-50; tenże, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, s. 44-65, 126-131, 167-169.

[38] Wypływała ona z teologicznego renesansu, zapoczątkowanego przez szkołę teologiczną w Tybindze w pierwszej połowie XIX stulecia (J.A. Möhler), przejętego następnie i kontynuowanego w pierwszej połowie XX wieku m.in. przez francuskojęzyczne środowisko teologiczne dominikanów (*Le Saulchoir*) i jezuitów (Lyon-Fourvière), w nurcie szeroko zakrojonego programu studiów tomistycznych od drugiej połowy XIX stulecia (w uproszczeniu).

wanego przez teologów odnowy teologicznej, czyli teologów *nowej teologii*[39], może nadto przyczynić się do (3) pogłębienia refleksji nad zachodzącymi w teologii tzw. kryzysami wzrostu, wynikającymi ze stosowania w nich nowych metod badawczych, wypracowywanych w łonie nauki jako takiej.

Uzasadnienie trzech powyższych wektorów aktualności analiz M.-D. Chenu, dotyczących teologicznego kryzysu modernistycznego, ograniczymy do podwójnej perspektywy.

(1). Koncepcja teologii jako dyscypliny naukowej została uzależniona od ulegającego przemianie (w sensie rozumienia konceptu) *theoria* (wówczas Arystotelesa), lecz niezmienne okazały się dwa rysy aktu wiary w Jezusa Chrystusa, które rozpoznała i uwydatniła w swej koncepcji teologii-nauki: (1) jedności (wyznawanej) ewangelicznej wiary (pasji Ewangelii) i życia, w którym aktywna miłość do ludzi jest w sensie dosłownym miłością do Chrystusa w drugim człowieku, w naszych braciach[40], oraz (2) wymóg wiary, jako tego osobowego ukierunkowania na Boga oraz ku Bogu żywemu, objawiającego w Chrystusie swój zbawczy zamiar wobec świata, wobec ludzkości i wobec danego człowieka/mnie pośród tej ludzkości.

(2). Obowiązujące współcześnie kategorie naukowości (*Verstehen*) pozwalają na rozpoznanie ludzkiego podmiotu w jego istnieniu (byciu) wespół z innymi ludzkimi podmiotami, zanurzonemu w Byciu. W tej perspektywie nabiera niezwykłej wagi rozpoznanie człowieka jako integralnego podmiotu wewnątrz społeczności ludzkich podmiotów, w której żyje i dzięki której wzrasta, a także dojrzewa w człowieczeństwie, rozwijając swą osobowość poprzez swe zaangażowania fizyczno-intelektualne w niej w perspektywie swego osobowego religijnego odniesienia do [transcendentnemu] *sacrum*, wyrażające się w jego życiowej postawie i poszczególnych działaniach zewnętrznych (postępowaniu moralnym). W tym kontekście szczególnie aktualne są teologiczne analizy Chenu, dotyczące zachodzącego nierozerwalnego związku pomiędzy reformą i humanizmem[41],

---

[39] Por. D. Kubicki, *Le Saulchoir czyli „wypadek" teologiczny lat czterdziestych XX wieku*.

[40] Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, s. 66.

[41] Chenu zwraca uwagę na znaczenie terminów: *renesans* i *reforma*, które około 1500 roku były używane zamiennie w języku chrześcijańskim. „*Re-nasci* et *re-formari* s'appliquaient aussi bien au spirituel qu'au temporel. *Reformatio*, au sens de saint Augustin, exprimait une réincarnation de l'idée qui venait informer les réalités terrestres, une emprise du divin, de l'idéal divin, qui s'incarnait à nouveau" (M.-D. Chenu, *La foi en chrétienté*, w : tenże, *La Parole de Dieu (II). L'Évangile dans le temps*, Paris 1965, s. 111). „*Reformatio*: l'aspiration évangélique trouvait donc l'expression dans la spiritualité d'Augustin, animateur de ces évangélismes précisément. *Se re-former*, retrouver sa « forme », c'est-à-dire sa consistance intérieure, sa stabilité de nature, redevenir soi-même sans dissemblance, sans dualité de soi et de l'autre, dans la plénitude de son « idée » exemplaire, être vrai : par ce formulaire platonicien de la réalité des êtres, dans lequel Augustin avait exprimé sa métaphysique chrétienne, on peut comprendre à quelle profondeur ontologique […] portait ce besoin de rénovation" (tenże, *Réformes de structure en chrétienté*, w: tamże, s. 45).

składających się na kolejne renesanse w dziejach cywilizacyjnej społeczności Europy – zwłaszcza w odniesieniu do nowożytnego kolapsu katolickiej myśli teologicznej, podczas którego średniowieczne przeczucia dotyczące, na przykład, duchowości ludzkiej pracy nie zostały rozwinięte, a zostały ideologicznie zinterpretowane w XIX stuleciu, wyzwalając marksistowski ateizm i jego współczesną żywotność pośród m.in. chińskiej i afrykańskiej społeczności. Powyższe nabiera wyjątkowej wagi wobec groźby wymarcia społeczności europejskiej oraz demograficznego wzrostu ludzkich wspólnot narodowych pozostałych kontynentów, a zwłaszcza kontynentu afrykańskiego i azjatyckiego z potężnie wzrastającą społecznością Chin.

RÉSUMÉ

Marie-Dominique Chenu et le dépassement du crise moderniste

Sans doute l'événement majeur qui s'est produit dans la chrétienté (catholique) du XX siècle passé est-il l'oeuvre du Vatican II. Il n'était pas possible du renouveau de la théologie qui débutait par le dépassement du crise moderniste dans la pensée théologique. Auteur essaye d'analyser la démarche intellectuelle de Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) pour que la théologie puisse naître de la lumière que projette sur l'intelligence un événement de salut qui se déroule aujoud'hui et qu'elle ne se déduisse pas d'une Parole de Dieu qui aurait été mise à l'abri dans les réserves du Saint-Office.

Mots clés

absolutisation de saint Thomas d'Aquin, absolutisation des énoncés magistériels dogmatiques, *aggiornamento* de l'Église à l'époque du mondialisation, crise moderniste, intelligence de la foi, modernisme, Parole de Dieu, relatif des énoncés magistériels dogmatiques, renouveau de la théologie, théologie comme la foi *in statu scientiae*

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

JAROSŁAW MOSKAŁYK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Metropolita Andrzej Szeptycki wobec wyzwań historyczno-eklezjalnych

Metropolitan Andrey Sheptytsky in the Face of Historical and Ecclesial Challenges

Dzisiaj wielu analityków dziejów katolickiego Kościoła wschodniego – greckokatolickiego – tradycji kijowskiej, słusznie przyznaje, że jedną z czołowych postaci ostatniego okresu, a także jego całej ponad czterechsetletniej historii, jest metropolita kijowski-halicki Andrzej Szeptycki (1900-1944). Urodził się 29 lipca 1865 roku w Przyłbicach (Galicja Wschodnia) z ojca Jana Kantego i matki Zofii z Fredrów, w wielodzietnej rodzinie – miał siedmiu braci, z czego pięciu osiągnęło wiek dojrzały. Ojciec był ziemianinem obrządku rzymskokatolickiego, matka córką wybitnego poety, dramaturga i komediopisarza Aleksandra Fredry, równie głęboko przywiązana do tradycji i obrzędowości rzymskokatolickiej. W tym duchu w domu Szeptyckich wszystkie dzieci były wychowywane i przekazywano im bogate łacińskie dziedzictwo kulturowo-religijne. Wszakże historia rodu Szeptyckich mocno związana z dziejami społeczności Kresów, a zatem w istotnym stopniu pozostająca pod wpływem spuścizny Rzeczypospolitej Wielu Narodów, niejako w sposób naturalny sprzyjała hołdowaniu dwunarodowej – polsko-ukraińskiej – świadomości historycznej. Dla rodziny Szeptyckich ważnym motywem zachowania więzi z dawnymi wschodnimi wartościami duchowymi i kulturowo-narodowymi był fakt m.in. piastowania przez ich przodków znaczących funkcji kościelnych. W latach 1710-1779 trzech lwowskich biskupów greckokatolickich wywodziło się z rodu Szeptyckich, a dwóch spośród nich: Atanazy Antoni (1686-1746) i Lew (1717-1779) było tytularnymi metropolitami Kijowa[1].

[1] Іван Рудович, Єпископи Шептицькі, „Богословський Вісник", Lwów 1901, s. 103-116; Василь Ленцик, Рід Шептицьких в українській Церкві, „Богословія" 52, Rzym 1988 cz. 1-4, s. 108-124; zob. Metropolita A. Szeptycki, *Pisma wybrane*, wybór i przygotowanie M.H. Szeptycka, M. Skórka, Kraków 2000, s. 15.

O podtrzymywanie żywych relacji z minioną spuścizną, w tym nawiązywanie otwartych kontaktów z czołowymi postaciami współczesnej kultury ukraińskiej bardzo dbał zawsze ojciec Jan, który poczuwał się do odpowiedzialności za prawdziwy przekaz historyczno-kulturowy we własnej rodzinie. Stąd, jak trafnie zauważa Ryszard Torzecki – współcześnie jeden z najbardziej znanych w Polsce propagatorów wiarygodnych danych o życiu i myśli twórczej Andrzeja Szeptyckiego, w przeciwieństwie do tych licznych z okresu powojennego, szkalujących hierarchę greckokatolickiego[2] – wybór przez część członków rodziny Szeptyckiego narodowości przodków (ukraińskiej) nie może być uznany za zdradę[3].

Roman Aleksander Maria Szeptycki (w zakonie Andrzej), biskup stanisławowski, a następnie metropolita kijowsko-halicki, już od wczesnej młodości przejawiał ogromne zainteresowanie wschodnim rytem liturgiczno-obrzędowym i całym nurtem duchowości orientalnej[4]. Wydaje się, że pamięć o sławnych przodkach, członkach katolickiego Kościoła wschodniego oraz osobiste pragnienie nawiązania do tamtej spuścizny, przeważyły ostatecznie o jego życiowym wyborze drogi duchownego w tym właśnie Kościele.

1. DETERMINACJA WYBORU

Metropolita Andrzej Szeptycki od wczesnej młodości przygotowywał się emocjonalnie i wewnętrznie do zmiany obrządku swego pierwotnego wtajemniczenia chrześcijańskiego i przejścia na wschodni, aby kiedyś zająć miejsce w gronie wschodniego duchowieństwa katolickiego. Była to jego całkowicie suwerenna decyzja, której przynajmniej początkowo nie potrafili zrozumieć i zaakceptować rodzice oraz najbliżsi krewni. Jednak on sam wydawał się tym nie przejmować, ale konsekwentnie dążył do celu i przejmował dawne dziedzictwo historyczne, język, kulturę i tradycję swoich praojców. Zanim do tego doszło, młody Roman musiał przejść swoiste katharsis myśli i serca na drodze wytrwałości we własnym postanowieniu. Na początku, kiedy zapragnął utwierdzić się w powołaniu do stanu duchownego oraz spróbować swoich sił w klasztorze bazyliańskim, napotkał na duży opór ze strony ojca, który nie zgodził się na jego

---

[2] Chodzi tu przede wszystkim o Edwarda Prusa i jego niektóre publikacje: *Arcybiskup Szeptycki i problemy Unii Kościelnej*, „Euhemer" 2, 1973, s. 47-61; *Dramaty pogranicza: metropolita Andrzej Szeptycki i jego bracia*, „Tak i Nie" 24, 1983, s. 1, 7; *Władyka świętojurski. Rzecz o metropolicie Andrzeju Szeptyckim (1865-1944)*, Warszawa 1985; *Jeszcze o metropolicie Szeptyckim*, „Trybuna Ludu" 20.11.1984. Ponadto S. Wasylewski, *Czterdzieści lat powodzenia. Przebieg mojego życia*, Wrocław 1959, s. 406, 407; M. Rosco-Bogdanowicz, *Wspomnienia*, t. 1, Kraków 1959, s. 197-200, itd.

[3] R. Torzecki, *Metropolita Andrzej Szeptycki*, „Znak" 9 (400), 1988, s. 55.

[4] Z. Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego opowiedziane przez Matkę jego 1865-1892*, oprac. B. Zakrzewski, Wrocław 1993.

wstąpienie do zakonu. Był to dla niego niezwykle trudny moment życiowy, ale przyjął go w pełną pokorą i szacunkiem podporządkowując się woli ojca. Ambicją ojca było, aby syn poświęcił się służbie wojskowej w armii austriackiej, a w przyszłości być może zrobił karierę na tym polu działania.

Ostatecznie po zdaniu matury w krakowskim gimnazjum św. Anny w 1883 roku, Roman uległ zachęcie ojca i jesienią tego roku rozpoczął służbę wojskową, lecz już po kilku miesiącach, na początku 1884 roku, musiał z niej zrezygnować z powodu ciężkiej choroby zapalenia stawów z powikłaniami (był to gościec, który w dalszych latach bardzo mocno ograniczył jego aktywność aż w końcu na stałe przykuł go do fotela). Jako wybitnie uzdolniony młodzieniec jeszcze w trakcie swego pobytu w wojsku rozpoczął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, by po roku przenieść się na Wydział Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie równolegle studiował także teologię i filozofię. Po roku wrócił na UJ, aby w 1888 roku uwieńczyć swoją edukację zdobyciem stopnia doktora prawa. Następnie udał się na dwa lata do Monachium i Wiednia celem pogłębienia wiedzy z zakresu prawa i filozofii. W międzyczasie bardzo poważnie zastanawiał się nad swoją przyszłością i wstąpieniem w stan duchowny. W tej intencji w 1886 roku odbył podróż do Rzymu, a rok później na Ukrainę, po czym jakby z jeszcze większym przekonaniem zadecydował o wyborze życiowym, zmianie obrządku i wstąpieniu do zakonu ojców bazylianów. Nowicjat w klasztorze rozpoczął w lipcu 1988 roku, a w 1892, po złożeniu uroczystych ślubów zakonnych przyjął święcenia kapłańskie z rąk przemyskiego biskupa greckokatolickiego Juliana Pełesza.

Mając 34 lata, 17 września 1899 roku wyświęcono go na biskupa, po czym objął urząd eparchy greckokatolickiego w Stanisławowie. Diecezją zarządzał ponad rok i dał się poznać jako wyśmienity organizator o niezwykłym zmyśle duszpastersko-twórczym. Jego przymioty osobowe i zdolności organizatorskie wyznaczą mu wkrótce nowe zadania i nową rolę historyczną w ramach służby swemu Kościołowi, a będzie to najwyższa funkcja hierarchiczna w tym Kościele. Już 17 stycznia 1901 roku obejmie urząd arcybiskupa lwowskiego po uprzedniej nominacji 31 października 1900 roku po śmierci poprzednika, metropolity Juliana Kujłowskiego[5]. W pierwszych latach działalności jako zwierzchnik Kościoła greckokatolickiego Szeptycki dokonuje istotnych przemian i reorganizacji ważnych struktur administracyjno-duszpasterskich w całej metropolii. Podnosi na należyty poziom sposób zarządzania dobrem kościelnym i ciągle stara się o jego pomnażanie. Przyczynia się do rozwoju ośrodków kształcenia przyszłych duchownych, rozbudowuje np. Seminarium Duchowne w Stanisławowie i Przemy-

---

[5] Zob. Степан Матовський, *Три синодальні архієреї. Спомини з життя і діяльності преосвященних о. Юліяна Куїловського, дра Юліяна Пелеша і дра Сильвестра Сембратовича*, Lwów 1932, s. 18-25.

ślu oraz gwarantuje im odpowiedni status prawny. Wdraża osobistą strategię wychowania kadry duchownych do pracy na różnych stanowiskach i na różnych obszarach działalności Kościoła, jak na przykład w powołanej w 1928 roku do istnienia Akademii Teologicznej we Lwowie. Dlatego zdolnych duchownych wysyła na studia do Rzymu, Wiednia, Innsbrucku i Fryburga, aby móc kierować ich później do pełnienia ważnych i odpowiedzialnych funkcji.

Ta jego działalność w krótkim czasie nabrała ogromnego rozmiaru i przyniosła imponujące rezultaty, aby niestety zostać na jakiś czas przytłumiona przez wybuch I wojny światowej. W jeszcze bardziej trudnych i złożonych warunkach przyszło działać Szeptyckiemu w czasie II wojny światowej. W obliczu wydarzeń z 17 września 1939 roku metropolita zmuszony był podejmować bardzo niestandardowe i niekiedy ryzykowne decyzje, jak m.in. powoływanie duchownych na stanowisko egzarchy do pracy na terenie Rosji i Syberii (o. L. Fiedorow i o. K. Szeptycki), Białorusi (o. A. Naumowicz), Ukrainy Naddnieprzańskiej (o. J. Slipyj) oraz Wołynia, Polesia, Chełmszczyzny i Podlasia (bp. M. Czarneckyy)[6]. W tym wypadku był on praktycznie zdany wyłącznie na siebie, a o swoich nominacjach i planach strategicznych mógł informować Watykan jedynie kanałami dyplomatycznymi. Podobnie sytuacja wygląda wówczas, gdy w grudniu 1939 roku Szeptycki udziela hirotonii biskupiej o. Josyfowi Slipemu i wskazuje na niego jako na swego następcę. Mając znaczne dolegliwości zdrowotne, a jednocześnie będąc świadom potrzeby rozwoju struktur swego Kościoła, podejmuje decyzje w najgłębszym przekonaniu służby dla dobra społeczności wierzących. Metropolita poświęcił się w pełni bowiem idei oddanej służby Chrystusowemu Kościołowi i jego wspólnocie wierzących oraz starał się być jej wierny aż do śmierci, która nastąpiła 1 listopada 1944 roku.

2. UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO-POLITYCZNE

Na długo przed rozwikłaniem osobisto-rodzinnego dylematu odnośnie samorealizacji w życiu dorosłym, Szeptycki bardzo starannie i dogłębnie rozważał całościowy kontekst swego pochodzenia rodowego, przynależności narodowej i wyznaniowo-obrządkowej oraz kierunek kształtowania własnej tożsamości osobowo-duchowej[7]. Nie ulega wątpliwości, że przekaz wartości i atmosfera wychowania w domu rodzinnym musiały wywrzeć istotny wpływ na jego postawę oraz szacunek do przejętego dziedzictwa. Dlatego zachowywał zawsze pełne uznanie i lojalność w stosunku do kultywowanych idei narodowych – polskich swych

[6] T. Śliwa, *Kontakty Metropolity Szeptyckiego ze Stolicą Apostolską w okresie II wojny światowej*, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i Materiały*, red. A. Zięba, Kraków 1994, s. 194-196; Диякон Василь, *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Lwów 1993.

[7] Іван Шпитковський, Рід і Герб Шептицьких, „Богословія" 11, cz. 1-4, s. 100-103.

rodziców, jak też ich przywiązania do obrządku łacińskiego. Należy jednak dodać, że w rodzinie Szeptyckich panował niezmiennie duch otwartości, tolerancji i poszanowania dla wszelkiej odmienności narodowej, kulturowej i wyznaniowej. Dzięki temu oraz dzięki osobistym przymiotom szerokiej afirmacji inności, przyszły hierarcha wyrastał w poczuciu troski o obronę autonomii narodowej i religijnej poszczególnych społeczeństw i zarazem urzeczywistniania cech uniwersalności między narodami i religiami (por. S. Baran, C. Korołewskyj, O. Krawczeniuk, K. Lewyćkyj, A. Vincenz i inni). To nastawienie spowodowało, że Szeptycki w sposób wyjątkowy przejął się losem ojczyzny swych przodków oraz jej sytuacją narodowo-wyznaniową[8].

Uznał, że nie może pozostać obojętny wobec minionego dziedzictwa wzniesionego na twórczym zaangażowaniu swych praojców, możnych władców kościelnych. Ponadto był przekonany, że nie może pozostać bierny w warunkach narastającego podziału wyznaniowego i separacji narodowościowych w jednym społeczeństwie ukraińskim. Jego głębokie zauroczenie Ukrainą oraz pragnienie jej wyznaniowego i społeczno-etnicznego zjednoczenia, pobudzały go do działania i stawiania sobie coraz to nowych celów. Dawniej niejednokrotnie pojawiały się głosy, że Szeptycki postępował w ten sposób z pobudek czysto egoistycznych, w celu zaspokojenia władczych ambicji albo, że jego dążenia unijne i zjednoczeniowe na Wschodzie były odgórnie sterowane przez odpowiednie czynniki zwierzchnie w Kościele. On zaś miał być jedynie narzędziem i posłusznie wykonywać polecenia osób decydujących o polityce zjednoczeniowej wśród Słowian (A.J. Herowśkyj, J. Giertych, B. Longchamps de Berier i inni). Oczywiście, były to zupełnie nieuprawnione insynuacje, mające na celu dyskredytację osoby metropolity. Wystarczy spojrzeć na jego niezwykle wyważony i umiarkowany stosunek do prawosławia, w którym nigdy nie pojawia się nawet cień zawładnięcia lub narzucenia własnej wizji pojednania (H. Łużnyćkyj)[9]. Inna sprawa, że ówczesne prawosławie, poddane odpowiedniej opiece państwowej, nie zamierzało reagować na żaden głos zbliżenia czy pojednania. Szeptycki doskonale o tym wiedział i z pewnością nigdy nie zgodziłby się na realizację jakiegoś sztucznego planu zjednoczeniowego.

Sam posiadał najlepsze rozeznanie co do możliwości wcielenia idei unijnej wewnątrz ówczesnej wspólnoty chrześcijan wschodnich na Ukrainie oraz prawidłową ocenę negatywnych skutków w przypadku użycia bezkompromisowych metod jej wdrożenia. Jako zadanie pierwszorzędne w swej pasterskiej posłudze metropolita stawiał duchowo-obrzędowe i intelektualne odrodzenie Kościoła

---

[8] Zob. Кость Левицький, *Історія визвольних змагань галицьких українців 1914-1918*, cz. 1, Lwów 1928 s. 36-41.

[9] Zob. M. Papierzyńska-Turek, *Metropolita Andrzej wobec prawosławia 1918-1939*, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i Materiały*, red. A. Zięba, Kraków 1994, s. 184-186; A. Vincenz, *Aktualność Szeptyckiego*, „Kultura“ 1959 nr 12, s. 142-147.

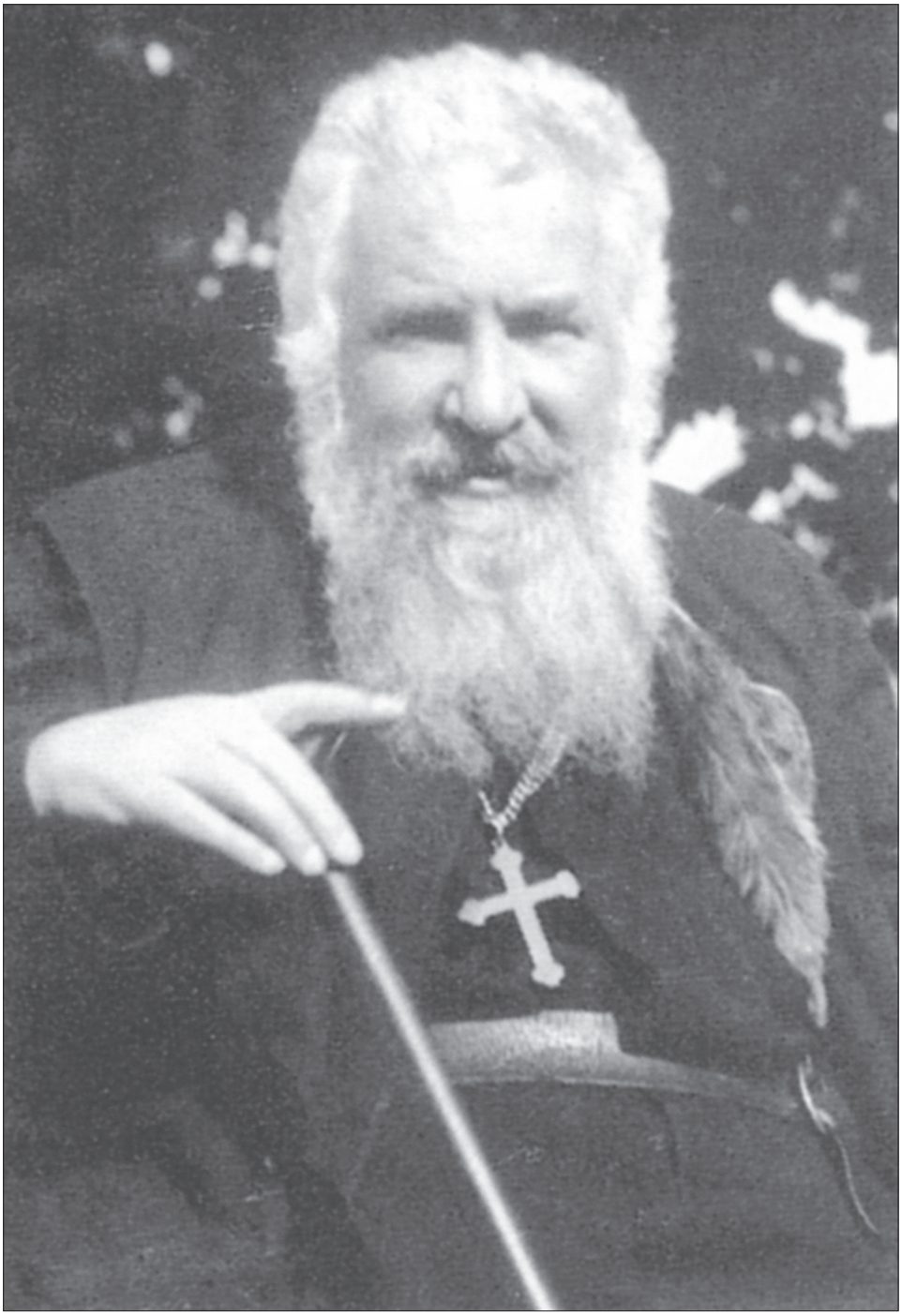
greckokatolickiego, ponieważ jedynie Kościół, pełniący prawdziwą misję duchową, kultyczną i twórczą, może odpowiadać na wyzwania swych wiernych oraz podejmować skutecznie dialog z innymi wspólnotami chrześcijańskimi celem głębszej integracji. Największymi przeszkodami zewnętrznymi w urzeczywistnianiu szlachetnego zamysłu Szeptyckiego były wspomniane wcześniej koszmarne wydarzenia wojenne. W efekcie I wojny światowej doszło do narzucenia prawosławia przez carat i jego urzędników w okupowanej Galicji Wschodniej. I choć narzucone siłą wyznanie nie znalazło tu powszechnego uznania, to jednak odegrało swoją rolę głównie w środowiskach wiejskich[10]. W małych miejscowościach i na wsiach społeczność odnosiła się do nowej konfesji z dużą estymą, ulegając przy tym często rusyfikacji. Szeptycki pozostawał w tej sytuacji bezradny i musiał przeżywać ogromne rozczarowanie z powodu gwałtownego wyhamowania procesu odnowy swego Kościoła. Dodatkowo z bólem serca przyglądał się, w jaki sposób prawosławie poszerza swe wpływy na terenie Galicji, Wołynia i Bukowiny. Na bazie wspólnot greckokatolickich w latach 1914-1915 powstało ponad 200 parafii prawosławnych, powodując tym samym istotne osłabienie wspólnot greckokatolickich na tych terenach.

Metropolita, będąc zwierzchnikiem Kościoła greckokatolickiego, z powodu sprzeciwu wobec naporu prawosławia na tereny zamieszkałe w większości przez grekokatolików, zostaje wywieziony do Rosji. Powraca stamtąd dopiero po rewolucji lutowej, podobnie jak i wielu innych greckokatolickich duchownych. Pragnąc przynajmniej częściowo uchronić swój Kościół przed podporządkowaniem prawosławiu, jeszcze w niewoli rosyjskiej Szeptycki powołuje i tajnie konsekruje na biskupa wołyńskiego ks. dr Józefa Bociana. Ale ten swą działalność mógł rozpocząć dopiero w 1917 roku, przy czym ta spóźniona misja Bociana trwała zaledwie dwa lata, bo dalej władze polskie zabroniły mu kontynuacji dzieła „wskrzeszania" grekokatolicyzmu na Wołyniu. Szeptycki po powrocie z niewoli, oprócz dużego osłabienia moralnego, niestety nie mógł działać w sposób całkowicie swobodny, a na dodatek w styczniu 1919 roku trafił do aresztu domowego we własnej rezydencji. Pewną swobodę odzyskał dopiero latem 1921 roku, a więc po układzie ryskim, i wtedy udał się do Rzymu w celu konsultacji ważnych decyzji dla swego Kościoła z papieżem Benedyktem XV.

Jego wyjazd do Rzymu nie ograniczał się wyłącznie do spraw ściśle kościelnych, choć te najbardziej leżały mu na sercu i wymagały od niego konkretnych decyzji. Należy także pamiętać, że jest to okres powojenny, gdzie trzeba było szukać większego wsparcia materialnego dla odbudowy ziem zachodnio-ukraińskich ze zniszczeń wojennych. Szeptycki, jako od dawna cieszący się autorytetem w świecie zachodnim, pełniąc funkcję posła do sejmu galicyjskiego do 1914

---

[10] Zob. A.M. Amman, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950.



METROPOLITA ANDRZEJ SZEPTYCKI
Łabunie w 1932 roku

roku, a od 1903 do 1914 roku będąc członkiem Izby panów we Wiedniu, mógł skutecznie zabiegać o uzyskanie pomocy finansowej dla swojego kraju. Ponadto w tamtym czasie w interesie Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej leżało utrzymanie własnej suwerenności, którą popierał także metropolita i był żywo zainteresowany obroną ukraińskiej racji stanu w Galicji Wschodniej. Dlatego jego podróż do kilku krajów Europy Zachodniej oraz Stanów Zjednoczonych i Ameryki Południowej, oprócz wymiaru ściśle duchowego, miała także charakter dyplomatyczny. I choć ostatecznie wizyta pasterska Szeptyckiego w aspekcie strategicznym nie przyniosła jakichś wymiernych korzyści, to jednak była bardzo udana w sensie religijnym. Na tym najbardziej mu zależało i zamysł swój zrealizował w sposób zadawalający. Przede wszystkim jako zwierzchnik Kościoła mógł swobodnie przedstawić sytuację grekokatolików w Galicji oraz zainteresować odpowiednie struktury w Rzymie dość złożoną sytuacją wspólnoty katolickiej na Wschodzie Europy. Bezcennymi okazały się spotkania metropolity z wiernymi na emigracji, gdyż był to dla wszystkich wyjątkowy moment poznania, zbliżenia, wymiany poglądów i wsparcia moralnego do dalszej wierności swemu Kościołowi i dziedzictwu narodowemu.

Po powrocie z zagranicy Szeptycki jakby z nową siłą zajął się porządkowaniem spraw organizacyjnych i liturgiczno-obrzędowych w Kościele. Osobiście starał się nie angażować w politykę, choć różne okoliczności tamtego okresu nierzadko prowokowały go do tego, to nieraz był zmuszony podejmować pewne kroki ku poskromieniu radykalnych i ekstremistycznych zapędów ruchu nacjonalistycznego. Był on raczej zwolennikiem powstania silnej frakcji chadeckiej oraz dawał dowody sympatii wobec wyłonienia się tego rodzaju siły politycznej w narodzie[11]. Nigdy nie pozostawał obojętny na wszelkie przejawy bestialstwa i zwyrodnienia dokonywane przez zbrojne siły na bezbronnym społeczeństwie, jak i na zjawisko terroru wobec działaczy ruchu narodowego. W sposób szczególny potępiał agresję i czynną napaść, jak choćby akcję pacyfikacyjną z roku 1930[12]. Jego sprzeciw wobec zjawisk negatywnych na gruncie narodowo-politycznym w pewnym sensie zaowocował powstaniem w styczniu 1931 roku Ukraińskiego Katolickiego Sojuszu (UKS)[13]. Sojusz ten nie pretendował do spełniania określonej funkcji politycznej w narodzie, gdyż nawet nie przedstawiał wyrazistego programu politycznego, lecz cechowało go duże podobieństwo strukturalne do frakcji politycznych oraz kooperacja ze stronnictwami ukraińskimi pielęgnującymi wartości chrześcijańskie. Ówczesne dyskretne podtrzymywanie przez Szep-

---

[11] Zob. O. Pidhajny, *The Formation of the Ukrainian Republic*, Toronto – New York 1966, s. 47-52.

[12] Михайло Швагуляк, *Пацифікація*, Lwów 1993, s. 28-30.

[13] Warte przypomnienia jest również to, że UKS otrzymał duże wsparcie w postaci swojego zaplecza, jakim było stowarzyszenie „Orłów" Katolickiej Akcji Ukraińskiej Młodzieży, na czele którego stał A. Melnyk, jeden z przywódców OUN.

tyckiego ruchów o charakterze narodowo-chrześcijańskim, oparte było na uczciwej intencji współdziałania dla dobra ogólnonarodowego[14].

Metropolita był przeświadczony, że tylko wola szczerej współpracy Kościoła z ugrupowaniami społeczno-narodowymi nawiązującymi do idei chrześcijańskich w warunkach braku autonomii państwowej, pozwoli zjednywać ludność ukraińską i umacniać ją duchowo. Zależało mu na tym, aby jego Kościół prezentował w tym względzie jasne stanowisko, po prostu był z narodem, jak to bywało w historii, a jednocześnie zachowywał neutralność w sprawach politycznych. Była to praktycznie kontynuacja społecznej doktryny eklezjalnej wypracowanej i sprawdzonej w różnych okresach dziejów Kościoła greckokatolickiego. Na ten czas wydawało się rzeczą niezbędną odwołanie do takowej wizji funkcjonowania Kościoła, zwłaszcza że formuła działania Kościoła prawosławnego była zupełnie inna i niejednokrotnie nie odpowiadała idei religijno-narodowej tożsamości jego wiernych. Szeptycki wykazywał tu dużą wrażliwość i wyczulenie na potrzebę integracji własnego społeczeństwa. Wiedział, że ewentualne zaniechanie pod tym względem może mieć bardzo niepożądane następstwa dla Kościoła greckokatolickiego, który i tak pozostawał w dość niekomfortowej sytuacji. Dlatego w całym okresie międzywojennym starał się nawoływać wiernych i duchowieństwo do mężnego dochowywania wierności tradycji wschodniego Kościoła oraz obrony zasad wiary katolickiej.

Pod koniec roku 1941, po tym jak ze strony okupanta niemieckiego doszło do wyjątkowych nadużyć wobec ludności ukraińskiej w Galicji i na Wschodzie, metropolita bardzo ostro potępił system sprawowania władzy, sprzeczny z jakimkolwiek poszanowaniem praw społeczności cywilnej i kryteriów moralnych. W ten sposób stanął odważnie w obronie własnego narodu, który nagle znalazł się w potwornym niebezpieczeństwie z powodu prześladowań przez system totalitarny[15]. Jednocześnie upomniał się o potrzebę dostrzeżenia przez narody Wschodu i Zachodu dobrodziejstwa historyczno-religijnej unii, zwłaszcza jej niepodważalnej roli w dziejach narodu ukraińskiego oraz całego Kościoła chrześcijańskiego. Jednak, jak się niebawem okazało, na jakiś czas unia była unicestwiona. W listopadzie 1942 roku metropolita Szeptycki wydał znamienny list pasterski pt. „Nie zabijaj”[16], który uznaje się za swoiste wołanie o rachunek sumienia możnych tego świata, gdzie autor zdecydowanie przeciwstawił się wszelkim formom zniewolenia, poniżania oraz zagłady fizycznej dokonywanej na różnych narodach.

---

[14] Zob. J. Nagórski, *Metropolita Szeptycki w latach 1939-1941*, „Orzeł Biały” 1945 nr 6, s. 8.

[15] Por. R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w polityce III Rzeszy (1933-1945)*, Warszawa 1972.

[16] Письма-послання Митрополита Андрея Шептицького, *ЧСВВ з часів німецької окупації*, Yorkton 1969, s. 222-231.

Metropolita wystąpił także w obronie narodu żydowskiego w sposób okrutny prześladowanego i niszczonego przez reżim hitlerowski[17], sprzeciwiał się licznym barbarzyństwom hitlerowskim na Wschodzie, protestował przeciwko wciąganiu ukraińskiej policji pomocniczej do akcji eksterminacji Żydów oraz oskarżał działania ekstremistów ukraińskich wobec ludności polskiej na Wołyniu. Jeśli chodzi o tę ostatnią kwestię, to metropolita z dużym zatroskaniem reagował zawsze na napięcia polsko-ukraińskie, starając się inspirować wzajemny dialog (1942-1944) i budowanie atmosfery obustronnego szacunku i uznania. Nie przymykał oczu na podstęp i przemoc, co było także wyrazem jego braku akceptacji dla polityki polskiej na byłych Kresach Wschodnich, uważając je za wynaturzenie i pogwałcenie przywilejów etycznych i moralnych w życiu chrześcijan. Wszystko to wyjaśniał w swoich odezwach do narodu ukraińskiego, wzywając go zarazem do zachowania autonomii i godności chrześcijańskiej. Szeptyckiemu ogromnie zależało na tym, aby znaleźć język porozumienia we własnym społeczeństwie, podzielonym ideologicznie, aksjologicznie i wyznaniowo. Był to, jego zdaniem, jedyny sposób na złagodzenie ostrych sporów w sferze krótkowzrocznej polityki międzypartyjnej, ograniczenia tendencji odwetowej w stosunku do siebie i co najważniejsze – do społeczeństwa innej narodowości lub wyznania. Ponadto było to akceptowanie wspólnej polityki działania dla dobra wszystkich.

Dlatego mimo bardzo ciężkiego okresu II wojny światowej metropolita nie ustawał w wytężonej pracy na rzecz integracji społeczeństwa ukraińskiego, znoszenia wewnętrznych różnic i podziałów ideologicznych, budzenia w narodzie atmosfery zaufania do całego Kościoła wschodniego i najważniejsze – obrony należytej pozycji Kościoła greckokatolickiego. Były to bardzo istotne priorytety jego aktywności pasterskiej, które nie miały nic wspólnego ze sposobem percepcji mechanizmów ówczesnej polityki oraz nie stanowiły ich pochodnej. Niewątpliwie nie da się zaprzeczyć, że Szeptycki, tak samo jak i hierarchowie innych Kościołów w Galicji tamtego okresu, był poddawany ostrej konfrontacji politycznej, ale też nie ma dziś żadnych podstaw, by twierdzić, że on bądź inni działacze kościelni pełnili swe funkcje w zależności i podporządkowaniu czynnikom politycznym. Natomiast są powody, aby uważać, że jednoznaczne, twarde i bezkompromisowe stanowisko metropolity w zakresie respektowania praw wschodniego Kościoła katolickiego, pozwoliło temu wytrwać i zachować swe oblicze wyznaniowo-obrzędowe. Co więcej, pozwoliło przetrwać ciężką próbę powojenną aż do nowego odrodzenia przed ostatnimi dwudziestoma laty.

---

[17] Tetjana M. Sztankowa, *Dokumenty archiwum historycznego we Lwowie odnoszące się do kontaktów metropolity Szeptyckiego z Żydami*, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i Materiały*, red. Andrzej A. Zięba, Kraków 1994, s. 229-235.

3. ZASADA TOŻSAMOŚCI KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO

Metropolita Szeptycki od chwili wyniesienia go do godności biskupa Kościoła greckokatolickiego, a wkrótce potem przejęcia nad nim zwierzchnictwa, pracował z niezwykłym oddaniem i intensywnością dla jego prawdziwego rozwoju. Kiedy obejmował urząd hierarchy, sytuacja zarówno w diecezji stanisławowskiej i w całym Kościele, była daleka od idealnej, natomiast w niektórych obszarach życia organizacyjnego i duchowego znajdowała się w stanie nieomal katastrofalnym. Spowodowane to było różnymi okolicznościami, jak choćby konsekwencją trwałego ograniczenia wolności działania ze strony caratu, poddaniem wpływowi polityki zaborów, narzuceniem obcych elementów kulturowo-religijnych, dużym rozwarstwieniem społecznym, brakiem jednolitej metody działania duszpasterskiego i zaniedbaniem procesu reorganizacji niezbędnych struktur kościelnych. Szeptycki od początku był doskonale zorientowany w ogromie problemów oraz ogólnym stanie swego Kościoła. Jednakże ten przygnębiający obraz go nie przeraził i nie zniechęcił, ale w jakimś sensie jeszcze bardziej pobudził do wzmożonego wysiłku na rzecz jego odrodzenia[18]. Przeważały tu osobiste ambicje metropolity i wola zaangażowania w dzieło odbudowy Kościoła greckokatolickiego podjętego jeszcze w czasach jego przodków, potwierdzenia swego rzeczywistego związku i tożsamości z Kościołem, który z wewnętrznego przekonania wybrał oraz spełnienia swej misji historyczno-duchowej. Poza tym bardzo ważną rolę odegrały takie sprawy, jak ochrona Kościoła przed całkowitą destabilizacją organizacyjno-duchową, rozczłonkowaniem konfesyjnym i utratą wschodniej katolickiej tożsamości wspólnotowej. Stąd metropolita powziął trudne zadanie przywrócenia należnej formy działania swemu Kościołowi poprzez odnowienie ufności w jego prawdziwą tożsamość w społeczeństwie wierzących, wzmocnienie autonomii partykularnej i nadanie właściwego kształtu liturgiczno-kultycznego.

Chcąc dokonać przemiany postawy wierzących względem ich Kościoła trzeba było zacząć od zmiany nastawienia duchowieństwa oraz wcielenia nowych priorytetów edukacyjno-formacyjnych, które wpływały na formowanie ludzkich serc i umysłów. Należy pamiętać, że ukraińskie podziemie nacjonalistyczne ukształtowane po I wojnie światowej, mające liczne grono zwolenników wśród duchownych, było niezbyt skłonne do ustępstw mogących świadczyć o ich niejednoznacznej pozycji nacjonalistycznej. Zjawisko to posiadało charakter w miarę trwały i do pewnego stopnia ewolucyjny, gdyż było obecne także w okresie II wojny światowej, jednocześnie doprowadziło do poważnej rozbieżności stanowisk w strukturze hierarchicznej Kościoła. Poszczególni biskupi trzech diece-

---

[18] Zob. A. Sorokowski, *Z dziejów przemian mentalności greckokatolickiego duchowieństwa parafialnego w Galicji, 1900-1939*, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i Materiały*, red. A. Zięba, Kraków 1994, s. 69-74.

zji: lwowskiej, przemyskiej i stanisławowskiej, a wraz z nimi ich kler i wierni, prezentowali odmienne wizje w określonej kwestii. Na przykład w sposób zróżnicowany akceptowali udział duchowieństwa jako kapelanów w jednostkach współpracujących z organizacjami militarnymi. Szeptycki, jako zwierzchnik Kościoła, miał więc niełatwy problem do rozwiązania, a zarazem do niego należało kreowanie właściwych relacji w obszarze życia kościelnego i społecznego.

Dziś w związku z tym zdarza się, że niekiedy zarzuca mu się konformizm i niekonsekwencję w strategicznych decyzjach obrony interesów narodowych. Zauważa się ponadto, że mimo niekwestionowanego autorytetu jako głowy Kościoła nie był w stanie zjednoczyć całego społeczeństwa ani dokonać przełomu w jego większym zespoleniu pod względem narodowościowym. Są to oczywiście odrębne i niepozbawione jednostronności opinie oraz poglądy na temat działalności duszpasterskiej i społecznej metropolity, których nie należy lekceważyć ani odrzucać celem pełniejszego poznania jego sylwetki. Tutaj jednak na szczególną uwagę zasługują jego faktyczne dokonania w tworzeniu mocnych podstaw społecznego zaufania wiarygodności Kościoła greckokatolickiego. To, co najbardziej cechowało hierarchę w jego posłudze pasterskiej w Kościele, to integralne jednanie służby Kościołowi i narodowi. Nigdy nie rozdzielał tych dwóch rzeczy, lecz swoje natchnienie czerpał zawsze z głębokiej wiary w Boga i działania dla dobra społecznego. Dlatego już na początku swych rządów w jednym z swoich listów do inteligencji ukraińskiej pisał: *Skoro pytacie mnie, jakim szlakiem Was poprowadzę, odpowiadam zatem: szlak ten to droga prawa Bożego, miłości chrześcijańskiej, pracy dla Kościoła oraz chrześcijańskiej organizacji, przystosowanej do potrzeb naszego narodu i naszych czasów. Dbam przede wszystkim o dobro mojego narodu, w stosunku do którego poczuwam się do ważnych i świętych obowiązków*[19].

Mówił w ten sposób, aby nikt nie miał wątpliwości, jak zamierza pełnić swoją posługę w Kościele, powołany na najwyższy w nim urząd. Dzięki tej niezwykle prostej i przejrzystej dla wszystkich deklaracji Szeptycki szybko zyskuje uznanie i zaufanie w narodzie. Metropolita stara się budować relacje wzajemnej otwartości, życzliwości i odpowiedzialności w odezwach kierowanych do duchowieństwa, przypominając, aby na mocy danego mu prawa nie przestawało kierować sprawami społecznie najważniejszymi: wiarą i moralnością. *Jeśli tylko będziemy solidarni, jeśli wypełnimy nasze obowiązki, to jesteśmy przekonani, że w tych sprawach pójdzie za nami naród i inteligencja świecka, tym bardziej że przewodnikiem i pomocą naszą w tym dziele jest Chrystus, naszą bronią słowo Boże, naszym celem jest Sprawa Boża, a naszymi narzędziami samooddanie*

---

[19] List pasterski do inteligencji ukraińskiej napisany we Wiedniu w dzień wspomnienia św. Jana Chryzostoma (27.01.1901 roku), w: Твори Слуги Божого Митрополита Шептицького. Пастирські листи (2.08.1899 р. – 7.09.1901 р.), t. 1, Toronto 1965, s. 190-191.

i miłość[20]. Do wiernych z kolei zwraca się niejednokrotnie z następującymi słowami zawierzenia: *[…] zależy nam na wszystkim, co jest Waszym dobrem. Możecie zwracać się do nas z pełnym zaufaniem. W każdej sprawie znajdziecie u nas poradę i pomoc. Razem z nami trzymajcie się Chrystusa i Jego świętego znamienia – Krzyża Świętego. Gromada skupiona i mocno związana w jedno przez miłość pod kierownictwem kapłana jest, siłą niezwyciężoną*[21].

Większość z jego listów pasterskich, kierowanych do duchowieństwa i wiernych, posiada wymowę duchowo-moralną i socjalno-etyczną, ponieważ był przekonany, że jedynie odpowiedni stosunek społeczeństwa do wartości nadrzędnych, jakimi są życie duchowe i sprawiedliwość społeczna, mogą przyczynić się do rozwoju przyszłości Kościoła i narodu. Te ważne intuicje metropolity zaczęły trafiać na coraz szerszy i bardziej podatny grunt społeczny, niekoniecznie związany wyłącznie z grekokatolicyzmem. Niezwykle trafną okazała się także forma komunikacji oraz konkretnych wskazań zawartych w jego pismach i korespondencji. Były to najczęściej krótkie wykłady tematyczne, wyjaśnienia i pouczenia katechetyczno-pastoralne przedstawiane według metody kerygmatycznej, które z łatwością można było przyswoić i odnieść do własnej codzienności. One wywoływały duży oddźwięk i zarazem przychylność wśród społeczności wierzących, która po prostu potrzebowała tego rodzaju treści. Na gruncie tejże działalności metropolita Szeptycki zdobywał olbrzymie uznanie za to, czego w szczególności dokonywał w dziedzinie podnoszenia poziomu naukowo-edukacyjnej roli swego Kościoła.

Jego zaangażowanie twórcze, zarówno w sensie skali, jak i gatunku literackiego, nie posiada analogii w dziejach Kościoła greckokatolickiego. To, co wydaje się wzbudzać wyjątkowy entuzjazm i podziw, to jego rzeczowe promowanie idei związanej z unią. Niewątpliwie ta tematyka musiała stanowić dla niego istotny przedmiot refleksji, ale także niezbędną zasadę uwiarygodniania pozycji Kościoła. Jak twierdził: *Zjednoczenie z Kościołem powszechnym nie niesie za sobą żadnej potrzeby wyrzekania się jakiegokolwiek zwyczaju, tradycji czy obrządku prawosławnego. My, nazywani grekokatolikami, samych siebie uważamy za prawosławnych i sami siebie tak nazywamy w modlitwach liturgicznych. Mamy tę świadomość, tę pewność, że nie zatraciliśmy ani jednej cennej pamiątki z przeszłości i nie straciliśmy niczego ze świętej tradycji św. Włodzimierza Wielkiego. Tradycja ta, przez konstantynopolitańskich patriarchów Jana Wekka i Józefa, naszych metropolitów Izydora i Grzegorza, dotarła do nas czystszym i pełniejszym strumieniem*[22]. Stanowisko metropolity w sprawie unii kościelnej jest oparte na argumentach biblijno-egzegetycznych, historyczno-teologicznych i moral-

[20] Tamże, s. 22. List pasterski do duchowieństwa. Nasz program, 2 sierpnia 1899 r.

[21] Tamże, s. 172-173. List pasterski do wiernych „O Kościele", 14 stycznia 1901 r.

[22] *Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність*, t. 1, Церква і Церковна єдність, Lwów 1995, s. 413-414.

no-pastoralnych. W przeciwieństwie do siedemnastowiecznej unicko-prawosławnej formy polemicznej w Kościele kijowskim, jest nacechowane dużą wartością merytoryczną, obiektywizmem i racjonalnością, jak też powściągliwością, umiarkowaniem i subtelnością językową,.

Zdaniem hierarchy, przy próbie pojednania, nauczanie i praktyki Kościoła greckokatolickiego i prawosławnego stanowią istotne czynniki pozwalające ostatecznie dojść do zbliżenia pozycji. Namiętności najczęściej rozpalają się dopiero wtedy, gdy porusza się problemy lub bolączki historii[23]. Jednak *kto pragnie pracować dla rychłego porozumienia i zgody między Kościołami, ten nie powinien na pierwszy plan wysuwać wzajemnych zarzutów z dalekiej przeszłości*[24]. W Szeptyckiego ocenie unii brzeskiej z 1956 roku na uwagę zasługuje ponadto krytyczny stosunek do środków i metody jej realizacji w Kościele kijowskim. *Wiemy, że Unia XVII wieku zrobiła wielki błąd, ponieważ nie objęła całego Kościoła wschodniego. Nie zamykamy oczu i na to, że Unia ta, aczkolwiek tak święta i wielka na początku, zeszła później z właściwej drogi, zaczęła służyć polskiej polityce i utraciła przez to swoją moc i ideę. Unia tak odrzucona przez Polaków, nie tolerowana przez Rosjan, stała się hańbą dla świata i upadła w swej bezsilności*[25]. Rodzaj dyskursu w sprawie unii i wielu innych dziedzinach życia religijnego i publicznego narodu ukraińskiego, który proponował Szeptycki, zdobył szeroką akceptację społeczną. Najistotniejsze uzyskał niemal powszechne uznanie wśród społeczności greckokatolickiej, która widziała w metropolicie autentycznego przywódcę swego Kościoła. Tego, który bez względu na okoliczności jest w stanie zawsze bronić jego interesów i dobrego imienia w krytycznych momentach historycznych.

On, jako jeden z nielicznych, przyczynił się do znacznego rozpowszechnienia wartości unijnych w tej części Europy oraz doprowadził do należnego upodmiotowienia grekokatolicyzmu w świadomości prawosławnej i łacińskiej w okresie międzywojennym. Poza tym wpłynął wybitnie na umocnienie jego tożsamości poprzez skrupulatną realizację ideałów chrześcijańskich w powiązaniu z myślą społeczno-narodową. Dzięki osobistemu mecenatowi nad oświatą średnią i studiami wyższymi oraz różnymi towarzystwami kulturowo-oświatowo-naukowymi i zaangażowaniu w rozwój sztuki i kultury masowej, powstało Muzeum Ukraińskie, odbudowano i odrestaurowano budynki sakralne, rozbudowano pomieszczenia archiwalne i pomnożono zabytki sztuki. Metropolita także z własnych środków wspierał dzieło artystów plastyków, zespoły chórów kościelnych i świeckich, redakcje pism kulturalnych, sztukę ludową i wiele innych inicjatyw. Wszystkie te działania nie mogły być niedocenione przez ukraińską spo-

---

[23] Zob. tamże, s. 419-428.
[24] Tamże, s. 422.
[25] Metropolita A. Szeptycki, *Pisma wybrane*, s. 126-127.

łeczność greckokatolicką, a jednocześnie nie mogły nie przysporzyć mu ogromnego autorytetu pośród szerokich mas ludności ukraińskiej. On zaś, jak mawiał, czynił to dla choćby częściowego wyrównywania sprawiedliwości historycznej swojego narodu, który w dziejach był ciężko doświadczany rozmaitymi wojnami, podziałami i utratą suwerenności oraz w celu podniesienia do właściwej roli duchowej i jurysdykcyjnej swojego Kościoła.

Metropolita Szeptycki bardzo trzeźwo i realnie oceniał fakt autonomii swojego Kościoła oraz odczuwał dużą potrzebę zmian. Dlatego osobiście angażował wszystkie możliwe siły i środki, aby nadać mu prawdziwą suwerenność partykularną. W jego wyobrażeniu niezbędną rzeczą była tu zmiana utartych stereotypów oraz mentalności łacinników i prawosławnych o marginesowej roli wschodniego katolicyzmu w dziejach Kościoła powszechnego. Według Szeptyckiego, skoro *katolicy obrządku wschodniego są traktowani w danym kraju przez łacinników jako katolicy gorszego rodzaju; jeżeli katolicy obrządku łacińskiego uważają się zawsze za jedynych, prawdziwych i pełnych reprezentantów katolicyzmu, jeżeli przyznają sobie pierwszeństwo i głoszą całemu światu, że obrządek rzymskokatolicki, jest najlepszy, bo jest to obrządek Kościoła w Rzymie; jeżeli pracują tak wiele nad rozpowszechnianiem obrządku łacińskiego, może nawet więcej niż nad rozpowszechnianiem wiary katolickiej – to w oczach prawosławnych istnienie wspólnot katolickich obrządku wschodniego udowadnia tylko prawdziwość ich zdania*[26]. Czyli, że są one po prostu sztucznymi tworami. Z kolei fakt, że *od wieków wszyscy katolicy, jakich widywali bracia odłączeni, byli obrządku rzymskokatolickiego, sprawił, że utożsamili w swych duszach Kościół katolicki z obrządkiem rzymskokatolickim, tak że do dzisiaj ludzie ci nie są w stanie zrozumieć powszechności Kościoła. Kościół wschodni Rusinów w zachodnich prowincjach Imperium był w czasie swojego istnienia tak niszczony przez władzę i miał charakter tak niejednorodny, że fakt jego istnienia nie robił wrażenia. W Kościele tym widziano katolicyzm częściowy, rzec można katolicyzm wyczekiwania. Dla rosyjskich braci odłączonych Kościół katolicki jest zawsze Kościołem rzymskokatolickim*[27].

Dla metropolity to przykre doświadczenie po stronie grekokatolików co do ich, niejako przypadkowej roli jako wschodnich katolików, nie może przerodzić się w jakieś ponure zjawisko trwałej i bezsensownej konfrontacji chrześcijan należących do jednego Kościoła Chrystusowego. Na tę sytuację należy spojrzeć również z innej perspektywy, albowiem istnienie wspólnoty katolickiej obrządku

---

[26] Tekst wykładu pt. *Rola ludzi Zachodu w dziele zjednoczenia Kościołów* wygłoszonego przez metropolitę w Rzymie 18 lutego 1923 roku. Opublikowany w „Studion", t. 3 (1926) nr 6, s. 156-169; t. 4 (1927) nr 1, s. 3-18 i t. 4 (1927) nr 2, s. 49-60. Tutaj cyt. za Metropolita A. Szeptycki, *Pisma wybrane*, s. 141.

[27] Tamże, s. 140.

wschodniego *jest dla wielu argumentem, który może być im pomocny w zrozumieniu powszechności Kościoła, lecz by tak się stało, pozycja tych wspólnot w Kościele katolickim, w szczególności w krajach rosyjskich, musi być całkowicie zrównana*[28]. Jako niezwykle pozytywny sygnał pod tym względem hierarcha odbierał stanowisko papieża Leona XIII (1878-1903), zabraniające wszystkim misjonarzom obrządku rzymskokatolickiego namawiać lub pomagać chrześcijanom Wschodu przechodzić na obrządek łaciński[29]. A następnie Benedykta XV (1914-1921), który wyrażał się bardzo ciepło i z dużą przychylnością o prawowitości i bogactwie obrządków wschodnich[30]. Niemniej, aby Kościół katolicki obrządku wschodniego mógł w sposób należyty skorzystać z przychylności papieży muszą pojawić się także odpowiednie warunki sankcjonujące jego swobodę działania.

Tymczasem, jak zauważał Szeptycki, dopóki istnienie tej części Kościoła katolickiego pozostaje prawie całkowicie nieznane dla większości braci odłączonych i przynależnych do Kościoła łacińskiego, dopóki wspólnota katolików wschodnich nie ma Kościołów, parafii ani środków do życia, dopóki na swoich ogromnych obszarach jest reprezentowana tylko przez kilku duchownych, dopóki wszyscy oficjalni przedstawiciele Kościoła katolickiego w tym kraju są obrządku łacińskiego – dopóty wolność ta może być w zasadzie deklarowana, lecz nie będzie istniała w praktyce[31]. Dlatego wschodnim katolikom nie pozostawało nic innego, jak tylko uczciwe i rzetelne propagowanie swojego obrządku i autonomii eklezjalnej i głoszenie swej autentyczności i równości z innymi, szczególnie tam, gdzie ludzie odmiennego obrządku lub wyznania o tym nie wiedzą bądź to ignorują. W ten sposób można pomóc im poznać mentalność tych, którzy najmniej oddalili się od swoich narodów, stając katolikami oraz zachowali zalety i również, można powiedzieć, wady i sposób myślenia swego narodu[32]. Dzięki wydarzeniu unijnemu, zdaniem metropolity, wschodnia wspólnota katolicka wniosła niebywałe ożywienie oraz otworzyła nową przestrzeń wzajemnego przenikania w rodzinie chrześcijańskiej. Przez fakt zachowania języka, kultury, tradycji i odrębności obrządku, Kościół ten pokreślił swoją stałą tożsamość, ale zarazem wyznaczył nową jakość realizacji własnej autonomii.

Czynnik obrządku, który na Wschodzie stanowi rodzaj związku najważniejszych elementów identyczności wspólnotowej, miał tu decydujące znaczenie i był czynnikiem wyróżniającym ukraińską społeczność wierzących pośród sąsiadujących wspólnot chrześcijańskich. Rzeczywistość tę zauważano jednakowo skwa-

---

[28] Tamże, s. 141.
[29] List Apostolski *Orientalium dignitatis*, 30 listopada 1984 r.
[30] Zob. List Apostolski, *Allatae sunt*, 1919 r.
[31] Zob. *Rola ludzi Zachodu w dziele zjednoczenia Kościołów*, s. 156.
[32] Zob. tamże, s. 174.

Trzech metropolitów:
ARCYBISKUP ADAM SAPIEHA, RZYMSKOKATOLICKI METROPOLITA KRAKOWSKI,
ARCYBISKUP ANDRZEJ SZEPTYCKI, GRECKOKATOLICKI METROPOLITA HALICKI,
ARCYBISKUP JÓZEF TEODOROWICZ, ORMIAŃSKI METROPOLITA LWOWSKI
Lwów, ok. 1935 roku

pliwie w środowiskach chłopskich, jak i wśród przedstawicieli świata inteligencji, co stanowiło dodatkowy atut w działalności Kościoła greckokatolickiego. Stąd nie bez powodu głoszono teorię, której sprzymierzeńcem był również Szeptycki, że wschodnim katolikom i Zachodniej Ukrainie należy przypisać rolę łącznika ze światem i kulturą Zachodu. Oni posiadają niezrównany potencjał do tego, aby pokonywać granice wyznaniowej ciasnoty i uprzedzeń oraz likwidować objawy ludzkiej nietolerancji i ksenofobii. Wystarczy tylko się przyjrzeć, w jaki sposób ten Kościół jest otwarty na wartości duchowo-kulturowe, charakterystyczne dla świata wschodniego i zachodniego. Metropolita jednak kładł główny akcent na znaczenie unii dla swego narodu, choć nigdy nie zaprzestał wysiłku na rzecz jej rozszerzenia na Wschód, gdyż przyczyniła się ona do utworzenia nowych zasad relacji wewnątrz chrześcijaństwa wschodniego oraz między Kościołem wschodnim i zachodnim. Na tej osnowie wyjaśniał i rozwijał prawa autonomii swego Kościoła, odwołując się zawsze do jego pełnego dziedzictwa. Uważał, że w oparciu o ówczesną dążność chrześcijan Zachodu do głębszego poznania i nawiązania współpracy z chrześcijaństwem Wschodu, jego samoistność nie może być kwestionowana ani podważana. Istotne jest poza tym to, że Kościołowi temu, bez względu na dawną i obecną recepcję zewnętrzną, przypadła historyczna rola pośrednika. Sam Szeptycki dowiódł, że jego Kościół posiada zdolność pełnienia tak niezwykłej funkcji, wznosząc go skutecznie na wysoki poziom autonomii w Galicji[33].

Jednym z najważniejszych powodów narażania na poważny uszczerbek wiarygodności obrządku wschodniego w Kościele greckokatolickim była historyczna uległość procesowi latynizacji. Całkowicie zdawał sobie sprawę oraz bardzo ubolewał nad tym metropolita Szeptycki, gdyż rozumiał konsekwencje z tym związane. W jego pojęciu, zjawisko dawnego odchodzenia od form i zasad obrządku wschodniego przez wschodnich katolików należy interpretować nie inaczej niż jako ogromny afront wobec inicjatorów idei unijnej i olbrzymich rzesz jej zwolenników. To również niezwykle ryzykowna metoda kształtowania swego autentyzmu eklezjalno-rytualnego w odniesieniu do prawosławia i rzymokatolicyzmu. Dlatego, gdy objął przewodnictwo nad swoim Kościołem postanowił jednoznacznie położyć kres wszelkim eksperymentom i obcym naleciałościom obrządkowo-rytualnym. Natychmiast podjął niezbędne kroki w kierunku reformy i odnowy obrządku poprzez powrót do dawnych praktyk i zwyczajów liturgiczno-obrzędowych, ponieważ Kościół ten, jak słusznie zauważali należący wschod-

[33] Zob. J. Moskałyk, *Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864-1938). Hierarcha ormiański*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 23, 2009, s. 223-246.

ni liturgiści[34], przez długie lata, a nawet stulecia karmił się obcą i niezgodną z duchem wschodniej tradycji spuścizną kultyczno-duchową.

Z powodu przeniknięcia do obrządku wschodniego w Kościele greckokatolickim w przeszłości elementów nietypowych, wytworzyła się specyficzna sytuacja ich akomodacji. Mianowicie duża cześć została przyjęta na stałe, niektóre zaś zwyczaje, bardziej drugorzędne, z czasem zatarły się. Ogólnie panował „hybryd obrządkowy" polegający na asymilacji niezliczonej ilości rytów, gestów, znaków itd. z Kościoła łacińskiego, znacznie rzadziej z prawosławnego, do których społeczność wierzących się przyzwyczajała i je praktykowała[35]. Szeptycki do istniejącego stanu w zakresie obrządku podchodził z należytym respektem, ale też nie zamierzał na dłuższą metę tolerować ewidentnych zaniedbań. Wielokrotnie podkreślał, że *latynizacja jest sprzeczna ze sprawiedliwością i duchem miłości bliźniego. By zdobyć duszę narodu trzeba go kochać, należy rozumieć wszystkie jego potrzeby, doceniać jego zalety, szanować i kochać jego kulturę i tradycję, chcąc zmienić lub obalić tylko to, co jest złe, i wymagać tylko tego, czego Kościół wymaga, strzec się, by nie wymagać od dusz więcej, niż wymaga Jezus Chrystus*[36].

Metropolita miał świadomość, jak wielkim nadużyciem było dawne zacieranie, upraszczanie i niwelowanie przymiotów wschodniego obrządku w jego Kościele. Ono praktycznie doprowadziło do zachwiania jego autentyzmu w oczach prawosławnych i łacinników. Jakkolwiek w tym wypadku hierarcha był bardzo daleki od jednostronnej oceny osób czy samego zjawiska rozprzężenia obrzędowego, to wskazywał raczej na splot wielu okoliczności. Wśród nich wymieniał prześladowania, których Kościół ruski doświadczył ze strony katolików łacińskich oraz odłączonych braci prawosławnych, na intensywne propagowanie obrządku łacińskiego, w wyniku czego Kościół ruski tracił szlachtę, mieszczaństwo oddaliło się od własnego narodu, gdy stało się katolikami. Wszystkie najwyższe i najbogatsze grupy społeczne, zachowały pozycję niższości narzucaną temu Kościołowi przez rząd i episkopat dawnego Królestwa Polskiego – co doprowadziło do tego, że Kościół ten stał się ofiarą idei wolności i braterstwa obrządków oraz źle rozumianego pojęcia jedności Kościołów[37]. Mówił o tym, jak pod ko-

---

[34] A wśród nich takie nazwiska, jak: H. Jachymowycz, I. Dolnyćkyj, T. Melnyk, J. Kobylańskyj i inni.

[35] Por. Климентій Шептицький, *Митрополит Андрей і обновлення східної чернечої традиції*, „Богословія" 4, 1924, s. 156-163; S. Stępień, *Organizacja i Struktura terytorialna greckokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1918-1939*, w: *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, Przemyśl 1998, s. 1915-196; tenże, *Nowa Unia Kościelna. Obrządek bizantyńsko-słowiański*, w: *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 141-193.

[36] Tamże, s. 154.

[37] Zob. tamże, s. 154. Szeptycki zarazem miał świadomość, że od zakazu papieża do jego praktycznego egzekwowania pozostaje daleka droga, bo trzeba jeszcze podjąć poważny wysiłek wy-

niec XVIII i w XIX wieku wobec wschodnich katolików używano bata i knuta, aby oderwać ich od jedności z Kościołem powszechnym, posługując się przy tym pomówieniami o niewierność wobec własnej przeszłości oraz szkodliwe i wrogie działanie wobec autentycznych potrzeb narodu[38]. W niezliczonych broszurach i artykułach, w różnych czasopismach i gazetach, wschodni katolicy byli zawsze przedstawiani jako zdrajcy swego Kościoła i narodu, bo stracili obrządek i świadomość narodową. Tymczasem w armii carskiej byli ludzie, którzy szczerze wyznawali, że *w liturgiach nie używamy języka polskiego i że zachowujemy przepisy liturgiczne dokładniej niż sam Kościół synodalny*[39].

Szeptycki bynajmniej nie próbował tu spłycać problemów obrzędowych w swoim Kościele ani tym bardziej przerzucać odpowiedzialności za powstałą sytuację na uwarunkowania zewnętrzne. Uważał, że to, co odnosiło się do sfery ściśle związanej z obrzędowością, stanowiło w dużej mierze wewnętrzne przyzwolenie na jego zniekształcanie. Przyczyną bezpośrednią był tutaj brak należytego przygotowania kleru w przedmiocie wschodniej liturgiki, teologii i duchowości oraz zadziwiające poczucie mniejszej wartości w stosunku do katolików obrządku łacińskiego. Jako skrajny przykład takiej postawy metropolita wymieniał usuwanie ze świątyń tradycyjnych wschodnich ikon – wrzucanie ich na strychy albo nawet palenie – a w zamian umieszczanie niekiedy bezwartościowych malowideł, które zarówno stylem, jak i wyrazem nie odpowiadały wschodniej tradycji, ale to nimi przyozdabiano prezbiteria greckokatolickich cerkwi[40]. Z kolei jak najgłębsze upodobnienie do formy łacińskiej w ubiorze liturgicznym, postawie, modlitwach, sposobie sprawowania nabożeństw było traktowane jako najbardziej pewne i najbardziej autentyczne wyrażenie katolickiego ducha[41]. Według Szeptyckiego był to duży błąd, jeśli chodzi o służbę Kościołowi na Wschodzie, który wymaga naprawy i bezwzględnego powrotu do swego obrządku, tradycji i zwyczajów[42]. Tym bardziej, mówił, należy wykorzystać zaistniałe sprzyjające warunki do tego, aby całkowicie zerwać z systemem dziwnych no-

---

edukowania społeczeństwa i misjonarzy w różnorodności obrządków oraz nauczenia ich szacunku dla odmienności, lecz najważniejsze – podjęto krok we właściwym kierunku.

[38] Zob. Z dekretów Soboru archidiecezji z 1942 roku. Do duchowieństwa – *Ideał naszego życia narodowego lub jak budować dom ojczysty*, w: Митрополит Андрей Шептицький, *Життя і Діяльність*, t. 1, Церква і Церковна єдність, Lwów 1995, s. 371-382, oraz t. 2, *Церква і Суспільне Питання*, Lwów 1998, s. 519-533.

[39] Tamże, s. 375.

[40] Слово Митрополита Кир Андрея з нагоди свята 300-літніх роковин посвячення Церкви Успення Пресв. Богородиці у Львові – „Вірність традиції", „Нива" 26, 1931, s. 84-85; Zob. Твори Слуги Божого Митрополита Шептицького. Пастирські листи (2.08.1899 р. – 7.09.1901 р.), t. 1, s. B-148.

[41] Tamże, s. B-148.

[42] List pasterski „Про Обряди" (19.05.1941), Львівськи Архиєпархіяльні Вісті, 1942 cz. 6, s. 127.

wości w obrządku katolickiego Kościoła wschodniego. Prawdziwą zachętą wydaje się być także wyraźna zmiana myślenia i postawy na Zachodzie, odkąd zaczęto studiować bizantyjski Wschód oraz jego teologię i obrzędowość liturgiczną[43].

Przejęty do głębi ideą odnowy i oczyszczenia wschodniego obrządku, metropolita przeprowadza dość istotne zmiany i nadaje nowy kształt liturgiczno-kultycznej i sakralnej strukturze swego Kościoła. Dokonuje tego m.in. poprzez ułożenie typikonu – reguły (1910 r.) i odrodzenie wschodniego zakonu studytów, jak też zorganizowanie nowych męskich i żeńskich wspólnot mniszych[44]. Celem powyższego działania było stworzenie lepszej opieki duszpasterskiej nad wiernymi oraz wyuczenie w nich trwałego poczucia więzi z obrządkiem wschodnim, angażowanie do pracy wśród społeczności emigracyjnej tradycji wschodniej, ożywienie życia monastycznego o charakterze typowo orientalnym i rozwój myśli teologicznej sięgającej głębiej do dawnych wzorców doktrynalno-metodologicznych. Cała inicjatywa Szeptyckiego spotkała się z niezwykle pozytywnym rezonansem w jego Kościele oraz daleko poza nim. Przyniosła także niepodważalne korzyści, zwłaszcza w okresie międzywojennym, wzmocnienie oddziaływania Kościoła greckokatolickiego na sferę życia obrzędowego i duchowego wiernych.

*

Zaprezentowano tutaj jedynie pewne aspekty pasterko-twórczej działalności metropolity Szeptyckiego. Rzecz jasna nie obejmują i nie wyczerpują one pełnego zakresu jego aktywności i faktycznych dokonań w czasie pełnienia posługi w Kościele greckokatolickim. Nie chodziło tutaj o wyszczególnienie wszystkich jego osiągnięć ani o wskazanie na ogólny rezultat spełnionego dzieła. Rzeczywistym motywem przybliżenia sylwetki tego wybitnego hierarchy kościelnego była próba ukazania go na tle epoki i konkretnych uwarunkowań historyczno-religijnych. Zwrócenie uwagi na jego postawę jako osoby i zwierzchnika Kościoła w kontekście istotnych wyzwań dziejowych i jego wpływ na kształtowanie organizacyjno-duchowych spraw swego Kościoła; na inicjację ruchu odnowy wschodniego obrządku w Kościele katolickim wschodnim; jego otwartość na współpracę i zacieśnianie wzajemnych relacji wewnątrz wspólnot chrześcijańskich. W końcu celem opracowania było położenie swoistego akcentu na autentyzm osoby metropolity, ocenianej nie zawsze rzetelnie, obiektywnie i uczciwie.

---

[43] Tamże, s. 126.

[44] Zob. Климентій Шептицький, *Митрополит Андрей і обновлення східної чернечої традиції*, s. 163.

SUMMARY

The study presents selected aspects of the pastoral and writing output of Metropolitan Andrey Sheptytsky. Obviously, they do not encompass or exhaust the complete range of his activity and genuine achievements during his ministry in the Greek Catholic Church. But it was not the purpose of this study to list all the accomplishments or to emphasize the general effect of the works of this outstanding hierarch of the Church. The overriding reason for bringing out Sheptytsky's profile was the attempt to show him against the background of his epoch and its specific historical-religious circumstances, in order to draw attention to his stance as a person and Church hierarch in the context of essential historical challenges. The following issues are tackled: Sheptytsky's impact on the shaping of organizational and spiritual matters of his Church, his initiation of the movement of renewal of the Eastern rite in the Eastern Catholic Church, his openness to cooperation and strengthening relations within the Christian communities. Last but not least, the author wished to accentuate the personal authenticity of the Metropolitan, who has not always been assessed in a reliable and objective way.

Key words

Metropolitan Andrey Sheptytsky, Greek Catholic Church, Eastern Catholic rite, unity, identity

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

BARTOSZ NOWAKOWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Zagadnienie korelacji funkcjonalnej *impotentia coeundi* z kan. 1084 § 1 KPK a *incapacitas assumendi* z kan. 1095 n. 3 KPK, na przykładzie wyroku Trybunału I Instancji c. Nowakowski z 4 czerwca 2009 roku

The Issue of a Functional Correlation between *impotentia coeundi* in can. 1084 § 1 CCL and *incapacitas assumendi* in can. 1095 No. 3 CCL, on the Example of the Ruling of the Court of First Instance coram Nowakowski, of 4 June 2009

I

Dwie niezależne przyczyny nieważności małżeństwa: niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego (kan. 1084 § 1 KPK) oraz niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095 n. 3 KPK). Dwa niezależne rozdziały materialnego prawa małżeńskiego: przeszkoda małżeńska (Rozdział III) oraz brak zgody małżeńskiej (Rozdział IV). Dwa niezależne skutki działania: uniezdolnienie podmiotu (przeszkoda) oraz brak konsensu (kan. 1095 n. 3 KPK). Pozornie można by sądzić, że nic więcej, poza przyczyną nieważności małżeństwa oraz pochodzeniem z prawa naturalnego tych dwóch kanonów nie łączy. A jednak. Jak zauważa wybitny specjalista zajmujący się tą wąską dziedziną kanonistyki, ks. prof. Henryk Stawniak, powołując się między innymi na stanowisko Urbano Navarrete czy Grzegorza Erlebacha, *impotentia coeundi* nie jest wyłącznie przeszkodą (*lex inhabilitans*), lecz także *incapacitas* w ścisłym sensie. Teoretycznie nie można zaprzeczyć, że impotencja byłaby w takiej wersji jedną z form specyficznych niezdolności do podjęcia przedmiotu zgody, a więc byłaby to forma niezdolności naturalnej (*incapacitas*) z uwagi na racje prawne. Jednak o takim a nie innym zamieszczeniu przeszkody impotencji, zdaniem tych wybitnych kanonistów, przeważyły względy praktyczne i tradycja kanoniczna[1]. Tym niemniej, pomimo systematyki kodeksowej, na

[1] Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa,* Warszawa 2000, s. 236-237; U. Navarrete, *Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonialis*,

wokandy trybunałów kościelnych trafiają sprawy, które wymagają głębszej analizy przypadku pod kątem korelacji owych dwóch przyczyn nieważności.

W powyższe rozważania wpisuje się sentencja *coram* Nowakowski z dnia 4 czerwca 2009 r., czyli praktyczna aplikacja stanu prawnego i osiągnięć jurysprudencji do konkretnego przypadku, który trafił do rozpatrzenia na poziomie Trybunału I Instancji, a następnie został zatwierdzony dekretem Trybunału Apelacyjnego.

II

Konstruując sentencję wyrokową Ponens przedstawia stan faktyczny, historię zapoznania się stron, główną przyczynę rozpadu małżeństwa oraz przebieg etapów procesu. W części *facti adumbratio* wyroku, odnotowuje, że powódka A.B. poznała pozwanego C.D. pod koniec czteroletniego liceum ogólnokształcącego, oboje byli wyznania rzymskokatolickiego. Strony zaręczyły się 25 grudnia 1993 r., a sakramentalny związek małżeński zawarli 20 sierpnia 1994 r. w parafii pw. św. E. w P.

Wspólnota rozpadła się w 1999 r. z powodu całkowitego braku współżycia, braku potomstwa i bliskości emocjonalno-fizycznej. W związku z takim stanem rzeczy, powódka pismem z dnia 6 lutego 2007 r. wniosła skargę powodową do Sądu Metropolitalnego w P. przeciwko ważności tego małżeństwa z tytułu: *impotencji po stronie pozwanego, z uwzględnieniem niedopełnienia małżeństwa*[2].

Turnus sędziowski, po stwierdzeniu swej kompetencji i po zapoznaniu się ze stanowiskiem pozwanego co do przedmiotowej sprawy, dekretem z dnia 2 kwietnia 2007 r. zawiązał spór, stawiając pytanie czy małżeństwo stron jest nieważne z tytułu: *impotencji po stronie pozwanego, z uwzględnieniem niedopełnienia małżeństwa*?

Sąd przesłuchał stronę powodową i pozwaną oraz czterech świadków. Powołano i zasięgnięto opinii biegłego sądowego (psychiatry). Obrońca węzła małżeńskiego, po zapoznaniu się z materiałem dowodowym, pismem z dnia 13 lutego 2008 r. przedstawił uwagi przedwyrokowe, a ostateczną decyzję pozostawił Trybunałowi Sędziowskiemu powołanemu do wydania wyroku. Dnia 23 sierpnia 2008 r. zezwolono dekretem na publikację akt procesowych.

„Periodica de re morali, canonica, liturgica" 61 (1972), s. 73-80; U. Navarrete, *Capita nullitatis matrimonii in Codice I. C. 1983. Gressus historicus versus perfectionem ordinem systematicum* w: *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Weseman zum 75. Geburstag von seinen Freundem und Schülerrn*, Essen 1990, s. 265; G. Erlebach, *Tożsamość seksualna nupturientów a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurysprudencji rotalnej (1983-1994). Zarys systematyczny*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B.W. Zubert, Opole 1998, s. 105-160.

[2] KPK, kan. 1084 § 1; kan. 1142.

Metropolitalny Sąd Duchowny w P. jako trybunał I Instancji po zapoznaniu się z całością procesu i materiału dowodowego dnia 4 czerwca 2009 r. wydał następujący wyrok.

III

Część *in iure* wyroku Ponens rozpoczyna od przypomnienia prawno-teologicznych podstaw małżeństwa. Przywołuje kanony wstępne Księgi IV, Tytułu VII *Małżeństwo,* nauczanie Soboru Watykańskiego II, *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz dokumenty papieskie. Zauważa między innymi, iż według nauki Kościoła małżeństwo to *przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa*[3]. Zatem małżeństwo między ochrzczonymi jest nie tylko rzeczywistością ziemską, lecz nadprzyrodzoną i *zostało przez Chrystusa podniesione do godności sakramentu*[4]. Małżeństwo powstaje przez wyrażoną zgodnie z prawem zgodę stron prawnie do tego zdolnych, której to zgody *nie może uzupełnić żadna władza ludzka*[5], a która jest *aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa*[6]. Ponadto strony, które wyrażają wobec siebie konsens małżeński, muszą być wolne od jakiejkolwiek przeszkody, która czyni nieważnym akt prawny, jakim jest małżeństwo. Jedną z takich przeszkód jest *impotentia coeundi,* co do której najwyższy prawodawca stwierdza: *Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury*[7].

Istotą takiego stanu rzeczy – kontynuuje dalej autor wyroku – jest doktryna katolicka uznająca, iż małżeństwo, według norm prawa naturalnego, jest ukierunkowane na dobro małżonków i prokreację: ta opinia została potwierdzona zarówno przez ustawodawstwo kanoniczne, jak również przez najbardziej autorytatywne wypowiedzi Magisterium Kościoła ostatnich dziesięcioleci[8]. Ponieważ małżeństwo jest z natury rzeczy nastawione ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, nic dziwnego, że mówiąc o zdolności do zawarcia małżeństwa należy mieć na uwadze m.in. zdolność do podejmowania aktów skierowanych na przedłużenie życia ludzkiego[9]. Dlatego też – podkreśla sędzia Ponens – w normie kan. 1084

---

[3] Por. KPK, kan. 1055 § 1.

[4] Por. tamże.

[5] Por. KPK, kan. 1057 § 1.

[6] Por. KPK, kan. 1057 § 2.

[7] Por. KPK, kan. 1084 § 1.

[8] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska *Gaudium et spes;* Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska, *Familiaris consortio.*

[9] Por. KPK, kan. 1055 § 1; *Gaudium et spes*, nr 48.

§ 1 KPK mamy do czynienia z prawem, które ogranicza naturalne prawo człowieka do zawarcia małżeństwa i w związku z tym kan. 1084 § 1 KPK zgodnie z dyspozycją kan. 18 KPK winien być interpretowany ściśle. Akt małżeński rozumie się zatem w znaczeniu tradycyjno-kanonicznym, jako zdolność do współżycia małżeńskiego o tyle, o ile zależy od decyzji ludzkiej, nie wnikając już w naturalne, organiczne działanie narządów wewnętrznych człowieka[10].

Ponens przedmiotowej sentencji, powołując się na wybitnych kanonistów, podkreśla, że powyżej cytowany kanon wymienia trzy cechy owej niemocy, którą musi się charakteryzować niezdolność dokonania stosunku: uprzednia – rozważa się ją w przeciwstawieniu do następczej, która nie może wpłynąć na ważność związku małżeńskiego. Przez uprzednią należy rozumieć taką, która istniała przed aktem zawarcia małżeństwa i ta tylko może spowodować jego nieważność. Trwała – określenie to przeciwstawia się niemocy czasowej tzn. takiej, która może być wyleczona przy pomocy zwyczajnych środków medycznych. Trwała natomiast jest niezdolność tego rodzaju, że nie ma możliwości usunięcia jej powszechnie dostępnymi środkami. Jeżeli zatem należałoby używać środków nadzwyczajnych lub ryzykownych uważa się ją za trwałą. Względna – określenie to występuje w przeciwstawieniu do przeszkody bezwzględnej czyli absolutnej. Wprawdzie jedna i druga powoduje nieważność małżeństwa; względna przeszkoda jednak istnieje tylko do pewnych osób płci odmiennej, z którymi dana osoba nie może dokonać aktu małżeńskiego, choć jest to możliwe z innymi. Z absolutną natomiast mamy do czynienia wówczas, gdy tę niemożność stwierdza się w stosunku do wszystkich osób płci odmiennej[11].

Obojętną jest rzeczą, czy wyżej omawiana niemoc wynika z konstrukcji organicznej danej osoby, czyli budowy ciała, czy też ze względów konstrukcji psychicznej, np. funkcjonalnych, nerwicowych itd. Nie ma też wpływu na istnienie przeszkody fakt, czy osoba posiadała te wady lub braki od urodzenia, czy też nabycie lub rozwój ich nastąpił w późniejszym okresie przedmałżeńskim[12].

Gdy chodzi o samą kwestię dowodzenia, autor sentencji, powołując się na wypowiedź Piusa XII oraz na wybitnego polskiego kanonistę Remigiusza Sobańskiego stwierdza, iż sąd, aby mógł orzec nieważność zawartego małżeństwa, musi osiągnąć pewność moralną o istnieniu określonych prawem podstaw nieważności. Pewność tę uzyskuje na podstawie faktów i dowodów[13]. Pewność moralna,

---

[10] Por. E. Vitali, S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, Milano 2003, s. 36-37.

[11] Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa…*, dz. cyt., s. 173-183; L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, s. 124-127; P. Bianchi, *Quando il matrimonio è nullo*, Milano 1998, s. 169-176; P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1998, s. 70-73; W. Górlaski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 58-59.

[12] Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio…*, dz. cyt., s. 126-127.

[13] Por. KPK, kan. 1608 § 1.

to nie pewność taka, jaką uzyskuje się w naukach abstrakcyjnych bazujących na metodach logicznego wynikania, czy w naukach przyrodniczych opierających się na badaniach empirycznych. Jest to pewność zdobyta na drodze wnioskowania oceniającego i logicznego. Pozytywnie charakteryzuje się ona tym, że wyklucza rozsądne i uzasadnione wątpliwości, negatywnie zaś tym, że nie wyklucza absolutnie innych możliwości[14].

IV

W kolejnych punktach wyroku Ponens przeprowadza aplikację stanu prawnego do dowodów zebranych podczas instrukcji sprawy. W przedmiotowej sprawie należało odpowiedzieć na pytanie postawione w zawiązaniu sporu: czy niniejsze małżeństwo jest nieważne z tytułu impotencji po stronie pozwanego?[15] Niniejsza sprawa – zauważa Redaktor uzasadnienia sentencji – patrząc wyłącznie z płaszczyzny prawa procesowego i materialnego, jest niezwykle interesująca, gdyż jak wskazuje na to całość instrukcji, odnosi się do tzw. impotencji funkcjonalnej mającej swoje podłoże w konstrukcji psychicznej podmiotu. Pozwany w zeznaniach złożonych pod przysięgą uważa, że przyczyna niemożności dokonywania aktów małżeńskich pomiędzy stronami leży po stronie powódki. Sugeruje, że właśnie jej postawa była przyczyną jego blokady o podłożu psychogennym, której on nie był w stanie pokonać. Podkreślił to w słowach: *z mojej strony były próby podjęcia współżycia i ze strony żony także, ale kończyły się one na blokadzie psychicznej. Dlatego nigdy do pełnego współżycia nie doszło!* Trudno jednak z zeznaniami pozwanego całkowicie się zgodzić – choć niewykluczone, iż pewne symptomy takiego stanu rzeczy mogły się pojawić, jednak nie tyle powodowały one przeszkodę u powódki co raczej ukierunkowywały się na osobę pozwanego, wskazując co najmniej na przeszkodę niemocy funkcjonalnej o charakterze względnym. Ponadto wiele innych faktów, zebranych w procesie, przemawia za takim stanem rzeczy, oto one: pozwany nie wniósł w trakcie trwania procesu tytułu impotencji funkcjonalnej z kan. 1084 § 1 KPK po stronie powódki; zeznania świadków i powódki są kompatybilne i bardzo precyzyjne ukierunkowują istnienie tej przeszkody na osobę pozwanego; w trakcie trwania wspólnoty małżeńskiej pozwany ani razu nie poddał się badaniu specjalisty, mimo wielu próśb małżonki i osób bliskich: *nigdy nie szukaliśmy pomocy u lekarzy, ani w poradniach rodzinnych. C. nie chciał i nie wyrażał na to zgody. Nie chciał w ogóle pójść do poradni, nawet razem z siostrą namawiałem go do leczenia,*

---

[14] Por. Pius XII, *Allocutiones*, 1 X 1942, AAS 34 (1942), s. 339; R. Sobański, *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach c. Sobański z 17 stycznia 1994 w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 3)*, „Ius Matrimoniale" 1 (1996), s. 226.

[15] Por. KPK, kan. 1084 § 1.

ale nic to nie dało. Za nic w świecie nie chciał pomocy. Nie wiem co było tego przyczyną. Do dziś jest to dla mnie tajemnicą dlaczego tak bał się pomocy. Własnej wizyty u lekarza bał się jak ognia – a sam pozwany dodaje – *ja uważałem, że w tym czasie nie ma takiej potrzeby i że czas tą sytuację rozwiąże.* Badaniu seksuologa natomiast poddała się powódka (wynik pozytywny); co więcej, z drugiego związku ma ona potomstwo, a pozwany nie związał się do tej pory z inną osobą, sam stwierdza – *ja w tej chwili nie jestem związany z nikim*.

W trakcie instrukcji sprawy powołano biegłego sądowego – nie androloga, lecz lekarza psychiatrę – co było bardzo trafną decyzją procesową, gdyż właśnie w tym przypadku, przyczyn niemocy płciowej należy upatrywać w konstrukcji psychicznej pozwanego, a nie w dysfunkcjach anatomicznych. Stwierdził on, że *należy przyjąć, że pozwany nie był zdolny do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z powodu impotencji. Biegły nie jest wstanie podać przyczyny tej impotencji. Pozwany był jednak niezdolny do normalnego stosunku płciowego z powódką. Małżeństwo stron nie zostało nigdy dopełnione, nie współżyli ze sobą płciowo. Pozwany bez wątpienia powinien poddać się terapii i zasięgnąć porady seksuologa.* Pozwany nie stawił się osobiście na badanie – taka postawa ewidentnie potwierdza zeznania świadków i powódki o lękach przed konsultacją ze specjalistą. Człowiekowi, który przeżywa pewne trudności na poziomie dysfunkcji seksualnych (tym silniejsze jest to u mężczyzny) o wiele łatwiej otworzyć się przed sędzią kościelnym, którym jest kapłan – co też powód uczynił składając zeznania – niż przed biegłym. Dlaczego tak? Mianowicie dlatego, iż strony biorące udział w procesie, w trybunale kościelnym są informowane, że fakty z tak intymnej sfery życia pozostają w pełnej tajemnicy sędziów kościelnych i wyłącznie obojga stron. W przedmiotowej sprawie jest to tym bardziej oczywiste, że pozwany nie otworzył się przed lekarzem-psychiatrą (poprzestając na zeznaniach), bowiem jak to wynika z instrukcji sprawy, *C. kategorycznie odmawiał leczenia, nie leczył się w związku z tą kwestią nigdzie i nigdy, bronił się przed pójściem nawet na jedną wizytę lekarską* i nie zgodził się na nią nawet za cenę rozpadu małżeństwa.

Zdaniem Ponensa, w procesie można zauważyć spójność i kompatybilność zeznań obydwóch stron i świadków, np. gdy chodzi o kwestię dopełnienia małżeństwa: Powódka zeznała: *Nigdy nie doszło między nami do współżycia!!!* Pozwany zeznał: *Nigdy nie zostało nasze małżeństwo dopełnione! Nie było między nami normalnego stosunku małżeńskiego.* Świadkowie: *Gdy chodzi o współżycie seksualne to nigdy pomiędzy stronami do niego nie doszło. Można powiedzieć, że pozwany nigdy nie umieścił swego członka w pochwie powódki i nie złożył tam nasienia. Z tego, co jest moją wiedzą na temat tej sprawy, nigdy pomiędzy stronami nie doszło do normalnego stosunku seksualnego.* Trudno byłoby się dopatrywać w powyższych zeznaniach manipulacji lub krzywoprzysięstwa, gdyż nadesłane świadectwa kwalifikacyjne świadczą o bardzo dobrym poziomie religij-

nym osób biorących udział w procesie i wysokim stopniu moralności, przy czym jedną z nich jest kapłan (fakty przez niego przytaczane nie mają żadnego związku z sakramentem pojednania, strony łączy wyłącznie szkolna, studencka i przyjacielska znajomość).

Odwołując się do powyższych faktów procesowych, autor wyroku przeprowadza syntetyczne wnioskowanie. W procesach dotyczących spraw z kan. 1084 KPK środek dowodowy, jakim jest spójność zeznań oraz bardzo dobre świadectwa kwalifikacyjne osób biorących udział w procesie jest priorytetowy. Wprawdzie pozwany nie zgłosił się osobiście na badanie psychiatryczne u biegłego, jednak w przedmiotowej sprawie, gdyby oprzeć proces wyłącznie na braku owej konsultacji, należałoby zakwestionować cały, niezwykle cenny i klarowny materiał dowodowy, tj. zeznania stron, świadków, a nawet opinię biegłego-psychiatry wydaną na podstawie badania powódki i analizy akt. W sprawach z kan. 1084 KPK, gdzie podłożem pewnych dysfunkcji nie jest budowa narządów (anatomia), a wręcz przeciwnie, blokada psychiczna, stawianie orzeczenia nieważności wyłącznie w oparciu o opinię biegłego z badania z pozwanym, prowadziłoby do konieczności odrzucenia wszystkich zeznań w procesie. Analogicznie, nie należałoby orzekać nieważności małżeństwa z kan. 1095 n. 3 KPK, gdyby strona, po której orzeka się tytuł, nie stawiła się na badanie psychiatryczne czy psychologiczne, a takowe przypadki nie należą do rzadkości[16]. W tym przypadku, podobnie jak w odniesieniu do kan. 1084 KPK, Instrukcja *Dignitas Connubii* zaleca (a nie nakazuje pod sankcją nieważności) powołanie biegłego. Co więcej, DC w art. 203 § 1 i KPK w kan. 1680, kompatybilnymi z analizowaną w niniejszej sprawie formą impotencji podkreśla, że w pewnych okolicznościach, przy rozpatrywaniu tytułów z kann. 1095 i 1084 KPK, można nie tylko zrezygnować z badania stron, ale nawet z powołania biegłego[17]. Wyraźnie zaznaczył to Jan Paweł II w dwóch przemówieniach do Roty Rzymskiej: z 5 lutego 1987 r. i z 25 stycznia 1988 r.,[18] stanowczo podkreślając, iż w niniejszych sprawach specjalistyczna pomoc biegłego ma wyłącznie walor doradczy i jest ostatecznie oceniana przez sędziego, który jest określany jako *peritus peritorum.* Oparcie procesu wyłącznie na opinii psychiatry prowadziłoby do złożenia w ręce biegłego decyzji o wyroku, a w konsekwencji decyzji o życiu sakramentalnym stron i o zbawieniu, a o tym biegli nie decydują. Oczywiście, gdyby materiał dowodowy był zróżnicowany w zeznaniach, biegły wykluczałby podstawę nieważności (z naci-

---

[16] Niekorzystanie z pomocy biegłych jest powszechnie stosowaną praktyką w sprawach toczących się z kan. 1095 n. 3 KPK prowadzonych przez Metropolitalny Sąd Duchowny we Wrocławiu.

[17] „In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum vel incapacitates, de quibus in can. 1095, iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat". – DC, art. 203 § 1. Por. także KPK, kan. 1680.

[18] Por. Jan Paweł II, *Allocutiones*, 5 II 1987, AAS 79 (1987), s. 1453-1459; tenże, *Allocutiones*, 25 I 1988, AAS 80 (1988), s. 1178-1185.

skiem należy zaznaczyć, iż biegły na podstawie analizy akt nie kwestionuje tytułu kan. 1084 KPK po stronie pozwanego), wiele faktów byłoby niepewnych, co więcej wydarzenia przedmałżeńskie i małżeńskie kłóciłyby się ze stanem fatycznym, wtedy rzeczywiście ciężko byłoby osiągnąć pewność moralną. W niniejszym procesie jednak absolutnie żadna z tych przesłanek nie występuje.

W ocenie materiału dowodowego, po przytoczeniu powszechnego stanu prawnego, oraz wykładni i interpretacji papieskich, Ponens jeszcze bardziej pogłębia i umacnia swoją argumentację, powołując się na orzecznictwo kościelnych trybunałów sądowych w Polsce, gdzie w analogicznych przypadkach orzekano nieważność zawartego małżeństwa, niekiedy nawet przy braku zeznań którejś ze stron, niespójności, przy wyraźnym współżyciu stron przed ślubem i braku po, czy wreszcie braku konsultacji z biegłym[19].

W kolejnym punkcie wyroku, autor sentencji przechodzi do aplikacji kwalifikacji omawianej przeszkody na płaszczyznę stanu faktycznego sprawy. Powołując się na opinie wybitnych, światowych kanonistów Pietro Gasparriego i Felice Cappello, podkreśla, że gdy chodzi o cechę uprzedniości impotencji funkcjonalnej, już dawni wybitni kanoniści stosowali regułę, w myśl której, jeżeli wątpliwości o niezdolności strony do aktu małżeńskiego zrodziły się wkrótce po zawarciu małżeństwa i po usiłowaniu jego dopełnienia, to uważano ją za uprzednią[20]. W przedmiotowej sprawie nie tylko zrodziły się wątpliwości o niezdolności pozwanego do współżycia, ale co więcej, nigdy nie doszło do aktu małżeńskiego (*actus humanus*), ani przed, o czym wyraźnie zeznają: powódka – *Przed ślubem między nami nie doszło do żadnego zbliżenia płciowego. Jedynymi oznakami wzajemnej czułości było przytulenie się lub pocałunek;* pozwany – *Przed ślubem były tylko pocałunki i przytulenia. Nie było zbliżenia seksualnego;* świadkowie – *Przed ślubem nigdy nie doszło między nimi do współżycia i zaawansowanych pieszczot seksualnych. Uważam, że w okresie przedmałżeńskim nie doszło pomiędzy nimi do zbliżenia płciowego. Rozmawiałem kiedyś z matką powódki i ona stanowczo twierdziła, że już z samych motywów wychowania moralno-religijnego nie doszło między nimi do współżycia przedmałżeńskiego*, ani nie miało to miejsca w trakcie małżeństwa! Powołując się na orzecznictwo w takich przypadkach, Ponens wyraźnie stwierdza, że dyspozycja i przyczyna niemocy na

[19] Por. Wyrok Metropolitalnego Sądu Duchownego w Poznaniu z dnia 19 VI 2007 r., nr 21/05 P; Wyrok Metropolitalnego Sądu Duchownego we Wrocławiu z dnia 10 IX 2004 r., nr 41/99 zatwierdzony Dekretem Metropolitalnego Sądu Duchownego w Poznaniu z dnia 20 V 2007 r., nr 33/04; Wyrok Metropolitalnego Sądu Duchownego w Warszawie z dnia 07 V 2007 r., nr 23330 zatwierdzony Dekretem Metropolitalnego Sądu Duchownego w Poznaniu z dnia 04 XI 2007 r., nr 233/07; Wyrok Metropolitalnego Sądu Duchownego w Warszawie z dnia 07 IV 2008 r., nr 1117 WPR zatwierdzony Dekretem Metropolitalnego Sądu Duchownego w Poznaniu z dnia 10 X 2008 r., nr 220/2008.

[20] Por. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Roma 1932, nr 540; F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis. De sacramentis*, Roma 1939, nr 346.

gruncie psychiki musiała istnieć już w podmiocie i być na tyle silna, że objawiła się przy usiłowaniu dopełnienia. Przyjmując charakter względny niemocy i odnosząc go do przedmiotowej sprawy można również mówić o trwałości przeszkody i jednocześnie pewności co do jej wystąpienia. Zeznania stron, świadków i opinia biegłego nie pozostawiają cienia wątpliwości, iż nie chodziło tu o trudności we współżyciu seksualnym, ale o całkowity jego brak i niemoc jego dokonania: *Gdy idzie o stosunki małżeńskie to nigdy ich nie było. Problem był po stronie C. Moim zdaniem miało to podłoże jakiejś poważnej blokady psychicznej, którą pozwany nie potrafił pokonać. Jak już wyżej wspomniałam przyczyną tego mogła być jakaś blokada psychiczna, rzutująca na jego zdolność do dokonania takiego aktu. Gdyby to był problem do pokonania myślę, że pozwany szukałby jakiś dróg rozwiązania, ale jego ten problem przerastał.* Wykładnia prawa jak i orzecznictwo wyraźnie normują, że o impotencji funkcjonalnej można mówić z całą pewnością, gdy przyczyny psychiczne (np. blokada psychiczna) są na tyle silne, iż w ogóle uniemożliwiają akt małżeński, a dokładnie z takim przypadkiem mieli do czynienia sędziowie w przedmiotowej sprawie.

W ostatnim punkcie wyroku, w związku z tym, że w zawiązaniu sporu postawiono także pytanie o niedopełnienie małżeństwa, Autor sentencji syntetycznie wyjaśnia przesłanki pominięcia rozpatrywania przedmiotowej dyspensy, aby w dalszej jego części przejść do prezentacji dyskutowanej na polu kanonistyki korelacji pomiędzy funkcjonalną *impotentia coeundi* z kan. 1084 § 1 KPK, a *incapacitas assumendi* z kan. 1095 n. 3 KPK. Jak wiadomo z przepisów prawa kanonicznego, dyspensy od małżeństwa *rato et non consumato* jako łaski udziela sam Ojciec Święty[21]. Choć z akt sprawy wynika jednoznacznie, iż do skonsumowania małżeństwa między stronami nigdy nie doszło, Trybunał I Instancji poprzestał na dowodzeniu przeszkody, pomijając proces na poziomie Stolicy Apostolskiej. Dyspensy udziela się bowiem od małżeństwa ważnego, przedmiotowe zaś okazało się nieważne. Ponieważ jednak sprawa dotyczy tzw. impotencji funkcjonalnej, czyli takiej, której podłożem są czynniki wynikające ze struktury psychicznej podmiotu, wydaje się słusznym zasygnalizowanie w niniejszym wyroku relacji do kan. 1095 n. 3 KPK. Jak wiadomo z *litis contestatio*, taki tytuł nie został wprowadzony. Dlaczego? Mianowicie dlatego, iż postawienie klarownej granicy pomiędzy ową przeszkodą a wadą zgody, odnoszącą się do analizowanych w wyroku zaburzeń, jest niezmiernie skomplikowane (zupełnie inaczej ma się sprawa gdy chodzi o impotencję organiczną). Wykładnia prawa kościelnego oraz orzecznictwo Roty Rzymskiej są zgodne, że pomiędzy impotencją z przyczyn psychicznych oraz niezdolnością do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich zachodzi jakaś relacja wewnętrzna, wynikająca nie tylko z punktu systematyki i terminologii prawnej, ale przede wszystkim z wewnętrznego związku

[21] Por. KPK, kan. 1687 – 1706.

tych dwóch tytułów nieważności. W takim przypadku oba tytuły mają nie tylko wspólne źródło nieważności – podłoże psychiczne, ale także element analogiczny, a mianowicie ten, że sięgają do tych samych racji prawnych: w obu przypadkach nupturient nie jest w stanie podjąć tzw. istotnych obowiązków małżeńskich (współżycia fizycznego, zrodzenia potomstwa itp.). W przeprowadzonym procesie jasno widać, iż właśnie całkowity brak współżycia (aktów małżeńskich) między stronami doprowadził do rozpadu związku. Powódka jasno stwierdza, że *przyczyną rozejścia się był brak współżycia, intymnej bliskości, brak potomstwa.* Z jej zeznaniami zgadza się pozwany: *było między nami wiele rozmów na ten temat, ponieważ był to jednak jeden z istotniejszych problemów w naszym małżeństwie. Ona bardzo chciała dzieci.* Oczywiście, podkreślanie tej analogii między kan. 1084 § 1 KPK i kan. 1095 n. 3 KPK nie oznacza zniwelowania ich istotnych autonomii, gdyż kryterium różnicującym jest tu racja materialna. Chodzi w niej o to, że w przypadku impotencji funkcjonalnej na pierwszy plan wysuwa się podmiot (z pewnymi dysfunkcjami w sferze seksualnej), natomiast w niezdolności przedmiot (cel) realizacji podjętych zobowiązań[22]. Wydaje się, że w niniejszej sprawie bez problemu wskazałoby się również podstawy do stwierdzenia nieważności niniejszego małżeństwa także z tytułu usystematyzowanego przez kan. 1095 n. 3 KPK, gdyż z instrukcji sprawy wyłania się ku temu wiele przesłanek, np.: *pozwany czekał aż czas rozwiąże wszystko, a przecież to było małżeństwo i takie stawianie sprawy w tak ważnych istotnych kwestiach jak potomstwo, współżycie małżeńskie, moim zdaniem świadczyło o jakiś blokadach w jego osobowości. Uważam, że z całą pewnością można powiedzieć, że strony mieszkały pod jednym dachem tak jak brat i siostra.* Sędziowie I Instancji skupili się jednak na silnych dowodach odnoszących się do normy kan. 1084 § 1 KPK, kierując się tytułem wprowadzonym przez powódkę i na podstawie zebranego materiału dowodowego uzyskali pewność moralną co do nieważności niniejszego małżeństwa z tytułu kan. 1084 KPK oraz przywołując najwyższe prawo w Kościele *salus animarum suprema lex*, postanowili, że po dokładnym rozważeniu zasad prawa kanonicznego oraz danych zebranych i ustalonych podczas procesu, Metropolitalny Sąd Duchowny w P., jako Trybunał I Instancji orzeka, iż tytuł nieważności małżeństwa: impotencji (funkcjonalnej) po stronie pozwanego (kan. 1084 § 1 KPK) uznać za udowodniony. *Constat de nullitate matrimonii*.

V

Historia powyższego przypadku oraz przebiegu procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa obrazuje, że przeszkoda impotencji nie zawsze musi oscylować w obrębie wyraźnych zmian anatomicznych, które już z samej natury fi-

[22] Szeroko na ten temat por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa*..., dz. cyt., s. 202-242.

zjologicznej uniemożliwiają akt małżeński. Jak stwierdza przytaczany już kilkakrotnie ks. prof. Henryk Stawniak, przyczynami impotencji mogą być w analogicznym względzie różnorodne czynniki osobowościowe, interpersonalne i społeczno-kulturowe, osobiste doświadczenia czy urazy psychiczne. Funkcjonalna niemoc płciowa mężczyzny powoduje, że *sexulais appetitus* albo w ogóle nie istnieje, albo jest wadliwy do tego stopnia, że *copula penetrativa* jest niemożliwa. Co więcej, podkreśla wspomniany kanonista, ten właśnie rodzaj impotencji, mający swoje źródło w dysfunkcjach sfery psychicznej, przy anatomicznej normalności organów, bywa najczęstszą postacią tej przeszkody. W przedmiotowym przypadku, konstatuje za znanym kanonistą włoskim Francesco Bersinim, faktory psychiczne oddziaływają na zjawisko erekcji i wpływają negatywnie na centra nerwowe ejakulacji. To prowadzi do zakłóceń w fazie erekcji, penetracji i ejakulacji[23], czego przykład mieliśmy w przeanalizowanym wyroku.

Poddana analizie sentencja wyrokowa Trybunału I Instancji, praktyka sądowa, jak i liczne dyskusje na polu kanonistyki[24] wskazują, że zagadnienie korelacji funkcjonalnej *impotentia coeundi* z kan. 1084 § 1 KPK z *incapacitas assumendi* z kan. 1095 n. 3 KPK, nie jest przypadkiem jednostkowym, a tym bardziej wyjątkowym. W związku z tym należy mieć nadzieję, że omówiony przypadek stanie się przyczynkiem do dalszego pogłębiania refleksji w przedmiocie niniejszego zagadnienia, a tym samym do jeszcze precyzyjniejszej aplikacji prawa w orzecznictwie kościelnych trybunałów sądowych rozpatrujących przypadki *de nullitatis matrimonii*.

RIASSUNTO

Il 4 giugno 2009 il turno del Tribunale della Prima Istanza, dopo aver esaminato la causa di impotenza da parte dell'uomo (can. 1084 § 1 CIC), ha emanato la sentenza positiva, cioè *constat de nullitate matrimonii.*

L'autore presenta e commenta la sentenza, indicando particolarmente la problematica riguardante l'impedimento dell'impotenza nel campo di diritto canonico, soprattutto nella giurisprudenza. Innanzitutto è stata trattata la questione delle somiglianze e delle differenze tra l'*impotentia coeundi* (can. 1084 § 1 CIC) e l'*incapacitas assumendi* (can. 1095 n. 3 CIC). La problematica è stata scelta dalle attuali discussioni e dalle sfide del nostro tempo e appartiene alle questioni sottili e delicate, ed anche difficili a causa del suo oggetto, carattere ed ambito.

Parole chiave

l'impotenza, l'incapacita, l'attore, la parte convenuta, il processo canonico

---

[23] Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa*… dz. cyt., s. 194-196; F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico, teologio, pastorale*, Torino 1994, s. 63.

[24] Por. P.A. Bonnet, *L'impedimento di impotenta (can. 1084 CIC)*, w: Aa. Vv., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, „Studi Giuridici" XIX, Città del Vaticano 1989, s. 126-129; G. Zuanazzi, *Psichologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, „Studi Giuridici" LXXIII, Città del Vaticano 2006, s. 250-260.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

MACIEJ KARPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Nauk Społecznych. Instytut Filozofii

O Jednem w perspektywie filozoficzno-religijnej

On The One in a Philosophical-Religious Perspective

A ilekroć dusza pragnie ujrzeć sama przez się, ona, która widzi dzięki temu, że jest razem (mian. z Jednem), i która jest Jednem właśnie dlatego, że stanowi jedno z Nim, to wtedy jej jeszcze nie świta, że posiada to, czego szuka, gdyż nie jest czymś różnym od przedmiotu swojego myślenia. Niemniej jednak – tak właśnie musi postępować ten, kto ma zamiar uczynić Jedno przedmiotem swoich filozoficznych dociekań. (Plotyn[1])

I.

Mówienie o Transcendensie – bezwzględnym i nieaspektowym – można uzasadnić (ściślej: usprawiedliwić wobec rozumu) wtedy, gdy Transcendens jest zarazem Immanensem. Skoro bowiem Absolutna Zewnętrzność, *Pozaświatowość*[2], pozostaje zawsze bez jakiegokolwiek związku z nami, skoro, z samej definicji, nic nas z nią nie łączy i łączyć nie może (gdyż Transcendens nie należy do *tego* świata), to jedynym miejscem „bez jakiegokolwiek związku z nami", w którym mamy jednak udział, jesteśmy my sami – w sobie, to znaczy w naszej immanencji. Innymi słowy, jeśli nie ma sposobu na nawiązanie z Transcendensem *relacji*, to jego „poznanie" jest możliwe tylko w *Jego-mojej* własnej *tożsamości-jedności*, czyli w Jednem. Parafrazując słowa Martina Heideggera, możemy powiedzieć, że Jedno, jako Immanens, będąc nam ontycznie (a właściwie *henotycznie*[3]) najbliższe („to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*"), ontologicznie (*resp.* henologicznie) jest nam najdalsze – jako Transcendens[4].

---

[1] Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 828.

[2] Łac. *trans* – poza; z tamtej strony. Por. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 41-42.

[3] Gr. *henós* – jeden.

[4] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 22.

Filozofia, w swojej dociekliwości, wcześnie dostrzegła doniosłość Jednego. Ze szczególną wyrazistością ujawniło się to w myśli Parmenidesa, nauczającego o jedności spajającej myśl i byt, oraz Platona, a następnie Plotyna, na Jednem-Dobru fundujących całą rzeczywistość. Odtąd problem (*resp.* tajemnica) Jednego jest w filozofii wciąż obecny, w różnych ujęciach, lecz niemal zawsze jako zagadnienie zasadniczej wagi. Nas interesuje Jedno jako Transcendens – nie pojęcie, nie przedmiot, nawet nie *transcendentale*, rozumiane jako tzw. powszechna właściwość bytu. Ten *maksymalizm* naszego dążenia prowadzi – przy zakreślaniu obszaru niniejszych rozważań – do postawienia, już na wstępie, pytania o to, w jaki sposób kondycja filozofii pozwala włączyć w jej obręb mówienie o Transcendensie, skoro, jak się zdaje, mamy tu do czynienia z usiłowaniem zawarcia *większego* w *mniejszym* (względnie, całości w części). Centralną kwestią, którą chcemy się zająć, będzie wszakże nie trudność i problematyczność ujęcia Jednego, ale sama *obecność* Jednego, wraz ze świadectwami, jakie dają o niej ludzki rozum, wola i – angażująca obie te władze, w przestrzeni *sacrum* – wiara.

Karl Jaspers zauważa: *Żaden byt poznany nie jest bytem. W każdym momencie, w którym pozwalam zatracić byt sam w jakimś bycie poznanym, transcendencja mi umyka […]*[5]; i dodaje: *Jednakże, aby sobie rzeczywiście uobecnić wszechogarniające [tzn. Transcendens – dopisek M.K.], pomimo ustawicznych ześlizgnięć, musimy je myśleć, a to oznacza myśleć je najpierw w [szacie] zawsze fałszywej określoności, zaś następnie przekraczać ją po to, by w całokształcie przeprowadzanych sposobów wymyślania wszechogarniającego przeniknąć do jego źródła, które już nie staje się przedmiotem*[6]. Te słowa potraktujemy jako wskazanie dotyczące metody. Otóż rozważania nasze nie mogą przybrać postaci liniowej, gdzie do ustaleń oraz konkluzji raz uznanych za wyczerpujące, nie wraca się, nadając im przymiot trwałości i traktując je już tylko jako przesłanki w kolejnych wnioskowaniach. Nie sposób bowiem uznać, by jakiekolwiek ustalenie (*resp.* konkluzja) o Transcendensie było wyczerpujące. Pozostaje nam zatem, jak to nazywa Jaspers, *wymyślanie* Transcendensu wciąż na nowo, z nadzieją, że sama ta praktyka ciągłego powracania do źródła, mając cechy filozoficznej medytacji i sama będąc już niejako obcowaniem z Transcendensem, przyniesie owoce – póki co, jeszcze nie nazwane, lecz już oczekiwane. Dla porządku zaznaczmy, że mówiąc o *wymyślaniu* Transcendensu nie rozumiemy przez to jakiegokolwiek odwrotu od rzeczywistości (fantazjowania), przeciwnie, wymyślanie ma polegać na dawaniu wyrazu temu, co najbardziej realne, lecz co zarazem nie jest możliwe do przedstawienia na zasadzie adekwatności opartej na podobieństwie, względnie analogii (dlatego trzeba to *wy*-myślać, a nie tylko myśleć).

---

[5] K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, w: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 74.

[6] Tamże, s. 74-75.

II.

Każde pytanie (pytanie jako takie) jest aktem dialektycznym. Pytając, szukamy odpowiedzi. Szukanie rodzi się zawsze z jakiegoś braku. Brak zaś można odczuwać tylko wtedy, gdy to, czego brakuje jest już w jakiś sposób znane; w przeciwnym razie brak nie mógłby popychać nas ku szukaniu – jako brak nieznany i o tyle dla nas nieistniejący. Zatem szukając, wiemy, czego szukamy; poniekąd już to mamy (*resp.* znamy)[7]. Jednakże – powie ktoś – nie można przecież autentycznie szukać czegoś i zarazem to mieć (*resp.* pytać, znając odpowiedź). Jeśli bowiem szukamy, to właśnie dlatego, że jeszcze nie znaleźliśmy. Jeśli pytamy, to dlatego, że nie znamy jeszcze odpowiedzi. W innym wypadku, szukanie byłoby pozorne, a pytanie – tylko retoryczne. Szukać znaczy więc nie mieć, a pytać znaczy nie znać[8].

Pierwszym rozwiązaniem zarysowanego tu paradoksu może być uznanie, że relacja *pytanie-odpowiedź*, nie jest stosunkiem, w którym pierwszy z jej członów całkowicie determinuje człon drugi. W przeciwnym razie, rzeczywiście, cała odpowiedź byłaby zawsze zawarta już w pytaniu, co osłabiałoby celowość zapytywania lub wręcz ją niweczyło. Omawiane rozwiązanie polegałoby więc na przyjęciu, że każda odpowiedź jest w pewnej mierze odpowiedzią „nie na temat", czyli że zawiera coś, co wykracza poza zakres pytania. Wtedy można by było uznać – godząc dwie strony paradoksu – iż pytając, wiemy, o co pytamy (czego wyrazem jest nadanie przez nas pytaniu takiej a nie innej treści), a zarazem niejako też nie wiemy, o co pytamy, gdyż uzyskiwana przez nas odpowiedź przynosi coś, do czego wcześniej w żadnej mierze nie odnosiła się intencja naszego pytania – właśnie owo coś „nie na temat", czyli pewien zawarty w odpowiedzi nadmiar.

Drugim rozwiązaniem (nie wykluczającym pierwszego), byłoby przyjęcie, że o treści pytania, a w konsekwencji również i odpowiedzi, decyduje coś względem obu *uprzedniego*, co zarówno w pytaniu, jak i w odpowiedzi, znajduje swój wyraz. Relacja *pytanie-odpowiedź* byłaby wtedy dynamiką dawania wyrazu

---

[7] „Każde zapytanie jest poszukiwaniem. Każde poszukiwanie już z góry ukierunkowane jest przez to, co poszukiwane. […] Jako poszukiwanie, zapytywanie wymaga już z góry ukierunkowania przez to, co poszukiwane. Sens bycia musi nam zatem być już w pewien sposób dostępny. […] To, co poszukiwane w zapytywaniu o bycie, nie jest całkiem nieznane, chociaż zrazu zupełnie nieuchwytne", M. Heidegger, dz. cyt., s. 7-9.

[8] „Mogę wyobrazić sobie, że ktoś na widok rozłożonego obrazu woła: 'Tak, to jest rozwiązanie, to jest to, o czym śniłem, lecz bez luk i zniekształceń'. Byłaby to właśnie taka przychylna ocena, dzięki której rozwiązanie staje się rozwiązaniem. Podobnie pisząc coś szukasz słowa, a potem mówisz: 'To właśnie wyraża to, co chciałem! – Twoja aprobata nadaje słowu rangę słowa znalezionego, a więc tego, którego szukałeś. (W tym miejscu można rzeczywiście powiedzieć: zanim się znalazło, nie wiadomo było, czego się szuka […]", L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, str. 185.

temu, co uprzednie. Takie rozumienie aktu zapytywania, nawiązuje do teorii anamnezy, mającej na gruncie filozofii wielowiekową tradycję, zgodnie z którą – jak nauczał Platon – *szukanie i uczenie się […] jest przypominaniem sobie*[9]. Skoro, szukając, niejako odzyskujemy, wydobywamy na jaw to, co było już dane, to pytanie-szukanie, w sprzężeniu z odpowiedzią-znalezieniem jest właśnie dawaniem wyrazu. Uważam, że ta ekspresyjna funkcja filozofii jest co najmniej równoprawna względem funkcji poznawczej (badawczej); moim zdaniem nawet nad nią góruje.

Czym jest wspomniana już uprzedniość? Mówiąc najkrócej – życiem. Mikołaj Bierdiajew pisze: *Poznanie filozoficzne zakłada pierwotny, poprzedzający wszelką racjonalizację akt egzystencjalny i może być mierzone głębią i zasięgiem tego aktu*[10]. Zasadnym jest więc nazywać filozofię *ancilla vitae* (służebnicą życia), gdyż, jak zauważa Henry Duméry, *filozofia jest zawsze na drugim planie, za życiem; nawiązuje do niego, ale nie może się z nim utożsamiać. Inaczej mówiąc, jest ona słowem życia, lecz nie życiem samym*[11].

III.

Jeśli przyjmiemy – co się zwykle czyni – że pytanie o *arche* (zasadę świata) było historycznie pierwszą kwestią filozoficzną, to już na samym początku, w chwili jej sformułowania filozofia wkroczyła na grunt racjonalny – nie czyniąc nic innego, jak właśnie pytając o rację, dla której świat istnieje i to istnieje w ten, a nie inny sposób. Tym samym, postawienie wspomnianego pierwszego pytania, pominąwszy nawet jego treść, zadecydowało o charakterze filozofii. Już bowiem sama *pytajność* pytania – czyli skierowanie go ku oczekiwanej odpowiedzi – sprawiła, że myślenie filozoficzne o świecie zaczęła organizować zasada racji[12].

Trzeba jednak zauważyć, że choć kwestia *arche* określiła filozofię jako postępowanie racjonalne, to była ona też świadectwem pewnego pierwotnego nastawienia (wspomnianej już przedfilozoficznej uprzedniości). To nastawienie można nazwać tendencją ku jedności. Mieczysław A. Krąpiec zauważa: *Filozofowie greccy, zastanawiając się nad ostateczną zasadą tłumaczącą całokształt bytu, zazwyczaj szukali jakiegoś j e d n e g o [podkr. M.K.] czynnika – ARCHE, który stałby u podstaw rozumienia świata*[13].

---

[9] Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, tom I, s. 475, 81 D.

[10] M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 59.

[11] H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 31.

[12] „Byt jest irracjonalny, ale człowiek powołany jest do wniesienia weń pierwiastka racjonalnego" [M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 28].

[13] M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 123.

Pytając o *arche*, pytano zarazem o jedno *arche*. Owo „jedno", obecne w pytaniu, nie było, ściśle rzecz biorąc, tym, o co w istocie pytano (gdyż pytano o *arche*), lecz tym, co w chwili zadawania pytania i w samym tym pytaniu było już założone (uprzednio dane). Innymi słowy, było śladem tego, co przedfilozoficznie pytanie warunkowało (śladem uprzedniości). Skoro pytano o jedno *arche*, pozostawał już tylko krok do Jednego-*arche*, o którym Plotyn napisał: *Nie posiada Ono żadnej odpowiedniej nazwy naprawdę, ponieważ jednak nazwać Je trzeba, więc może najodpowiedniejszą jeszcze nazwą będzie Jedno w znaczeniu wspólnoty, a nie tym, że jest czymś innym i dopiero potem Jednem*[14]. W udzielonej przez Plotyna odpowiedzi na pytanie o jedno *arche*, Jedno przestało być tylko właściwością *arche*, ale stało się jego istotną, źródłową treścią. Nie wystarczyło już powiedzieć, że *arche* jest jedno, lecz należało stwierdzić, że *arche* samo jest Jednem. Jedno *arche* było jeszcze strukturą złożoną, składającą się z (1) *jakiejś* zasady i (2) właściwości tej zasady, czyli jedności. W takim ujęciu – mówiąc za Plotynem – *arche* było jeszcze „czymś innym i dopiero potem Jednem", a nie po prosu Jednem. Wspomniana tendencja ku jedności nie znajdowała tu swojej pełnej realizacji. Wciąż bowiem pozostawało rozstrzepienie na zasadę i jej właściwość. Należało więc w końcu odkryć pełną tożsamość jedności i *arche*, tak, aby można było nazwać *arche* Jednem.

IV.

Pytanie o zasadę świata było zapowiedzią – ale też pierwszą aktualizacją – konfliktu między dualistyczną formą filozofii a jej jednościowym dążeniem. W obrębie samego racjonalnego rozumu, *arche* mogła być pierwszą, jedną i jedyną zasadą tylko z pozoru. W istocie bowiem, myślenie racjonalne, polegające na stawianiu pytań (*resp.* poszukiwaniu odpowiedzi), o ile ma pozostać sobą, nigdy nie będzie dysponowało absolutnym fundamentem. Innymi słowy, każda tak zwana pierwsza zasada może być poddana badaniu, które z kolei będzie musiało odwoływać się do racji bardziej podstawowych niż wspomniana „pierwsza zasada" i tak *ad infinitum*. Zatem sama racjonalność nie ma wewnętrznej zdolności do wygenerowania pojęcia bezwzględnie pierwszej zasady. W tym rozumieniu pytanie o *arche* musiało pozostać bez odpowiedzi[15].

---

[14] Plotyn, dz. cyt., s. 832.

[15] „Aby zdobyć najczystszy wgląd w to, co rzeczywiste i prawdziwe […], człowiek musi na drodze myślenia dostać się do *najrozleglejszego obszaru tego, co możliwe*. Wtedy uzyskuje następujące doświadczenie: wszystko, co staje się dla nas przedmiotem, a mogłoby nim być także i to, co najwyższe, zawsze przecież znajduje się dla nas w czymś innym, nie jest wszystkim. Dokądkolwiek pójdziemy, horyzont otaczający to, co już osiągnęliśmy przesuwa się znów dalej i zmusza do tego, by zrezygnować z chęci ostatecznego postoju", K. Jaspers, dz. cyt., s. 44.

Wspomniane niespełnienie, na które filozofia była i jest skazana, prowadziło i obecnie prowadzi do prób przekraczania przez nią samą (czyli, przez tych, którzy ją uprawiają) jej kondycji. Próby te nie mogą zakończyć się powodzeniem, o ile filozofia ma pozostać formalnie jednorodna, czyli konsekwentnie racjonalna. Wtedy każdy akt filozoficznego autotranscendowania – nie dotycząc samego *principium rationis*, lecz podlegając mu – będzie polegał wyłącznie na transcendowaniu określonych treści, przy zachowaniu racjonalnej formy. I tak, na przykład, określona refleksja filozoficzna R, której przedmiotem jest zbiór {ptak, kot, pies}, przekraczana (transcendowana) będzie przez refleksję R_T, odnoszącą się do szerszego zbioru {ptak, kot, pies, koń}. Przekroczenie jednej refleksji przez inną może też polegać na tym, że refleksja przekraczana stanie się sama jednym z elementów zbioru, stanowiącego przedmiot refleksji przekraczającej, powiedzmy {ptak, kot, pies, R}. W takim przypadku refleksja R_T zyskuje wobec R status metarefleksji.

O ile filozoficzne autotranscendowanie, rozumiane (jak w poprzedmim akapicie) jako przekraczanie pewnej refleksji lokalnej przez inną refleksję[16], jest racjonalnie osiągalne w aspekcie przedmiotowym, to w aspekcie formalnym, *ex definitione*, może się powieść tylko przez przekroczenie formy, tj. samej zasady racji. Wobec tego, możliwe są dwie alternatywne drogi.

Po pierwsze, droga filozofii zamkniętej, racjonalnej w mocnym znaczeniu, całkowicie jednorodnej formalnie, cechującej się, co prawda, ładem wewnętrznym, lecz w sposób metodyczny oddzielonej od pewnych aspiracji, traktowanych przez nią samą jako niedopuszczalne uzurpacje. Jest to program racjonalnego pozytywizmu, sformułowany przez Augusta Comte'a: *Nasze dociekania pozytywne winny we wszystkich dziedzinach ograniczać się do systematycznej oceny tego, co jest, rezygnując z wykrycia pierwszego początku i ostatecznego celu czegokolwiek. Co więcej, należy pamiętać, że badanie zjawisk nigdy nie doprowadzi do bezwzględnego poznania ich, lecz musi zawsze pozostać względne, zależne od naszego organizmu i sytuacji*[17]. Rzeczywiście, kompetencje myślenia *stricte* racjonalnego nie sięgają dalej niż widzi to Comte: każdy „najpierwszy" początek i każdy „najostatniejszy" koniec ulega w tym myśleniu zrelatywizowaniu.

Co jednak począć ze skłonnością metafizyczną? Jak powiada Kant: *Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możność*[18].

---

[16] Przez „lokalność" rozumiem tu ograniczoność danej refleksji przekraczanej (transcendowanej), wynikającą z jej racjonalnego określenia przez odniesienie do innej refleksji – przekraczającej (transcendującej). Notabene, lokalność tej drugiej refleksji objawi się w razie, gdy, z kolei, to ona zostanie przekroczona (i tym samym określona) przez jakąś następną refleksję itd.

[17] A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Kęty 2001, s. 22.

[18] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, A VII, s. 23.

Otóż drugim rozwiązaniem jest droga filozofii otwartej, godzącej się – co ważne, przy zachowaniu swojego racjonalnego korpusu – nawiązywać łączność ze sferą pozaracjonalną, czyli tym, co jest (tak, jak to widzi racjonalny rozum) nieokreślone i nieuwarunkowane. Mówiąc wprost, jest to takie nastawienie myślowe, które godzi się na absurd, kwalifikowany tu jednak dodatnio, a nie pejoratywnie, jako szansa spełnienia aspiracji nieosiągalnych bez uczynienia koncesji na rzecz pozaracjonalności.

Można oczywiście uważać, że omawiana alternatywa to właściwie tylko wybór konwencji, co do zakresu pojęcia „filozofia". Zwolennicy pierwszej z zarysowanych orientacji mogą przecież twierdzić, iż w żadnym razie nie wyrzekają się zainteresowania kwestiami pozaracjonalnymi, lecz swoją aktywność w tym zakresie realizują już nie w obszarze filozofii (którą rozumieją wąsko). Wydaje się jednak, że etymologia nazwy „filozofia", wielowiekowe usytuowanie dyscypliny filozoficznej w szerokim kontekście kultury, a nade wszystko – w kontekście indywidualnej egzystencji każdego z jej adeptów, uprawnia do traktowania filozofii nie tylko jako „buchalterii", ewidencji ciągów kolejno uzasadniających się racji (*resp.* następstw), lecz również, a właściwie przede wszystkim, jako postawy adoracji mądrości, która – jak powiemy za Klemensem Aleksandryjskim „*– jest niepodważalna przez rozsądek, […] wieczna, […] j e d n a [podkreślenie M.K.] i zawsze ta sama*"[19]. W takim ujęciu, filozofia ma *pełen miłości i przyjaźni stosunek do mądrości i czyni wszelkie wysiłki, aby uzyskać w niej jakiś udział*[20], a zachodzący w niej racjonalny proces jest przez mądrość poruszany (motywowany) i ku (kontemplacji) tejże mądrości dąży[21].

V.

W myśleniu racjonalnym, ujęcie jedności możliwe jest tylko w opozycji do wielości[22]. Zasada racji (*principium rationis*), rzutowana na rzeczywistość, deter-

---

[19] Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, tłum. J. Niemisrka-Pliszyńska, Warszawa 1994, s. 143, fragm. 54,1-3.

[20] Tamże, s. 143, fragm. 55,1. Cytowane fragmenty z dzieła Klemensa Aleksandryjskiego przywołuję również w mojej pracy *Inicjacje filozoficzne. 39 postulatów* (Wydawnictwo internetowe e-bookowo 2010, www.e-bookowo.pl), zajmując się tam zagadnieniem mądrości nieco szerzej (m.in. relacją *mądrość-życie*).

[21] „Aktywność myślowa – którą Platon nazywał bezdźwięcznym dialogiem, jaki każdy prowadzi z samym sobą – służy jedynie otwarciu oczu umysłu […]. Innymi słowy, myślenie ma na celu kontemplację i na niej się kończy, a kontemplacja nie jest aktywnością. Kontemplacja jest punktem, w którym myślowa aktywność osiąga spokój. W tradycji chrześcijańskiej, kiedy filozofia stała się służebnicą teologii, myślenie stało się medytacją, a medytacja też kończyła się kontemplacją, tym rodzajem błogosławionego stanu duszy, gdy umysł już nie wybiega ku prawdzie, ale, w oczekiwaniu przyszłego stanu, osiąga ją chwilowo w intuicji", H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 37-38.

[22] Arystoteles pisze: „Przeciwieństwo jedności i wielości objawia się na wiele sposobów: jed-

minuje strukturę świata jako zbioru relacji, konstytuowanych według modelu *racja-następstwo*. Model ten jest najogólniejszym przedstawieniem związku o wzajemnie określających się członach. Na niższym poziomie, możemy mówić o submodelach *podmiot-przedmiot* i *przedmiot-przedmiot*. Po pierwsze bowiem, to, co jest, istnieje w racjonalnym świecie będąc zawsze przedmiotem dla jakiegoś podmiotu; po drugie, wszystko, co na ten świat się składa, wymaga, dla swojego określenia, odniesienia do czegoś innego, skądinąd również w tym świecie obecnego. Fundamentalny i nieusuwalny dualizm zasady racji sprawia, iż pod jej rządami nie sposób wykroczyć poza paradygmat różnicowania (wielościowania). Nawet wtedy, gdy wszystkie składniki świata – występujące zawsze we wzajemnym przeciwstawieniu (i stąd czerpiące własną tożsamość) – mielibyśmy potraktować jako pewną zagregowaną jedność, to i tak *principium rationis* wymagałoby odniesienia wspomnianej jedności wyższego rzędu do odnośnej wielości (tegoż rzędu). Bez wspomnianego odniesienia (wzajemnego przeciwstawienia jedności wielości), pojęcie jedności musiałoby pozostać puste (nieokreślone), a ściślej, w ogóle nie można by go było wytworzyć. Oczywiście, wielość n-tego rzędu można przezwyciężyć, scalając ją w jedność (n+1)-tego rzędu. Ta jednak nigdy nie pojawia się sama, ale w relacji do odpowiadającej jej wielości (n+1)-tego rzędu. Z kolei, wielość (n+1)-tego rzędu, może zostać zniesiona w jedności (n+2)-tego rzędu, której tożsamość warunkowana jest w sposób konieczny przez wielość (n+2)-tego rzędu, i tak dalej, *ad infinitum*.

To prowadzi do wniosku, że nie sposób radykalnie wykroczyć poza dualizm, w szczególności dualizm jedności sprzężonej z wielością, bez „uwolnienia się" od zasady racji. Próba zniesienia (lepiej: przekroczenia) związku jedność-wielość, w imię suwerenności i samodzielności Jednego, jest o tyle zasadna, że, choć jedność zyskuje we wspomnianym związku swoje określenie, dzięki przeciwstawieniu wielości (jako nie-wielość), dzieje się to jednak za cenę bycia tylko jednością względną. Jedność w opozycji do wielości nie jest jednością *par excellence*, skoro występuje w stosunku do czegoś, co nie jest nią samą. Innymi słowy, jej zasięg pozostaje ograniczony, a w tych warunkach nie jest ona Jednem (*arche*).

VI.

Jeżeli za satysfakcjonujące uznalibyśmy pojęcie jedności jako nie-wielości, to z powodzeniem moglibyśmy pozostać na gruncie li tylko racjonalnym. Jedność jawiłaby się wtedy wyłącznie jako człon pary przeciwieństw (jedność *vs.*

---

nym z nich jest przeciwieństwo jedności i mnogości, jak niepodzielne i podzielne; bo to, co jest podzielone albo podzielne, nazywa się mnogością […], a to, co jest nie podzielone albo niepodzielne, nazywa się Jednością. […] Jedność wyraża się i ujawnia przez swe przeciwieństwo, a niepodzielne przez podzielne […]", Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, tom 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, fragm. 1054 a, s. 773.

wielość), wzajemnie się określających, a ponadto służących do określania przedmiotów innych niż one. Stąd też *principium rationis* można nazwać zasadą określoności, gdyż przypisywanie czemuś racji jest tym samym, co tego czegoś określanie. Z tego względu, pojęcia ogólne, jako mniej określone, są w mniejszym stopniu racjonalnie uwarunkowane od pojęć szczegółowych, bardziej określonych. Tak więc droga ku granicom racjonalności wiedzie nie przez mnożenie określeń (racji), lecz przez ich eliminację. I tak, od pojęcia jednego jabłka na moim stole mniej określone jest pojęcie jednego jabłka w ogóle. Od niego zaś mniej określone jest pojęcie jedności po prostu.

Jedność można rozumieć jako jedność ilościową, właściwość bytów materialnych, umożliwiającą ich ilościową mierzalność. W tym ujęciu, byt jest jednością jako pewna wyodrębniona porcja materii. Analogicznie, możemy mówić o jedności numerycznej, będącej podstawą pomiaru jakości niematerialnych, np. ilości diabłów na czubku szpilki[23]. Wreszcie, jedność rozumieć można jako jedność transcendentalną (*transcendentale*), czyli cechę bytu polegającą na jego niepodzielności na coś, co jest bytem i co nim nie jest. Innymi słowy, chodzi o niepodzielność bytu na byt i niebyt, czyli – jak to można ująć – o jego niesprzeczność[24]. Wszakże we wszystkich tych przypadkach jedność wciąż definiowana jest relatywnie, czyli w opozycji do nie-jedności (wielości, podzielności). Wciąż zatem pozostaje ona w ramach dualizmu.

VII.

[…] musi istnieć pewna istota przed wszelką podstawą i przed wszelkim istniejącym bytem, a więc w ogóle przed wszelką dualnością. Jak możemy to nazwać inaczej niż prapodstawą lub raczej b e z p o d s t a w n o ś c i ą? Ponieważ istota ta poprzedza wszelkie przeciwieństwa, zatem nie mogą one być w niej rozróżnialne ani w jakikolwiek sposób obecne. Można ją więc określić nie jako tożsamość, ale tylko jako i n d y f e r e n c j ę wobec obu [dziedzin]. Większość ludzi dochodząc w rozważaniach do momentu, w którym trzeba stwierdzić zanik wszelkich przeciwieństw, zapomina, że teraz one rzeczywiście zniknęły, i orzeka je znowu o indyferencji, która przecież powstała właśnie wskutek całkowitego ich zniknięcia. Indyferencja nie jest wytworem przeciwieństw ani one nie zawierają się w niej i m p l i c i t e; jest ona własną odciętą od wszelkich przeciwieństw istotą, na której się one załamują, nie jest niczym innym jak właśnie ich niebytem i dlatego nie posiada żadnego określnika prócz nieokreśloności, choć nie jest z tego względu niczym lub niedorzecznością[25].

---

[23] Por. M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 124-125.

[24] Por. tamże, s. 123-125.

[25] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 2003, s. 134.

Cytowane słowa F.W.J. Schellinga, jak sądzę, sugestywnie oddają – na ile to w ogóle możliwe – chwilę odejścia od dualistycznego uwarunkowania, będącą zarazem chwilą dotarcia do Nieokreśloności. Autor osiągnął to dzięki koniecznemu w tym miejscu usprzecznieniu dyskursu, absurdalizacji racjonalności. Racjonalność jest domeną rozumu, zatem, wraz z odejściem od *principium rationis*, rozum musi abdykować. Nieokreśloności nie można więc rozumieć, gdyż nie należy ona do racjonalnego porządku. Można jej tylko chcieć, przy czym wola Nieokreśloności nie ma podmiotowo-przedmiotowej struktury, gdyż w przeciwnym razie sama byłaby dualnością. Wola musi zatem chcieć tego, co nie jest przedmiotem, a więc być samym chceniem, Wolą bez przedmiotu i podmiotu, czyli nie dualnością, ale Jednem.

Istotne znaczenie ma tu dynamiczny moment balansu między racjonalnością i pozaracjonalnością. Mianowicie, z jednej strony, całkowite i definitywne porzucenie racjonalności (porządku rozumu) w imię wyłączności pozaracjonalnosci (porządku woli) musiałoby prowadzić do zamilknięcia filozofii (Wittgenstein: *O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*[26]). Z drugiej strony, trwanie wyłącznie przy zasadzie racji – choć czyni dyskurs filozoficzny możliwym – jak już powiedziano, prowadzi do pozostawienia poza jego zasięgiem spraw, które z egzystencjalnego punktu widzenia, uznajemy za najważniejsze. Zamiast zarysowanego wyżej „albo-albo" (alternatywy rozłącznej) potrzebne jest tu „i" (koniunkcja)[27].

VIII.

Uważam, że odrębność dwóch władz – rozumu i woli – jako narzędzi naszego kontaktu z rzeczywistością i udziału w niej, jest w większym stopniu teoretyczną fikcją (skądinąd bardzo użyteczną, jako model, czy tzw. typ idealny, wykorzystywany dla różnych celów, zarówno w życiu codziennym, jak i np. w naukach społecznych) niż prostym odzwierciedleniem realności. Jeżeli jest tak jak sądzę, to można dopuścić zaangażowanie filozofii w sferę pozaracjonalną. Jako dziedzina nie tylko rozumowa, lecz rozumowo-wolitywna, będzie filozofia „przestrzenią" zarówno racjonalnej określoności, jak i pozaracjonalnej Nieokreślono-

---

[26] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 83, pkt 7.

[27] „Rozum i egzystencja, spotykając się we wszystkich rodzajach wszechogarniającego, stanowią wielkie bieguny naszego bytu. Nie daje się ich oddzielić od siebie. Każde z nich przepada, gdy drugie ginie. Rozumowi nie wolno zagubić się w egzystencji na rzecz zamknięcia się w uporze, który rozpaczliwie broni się przed oczywistością. Egzystencji nie wolno zagubić się w rozumie na rzecz przejrzystości, którą, jako taką, mylnie przyjmuje się za rzeczywistość substancjalną.

Egzystencja *rozjaśnia się* dla siebie tylko dzięki rozumowi; rozum posiada *treść* tylko dzięki egzystencji", K. Jaspers, dz. cyt., s. 64.

ści (dodajmy: z prymatem drugiej nad pierwszą, w sferze wartości), sumując niejako obie, dzięki operacji ciągłego, naprzemiennego przechodzenia od jednej do drugiej. Wskutek tego, w filozoficznej świadomości, na określoność nakładać się będzie – mówiąc metaforycznie – „powidok" wcześniej doświadczonej Nieokreśloności, po czym zaraz, na Nieokreśloność nałoży się „powidok" dopiero co skonstatowanej określoności itd. O dynamice opisanego tu balansowania między określonością a Nieokreślonością wspomina Plotyn, akcentując moment dialektyczny. Z jednej strony ostrzega, że konsekwencją mówienia o Nieokreśloności jest nieuchronne popadnięcie w określoność: *Dusza popada mianowicie w odstępstwo od tego, że jest jednem, i jednem nie jest już zgoła, ilekroć przybiera wiedzę o czymś, albowiem wiedza jest określeniem słownym, a określenie słowne wielością: więc wykracza poza jedno, pogrążywszy się w liczbę i wielość*[28]. Z drugiej strony, pozwala, a nawet zaleca mówić o Nieokreśloności (Jednem), przypisując mówieniu funkcję inspirowania i motywowania: *[…] nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do Niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć*[29].

IX.

Literalnie, Jedno, jako imię boskości, pojawia się w filozofii zachodniej wcześnie. Już Ksenofanes głosi: *Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi*[30]. Religijne znaczenie i doniosłość Jednego zasadza się jednak nie tyle na tak lub inaczej rozpowszechnionej praktyce tytułowania Bóstwa jako Jednego, co raczej na Jednego wewnętrznej treści.

Dogmatyczni zwolennicy metody apofatycznej (polegającej na stosowaniu wyłącznie orzeczeń negatywnych, tj. na mówieniu, czym Bóstwo nie jest, a nie czym jest), rzec można, uznają nadawanie Bóstwu nazw za „branie jego imienia na daremno". Wspomniana daremność oznacza tu przede wszystkim strukturalną niemożliwość przypisania Bóstwu jakichkolwiek właściwości, podobnych do tych, które przynależą do porządku świata stworzonego (a tylko takie właściwości są nam znane). Innymi słowy, wszelkie próby obiektywizacji Bóstwa, z konieczności muszą prowadzić do wypaczenia jego obrazu, a co za tym idzie – do „pozbawienia" Go należnej mu czci. Skutki dokonania wyboru między metodami apofatyczną i katafatyczną (posługującą się orzekaniem pozytywnym) zrazu

---

[28] Plotyn, dz. cyt., s. 829-830.

[29] Plotyn, dz. cyt., s. 830.

[30] Ksenofanes, *Fragment 23*, cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 133.

nie muszą być jednak tak poważne, jak mogłoby się początkowo wydawać. Z logicznego punktu widzenia nie ma bowiem istotnych trudności, aby sądy negatywne, bez zmiany ich znaczenia, prezentować jako odpowiednie sądy pozytywne. I tak, jeśli mówimy na przykład, że Bóstwo nie jest złożone, to równie dobrze możemy powiedzieć, że jest nie-złożone (*resp.* proste). Dalej, jeśli zaprzeczamy, by Bóstwo było największe (z komentarzem, iż w ogóle nie podlega kryterium wielkości, lecz jest „ponad" nim), to równoważnie możemy twierdzić, że jest Ono nie-największe (z tym samym komentarzem).

Jeśli mamy mówić o istotnej wyższości apofazy, to nie tyle jako metody orzekania negatywnego, w przedstawionym wyżej wąskim rozumieniu, lecz raczej jako metody redukcji i transcendendowania, której stosowanie ma być procesem uwalniania wizerunku Bóstwa (który większość z nas ma, przynajmniej spontanicznie) od przedmiotowości i wszelkiego jej „osadu" (i to zarówno w wydaniu *pozytywnym*, jak i *negatywnym*) oraz od zapośredniczenia w kategoriach właściwych temu światu, lecz nie przystających do tego, co pozaświatowe. Tak rozumiana metoda apofatyczna winna posługiwać się nie tylko i nie tyle negacją, co już raczej negacją samej negacji, która nie jest jednak zwrotem „o 360°", prowadzącym ku pozytywności (przeciwieństwa negacji), lecz ma charakter paradoksu i antynomii[31].

W związku z tym, „Jedno", jako imię Boskie, nie ma i nie może służyć *określeniu* Bóstwa, lecz – przeciwnie – ma być wynikiem uwolnienia Bóstwa od określeń, przynajmniej w takim stopniu, w jakim jest to w języku możliwe. Ilekroć więc „Jedno" pojawia się w naszej mowie, winna towarzyszyć nam intencja, by nie było ono nazwą, lecz raczej hasłem, *słowem przejścia*[32], otwierającym dostęp do Jednego-Transcendensu.

X.

Przyjęcie proponowanej tu, pojemnej formuły filozofii otwartej, pozwala uznać, że już w przestrzeni filozoficznej może nastąpić spotkanie mnie – człowieka – indywidualnej egzystencji, z tym, co nazwaliśmy Jednem (a nie tylko jednością, przeciwstawioną wielości). Kiedy w intymności spotkania objawia się eschatologiczny wymiar, w którym Jedno zostaje utożsamione z Bóstwem, należy mówić już o przestrzeni religijnej. Filozofii i religii – podobnie jak rozumu i woli – nie powinno się przeciwstawiać sobie ponad miarę. Owszem, filozofia jest głównie refleksją, zaś religia – przede wszystkim sposobem życia. Granica między nimi jest jednak nieostra, a ich wspólny obszar – rozległy[33]. Dowodem

[31] Por. J. Czerski, *Duchowość bizantyjska*, http://www.prawoslawni.pl [dostęp: 19-10-2010].

[32] Por. ang. *password* – hasło; *pass* – przechodzić, przekraczać; *word* – słowo.

[33] Zwraca na to uwagę H. Duméry: „Powiada się często, że filozof szuka Boga jako ostatecznej zasady i najwyższej eksplikacji, człowiek religijny zaś – jako zasady życia i zbawienia. Wychodzi więc na to, że posłannictwem filozofa jest wszystko wyjaśnić, ale nic nie zrozumieć – ani

wspomnianej filozoficzno-religijnej unii są pisma autorów szeroko pojętej myśli egzystencjalnej – św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, Dostojewskiego, Nietzsche'go, Bierdiajewa, Szestowa, S.L. Franka, Jaspersa i innych. Nie oznacza to jednak, że religia nie może się bez filozofii obyć. W filozofii należy natomiast widzieć jedną z dróg mogących prowadzić do przeżycia religijnego oraz jeden ze sposobów, w jaki można temu przeżyciu dawać wyraz.

Dla potrzeb ninejszej pracy, religię definiuję – za Williamem Jamesem, autorem klasycznych *Doświadczeń religijnych* – jako *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*[34]. Mowa tu więc raczej – używając terminologii Jamesa – o „religii osobistej" (*wewnętrzne usposobienie samego człowieka, jego sumienie, samotność, bezradność i niezupełność*), niż o „religii instytucjonalnej" (*kult, ofiary, sposoby jednania przychylności bóstwa, teologia, ceremoniał i organizacja kościelna*)[35]. Gdy jednak amerykański pragmatysta pisze, że religia instytucjonalna ma na widoku głównie bóstwo, zaś religia osobista bardziej dba o człowieka[36], to takie rozróżnienie, osadzone jeszcze w *principium rationis*, nie będzie przystawało do religii, która nie uprzedmiotawia Bóstwa (taka nas interesuje) i w konsekwencji nie przeciwstawia niczemu, w szczególności człowiekowi. Mając na względzie to zastrzeżenie, religia instytucjonalna i religia osobista mogą zostać przez nas uznane za aspekty religii sensu *largo*, gdzie pierwszy z nich sprowadzić można do strony podmiotowo-przedmiotowej (racjonalnej), zaś drugi – pozaracjonalnej. Tak jak w filozofii prymat przyznaliśmy Nieokreśloności nad określonością, tak tu przyznajemy go religii osobistej nad religią instytucjonalną[37].

XI.

Pojęcie aktu wiary – podstawowego zachowania (przeżycia) religijnego – podobnie jak pojęcie religii, posiada niezliczoną liczbę eksplikacji, przy czym więk-

---

z życia, ani z konkretnego poszukiwania wartości. Albowiem refleksja filozoficzna ma na celu dedukcję na marginesie realnego życia, jeśli interesuje się czymś innym niż warunkami zbawienia, to może być nową algebrą, nigdy jednak nie stanie się ani samopoznaniem, ani drogą do mądrości. Na szczęście wszakże nie udaje się jej – ani w praktyce, ani w teorii – być wyłącznie kombinatoryką jałowych idei. Czy filozof tego jest świadom, czy nie, pojęcia, którymi żongluje, trzymają się razem jedynie dzięki żywemu *Cogito*, ono zaś, miast być czystą formą, jest aktem wyrażającym się na rozmaitych poziomach", H. Duméry, dz. cyt., s. 51.

[34] W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 30.

[35] Tamże, s. 29.

[36] Tamże.

[37] Religia instytucjonalna sama może uznawać prymat religii osobistej. *Katechizm Kościoła Katolickiego* czyni to na przykład w aspekcie sumienia: „Człowiek powinien być zawsze posłuszny pewnemu sądowi *swego* [podkreślenie M.K.] sumienia", *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 422, par. 1800.

szość z nich nie musi przeczyć pozostałym, lecz może być traktowana komplementarnie. W szczególnie wnikliwy sposób definiuje wiarę Paul Tillich, w pracy *Dynamika wiary*: *Wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski ostatecznej*[38]. I dalej: *Wiara jako najwyższa troska jest aktem angażującym całość osobowości*[39]. *[…] jest najbardziej zintegrowanym aktem ludzkiego umysłu*[40]. *[…] jest sprawą wolności*[41]. *[…] nie jest aktem żadnej z racjonalnych funkcji człowieka, podobnie jak nie jest ona aktem podświadomości, lecz jest aktem, poprzez który dokonuje się przekroczenie zarówno racjonalnych, jak i nieracjonalnych elementów jego bytu. […] jako globalny, integrujący i zintegrowany akt osobowości ma charakter 'ekstatyczny'*[42] (*'Ekstaza' oznacza 'wyjście poza siebie' – przy zachowaniu własnej tożsamości – wraz z tymi wszystkimi elementami, które jednoczą się w centrum osoby*[43]). *Jest ona zjednoczeniem wszystkich elementów zintegrowanej jaźni*[44]. *[…] poprzedza wszelkie próby wyprowadzenia jej genezy z czegokolwiek innego, gdyż próby te same opierają się na wierze*[45].

Według Tillicha, *najbardziej rozpowszechniona, błędna interpretacja wiary polega na tym, że uważa się ją za akt poznania o niskim stopniu oczywistości*[46]. Możemy dodać, że konsekwencją pojmowania wiary w sposób krytykowany przez Tillicha byłoby uznanie jej za władzę niższą od racjonalnego rozumu, umożliwiającą stwierdzanie tylko prawdopodobieństwa faktów, podczas gdy rozum pozwala uzyskiwać o faktach (racjonalną) pewność. W rzeczywistości natomiast, *pewność wiary ma charakter 'egzystencjalny', co oznacza, że odnosi się ona do całej egzystencji człowieka. […] Nie chodzi tu o teoretyczny problem niższego czy wyższego stopnia oczywistości bądź też prawdopodobieństwa lub nieprawdopodobieństwa*, *ale o problem egzystencjalny, o 'być albo nie być'. Należy ona do wymiaru odmiennego od wszelkich sądów teoretycznych. Wiara nie jest przekonaniem ani poznaniem o niskim stopniu prawdopodobieństwa. Pewność wiary nie jest niepewną pewnością sądu teoretycznego*[47]. Z ujęciem wiary, dokonanym przez Tillicha korespondują słowa Jamesa: *Albowiem tylko wówczas, gdy jesteśmy religijni, stajemy w tej pozycji, z której można wchodzić w stosunek z rzeczywistością o s t a t e c z n ą [podkreślenie M.K.], tylko wówczas możemy przed rzeczywistością tą zabezpieczyć się lub z nią współdziałać*[48].

---

[38] Paul Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.
[39] Tamże, s. 33.
[40] Tamże.
[41] Tamże, s. 34.
[42] Tamże, s. 35.
[43] Tamże.
[44] Tamże, s. 36.
[45] Tamże.
[46] Tamże, s. 53.
[47] Tamże, 56, 57.
[48] W. James, dz. cyt., s. 384-385.

XII.

Według Tillicha, boskość konstytuują: element braku uwarunkowania oraz element ostateczności[49]. Skoro nadto twierdzi Tillich, iż rzeczy ostateczne są pozbawione uwarunkowań[50], to powinniśmy mówić nie tyle o dwóch elementach, *nieuwarunkowaniu* i *ostateczności*, co raczej o jednym – *nieuwarunkowaniu-ostateczności*. W szczególności, ostateczność aktu wiary oznacza przekroczenie uwarunkowania *podmiot-przedmiot*. *Termin 'troska ostateczna' jednoczy w sobie subiektywny i obiektywny aspekt aktu wiary – f i d e s q u a c r e d i t u r (to, mocą czego się wierzy) i f i d e s q u a e c r e d i t u r (to, w co się wierzy)*[51]. Każdy akt wiary, jeśli tylko autentycznie jest aktem troski ostatecznej, ze swej istoty skierowany jest ku Bóstwu (jest uobecnieniem *nieuwarunkowania-ostateczności*, czyli Bóstwa). Tak więc, w ujęciu Tillicha, wiara jest wiarą w Bóstwo, czyli wiarą religijną.

Sięgamy ponownie do *Doświadczeń religijnych* Williama Jamesa. Autor przytacza liczne opisy indywidualnych przeżyć, uznawanych przez osoby, których były udziałem, za momenty przełomowe, budujące ich żywą więź z Bóstwem. Szukając elementu łączącego (wspólnego) tych przeżyć, James dochodzi do wniosku: *Jak sądzę, można powiedzieć, że korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości*[52]. Stany te, w jego ujęciu, cechują się niewyrażalnością (są doznaniami bezpośrednimi, nieprzekazywalnymi innym), zdolnością poznawczą (stanowią wejrzenie w głębię prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego), nietrwałością (są niemożliwe do zniesienia przez dłuższy czas) i biernością (*mistyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą*)[53]. Zważywszy na zaprezentowane już wyimki z dzieła Tillicha, nie sposób nie uznać, że również w jego rozumieniu religijność (*resp.* wiara) nosi w sobie niezbywalny moment mistyczny, o czym świadczy wyeksponowanie wymiaru eschatologicznego (wiara końca, tj. kresu uwarunkowania).

O ile stany (przeżycia) mistyczne zwykło się traktować jako przypadki rzadkie, wyjątkowe i cudowne, dostępne nielicznym wybranym – tym, na których spłynęła szczególna łaska, o tyle James skłania się ku powszechnemu i bez mała codziennemu charakterowi tych doświadczeń. Ten mistyczny egalitaryzm bierze się przede wszystkim z przyjęcia, iż mistyczność jest stopniowalna – począwszy od ledwie uchwytnych przebłysków rzeczywistości *pozaświatowej*, a na jej pełnym objawieniu skończywszy. *Najprostszym zaczątkiem doświadczenia mistycz-*

---

[49] P. Tillich, dz. cyt., s. 37.
[50] Por. tamże, s. 38.
[51] Tamże.
[52] W. James, dz. cyt., s. 292.
[53] Tamże, s. 293, 294.

nego zdaje się być to pogłębione poczucie znaczenia jakiegoś aforyzmu i formuły, z którą przypadkowo spotkaliśmy się. Wołamy wówczas: 'Słyszałem to powtarzane przez całe życie, lecz całkowitego znaczenia tych słów nie rozumiałem, aż do chwili obecnej'[54]. *Wyraźniejszym krokiem po drabinie mistycznej jest bardzo częste zjawisko polegające na tym, że nagle odnosimy wrażenie, jakbyśmy kiedyś byli już tutaj […]. Stany te przynoszą ze sobą poczucie tajemniczości i metafizycznej dwoistości rzeczy […]*[55]. *Następny krok ku stanom mistycznym wprowadza nas w dziedzinę, która mniemanie powszechne i filozofia moralna od dawna napiętnowały jako chorobliwą […]. Mam tu na myśli świadomość wywołaną przez środki odurzające i znieczulające, a szczególnie przez alkohol. Wpływ na ludzkość alkohol niewątpliwie zawdzięcza swej mocy podniecania ludzkich zdolności mistycznych, zwykle wgniecionych w ziemię przez zimne fakty i suchy krytycyzm trzeźwości. Trzeźwość pomniejsza, rozróżnia i mówi – nie! Odurzenie powiększa, jednoczy i mówi – tak! […] nie tylko przez perwersje ludzie poszukują alkoholi. Dla człowieka biednego i dla analfabety zastępuje on koncert symfoniczny i literaturę. Czyż to nie tragiczne, że tak wielu z nas jedynie w alkoholu, czyli na granicy zezwierzęcenia i upadku, spojrzeć może w nieskończoność. Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej i nasz pogląd na nią musi wynikać z poglądu na świadomość mistyczną w ogóle*[56]. Analogicznie ma się rzecz ze środkami narkotycznymi[57]. Co do mistycyzmu religijnego, to jest on, zdaniem Jamesa, tylko *jedną połową mistycyzmu. Druga połowa nie posiada nagromadzonej tradycji – z wyjątkiem tych materiałów, których dostarczają podręczniki psychiatryczne. Otwórzcie jedną z tych książek, a znajdziecie liczne przypadki, w których 'wyobrażenia mistyczne' podawane są jako znamiona umysłu osłabionego lub obłąkanego. W obłędzie zwanym paranoja spotykamy mistycyzm diabelski – pewien rodzaj mistycyzmu odwróconego*[58], pesymistycznego – rozpaczy zamiast pocieszenia.

XIII.

James mówi o szerokiej palecie stanów mistycznych, względnie *quasi*-mistycznch, różniących się – jak już stwierdziliśmy – stopniem (zasięgiem), ale też treścią. Wspomina ponadto o ich różnej genezie. Zestawiając to stanowisko z poglądami Tillicha na temat wiary, trzeba zauważyć, że, jak się wydaje, nie każdy ze stanów, które James uznaje za mistyczne, będzie mógł być uznany za właściwy aktom troski ostatecznej.

---

[54] Tamże, s. 294.
[55] Tamże, s. 295, 296.
[56] Tamże, s. 298.
[57] Por. tamże, s. 298-302.
[58] Tamże, s. 328-329.

Po pierwsze, odnosząc się do aspektu stopniowalności, należy stwierdzić, że eschatologiczny charakter wiary każe w niej koniecznie widzieć przeżycie całościowe (i w tym znaczeniu graniczne, skrajne). Wiara może korespondować tylko ze stanami mistycznymi stopnia najwyższego, tj. angażującymi całość egzystencji człowieka. Mistycyzm, który poprzestawałby na stopniu innym niż najwyższy, pozostawiałby poza swoim zasięgiem jakiś obszar, byłby mistycyzmem partykularnym. Mistycyzm troski ostatecznej przeciwnie, musi być totalny (bez reszty), czyli być mistycyzmem Jednego. Chcąc dotrzeć do Jednego, trzeba pozostawić za sobą wszystko inne, cały świat[59].

Po drugie, w aspekcie treści mistycyzm, który fundować ma wiarę (jako wiarę religijną), *ex definitione* będzie cechować się dynamiką *ku* Bóstwu, a nie *od* Bóstwa. Będzie więc znowu mistycyzmem Jednego (unii z Bóstwem), a nie – by tak rzec – mistycyzmem podziału. Wspomniany przez Jamesa „mistycyzm diabelski", mistycyzm *à rebours*, nie dość, że byłby mistycyzmem *od* Bóstwa (w znaczeniu separacji), to można mieć poważne wątpliwości, czy w ogóle byłby mistycyzmem *ku* czemukolwiek, w szczególności *ku* jakiejś *sile ciemności*. Wydaje się, że, o ile można mówić sensownie o dążeniu do jedności (Jednego) z czystą Pozytywnością (Nadpozytywnością) – Bóstwem, o tyle dążenie do negatywności (tu – do zła jako zła), będąc *dążeniem do niczego*, zdaje się być raczej *nie-dążeniem do czegokolwiek*. W rozważaniach o trudnej kwestii realności (*resp.* nierealności) zła (moralnego, fizycznego…) najtrudniejszy do rozwiązania jest konflikt bytowej negatywności zła z tegoż zła niekwestionowalnym doświadczeniem w obrębie ludzkiego losu[60]. Jest pewne, że z egzystencjalnego punktu widzenia nie sposób traktować zła jako czegoś, co dla życia każdego z nas nie ma znaczenia. Przeciwnie, zła doświadczamy, często bardzo dotkliwie, i – choć chcielibyśmy, aby było inaczej – sami zło czynimy. Powiedzieliśmy przed chwilą, że mistycyzm fundujący wiarę jest mistycyzmem totalnym, całościowym. Takie rozumienie trzeba by było jednak uznać za niewystarczające, jeśli miałoby ono oznaczać, iż wspomniana całość-Jedno jest całością pojmowaną tylko jako prosta suma składników świata przedmiotowego. Na niebezpieczne konsekwencje przyjęcia takiego rozumienia wskazuje Bierdiajew: *Dla ratowania wszechjed-*

---

[59] „Monizm i wszechjednia możliwe są tylko jako koniec tego świata, koniec uprzedmiotowienia", M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 107.

[60] Jerzy Nowosielski, współczesny artysta i myśliciel religijny, dobitnie podkreśla, że doświadczenie zła nie jest tylko udziałem człowieka, lecz również, w ogromnym stopniu, innych stworzeń – zwierząt: „Te wszystkie farmy kurze czy jakieś tam inne, to przecież nic innego, jak wielkie obozy koncentracyjne. Nasz stosunek do zwierząt jest straszliwy, po prostu straszliwy. Istoty, które bardzo nas przypominają – posiadają bowiem podobne odruchy emocjonalne, podobne nawyki, podobne sposoby komunikowania się nie tylko między sobą, ale również z nami – przecież nawiązują prawdziwy kontakt uczuciowy z ludźmi – skazywane są na przebywanie w obozach koncentracyjnych i masowo tam mordowane", Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 39.

ni, dla podtrzymania harmonii świata wymyślono teorię, zgodnie z którą zło istnieje tylko w częściach i razi tylko tych, którzy zwracają uwagę na części, natomiast w stosunku do całości zło nie istnieje, znika ono dla tych, którzy kontemplują całość. Zło to tylko cień, potrzebny światłu. […] Na taką negację istnienia zła w świecie, na takie szyderstwa z niesłychanych cierpień człowieka i wszystkich stworzeń, na obojętność wobec niesprawiedliwości i nieprawdy świata muszą się godzić wszyscy zwolennicy tradycyjnej nauki o Opatrzności, którzy doszli do tego, że nawet piekło uznali za dobro[61]. Jeśli zło nie ma być komponentem całości-Jednego, owa całość winna być rozumiana jako całość, na którą świat uwikłany w zło nie tyle się składa, lecz w której zostaje przezwyciężony. W tym znaczeniu, Jedno jest ponad przeciwstawieniem *dobro-zło*. *Świat ten pogrążony jest w złu, ale można go pokonać poza jego granicami. 'Jam zwyciężył świat'*[62]. To oznacza, że w Jednem obecna jest dialektyka, dynamizm, który – paradoksalnie (*vide* paradoks jako instrument anafazy) – uznać można za dualizm (!), a raczej Naddualizm: w Jednem, świat doczesny zostaje przeciwstawiony i przezwyciężony przez inny – świat nieuwarunkowania-ostateczności, świat Bóstwa.

XIV.

Kwestia genezy stanu mistycznego jest zagadnieniem szczególnie trudnym, dlatego w tej sprawie pozostaniemy bardziej w sferze hipotez niż twierdzeń. Zacznijmy od przypomnienia przytoczonego już wcześniej cytatu z *Dynamiki wiary*, iż wiara *poprzedza wszelkie próby wyprowadzenia jej genezy z czegokolwiek innego, gdyż próby te same opierają się na wierze*[63]. Jeśli, jak już ustaliliśmy, osnową wiary jest przeżycie mistyczne, to i jego dotyczyłaby wspomniana *agenetyczność*. William James ujmuje rzecz inaczej – co też zostało już przez nas odnotowane – i dopuszcza możliwość genetycznego uwarunkowania stanu mistycznego[64]. Bierze nawet pod uwagę i taką ewentualność, że wspomniany stan

---

[61] M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 104.

[62] Tamże, s. 105.

[63] P. Tillich, dz. cyt., s. 36.

[64] Literalnie rzecz biorąc, geneza oznacza przyczynowanie. Realność stosunku *przyczyna-skutek* była, co do zasady, wielokrotnie podważana. Najbardziej znana jest krytyka, której poddał ją David Hume. Istnieją dzisiaj inne, konkurencyjne wobec relacji przyczynowania, ujęcia – i to, jak sądzę, w niektórych zastosowaniach, bardziej doskonałe – np. uznanie przyczyny i skutku nie za dwa odrębne zdarzenia (z towarzyszącą temu trudnością uchwycenia punktu kontaktu przyczyny i skutku), lecz za aspekty jednego integralnego stanu faktycznego (gdzie wspomniana trudność zostaje wyeliminowana). Pomimo to jednak pojęcie stosunku przyczynowo-skutkowego nadal jest powszechnie używane – nie tyle już jako proste odwzorowanie rzeczywistości, ale jako pewne uproszczenie, dyktowane ekonomiką myślenia, przydatne w dyskursie. Podobnie będziemy traktować genezę stanu mistycznego – pamiętając, iż jej realność jest problematyczna i posługując się jej pojęciem jako niekiedy użyteczną figurą, reprezentującą rzeczywistość właściwą tylko w pewnej mierze.

zostaje wywołany zachowaniami, które z moralnego punktu widzenia mogą być wątpliwe lub nieakceptowalne (przykład przyjmowania, jako stymulantów, środków chemicznych: upojenie alkoholowe, używanie narkotyków). Kierując się zasadą, że *złe drzewo nie może wydawać dobrych owoców* niektórzy z nas skłonni byliby może od razu uznać, że stan mistyczny wywołany w takich okolicznościach, nie jest zdolny fundować aktu wiary religijnej. Niemniej, w *Doświadczeniach religijnych* przytacza się opisy doznań, wywołanych środkami chemicznymi, bardzo podobne do opisów stanów, do których prowadzić miało, na przykład, praktykowanie nabożnej medytacji. *[…] mówiłem o ludziach wierzących w objawienia narkotyczne; i ich także doprowadzają one do poglądu monistycznego, w których odmienność w rozmaitych swych formach zdaje się być pochłonięta przez Jedno. Jeden z nich pisze: 'Wchodzimy wewnątrz tego ducha, wszystko przenikającego, zapominamy i jesteśmy zapomniani, stąd każdy jest wszystkim – wchodzimy w Boga. Nie ma już góry, ani dołu, ani inności, jest tylko Życie, w którym unosimy się. 'Jedno pozostaje, a wiele zmienia się i przechodzi'. A każdy z nas jest tym pozostającym Jednem'*[65]. Nadto, trzeba zwrócić uwagę na osobliwość statusu mistyczności jako takiej. Otóż natura stanu mistycznego (nieuwarunkowanie, ostateczność) głęboko różni się od tego, co go poprzedza, względnie, co następuje po nim (podległość zasadzie racji, doraźność). To prowadzi do wniosku, że między stanem mistycznym a stanami właściwymi światu przedmiotów z pewnością nie ma przejścia o charakterze ciągłym, lecz, co najwyżej – dyskretnym, skokowym. Zasadnym jest wobec tego generalne pytanie o rzeczywistą moc sprawczą *wszelkich* usiłowań (zarówno tych godziwych, jak i niegodziwych) na drodze do osiągnięcia mistycznego spełnienia. Zrazu narzuca się prosta konstatacja nieprzezwyciężalnej separacji dwóch porządków – racjonalnego (przedmiotowego) i pozaracjonalnego (właściwego mistyczności) – wykluczającej jakikolwiek wpływ pierwszego na drugi. To czyniłoby kwestię genezy stanu mistycznego pustą. Jednakże wiemy przecież, i to w sposób niezapośredniczony, a więc poza wątpliwością, że oba wspomniane porządki, choć nieprzystawalne, to jednak w tajemniczy sposób w nas się spotykają i współwystępują. Tak więc pytanie o wpływ określonych praktyk czy zachowań na jakość i wartość przeżyć mistycznych (*resp.* wiary) wciąż domaga się odpowiedzi.

W gruncie rzeczy, interesuje nas kwestia, czy to jak *żyjemy* wpływa na to jak *wierzymy*. W tym miejscu nie może nam umknąć pewna istotna okoliczność. Mianowicie, skoro mówimy o potencjalnej zależności *życie-mistyczność*, to jej człony „życie" i „mistyczność" nie odpowiadają już ściśle wyróżnionym przed chwilą dwom porządkom. Żaden z tych członów nie przynależy bowiem bez reszty do porządku przedmiotowego. I tak, w odniesieniu do mistyczności, zważywszy na dokonane przez nas już wcześniej ustalenia, wystarczy tylko jesz-

[65] W. James, dz. cyt., s. 299.

cze raz powtórzyć, że stan mistyczny ze swojej istoty należy do sfery pozaracjonalnej. Natomiast, co się tyczy *życia*, to, nie wnikając w szczegóły, można stwierdzić, iż jest ono właściwym (najpełniejszym) sposobem bytowania człowieka (analogicznie też innych istot), w którym aktom rozumu zawsze towarzyszą poruszenia woli, i który – nazywany przecież „egzystencją" – nigdy nie mieści się wyłącznie w świecie przedmiotów. To skłania do wniosku, że tam gdzie życie wykracza poza porządek przedmiotowy, tam też nie ma nieprzekraczalnej granicy między nim a stanem mistycznym, więcej, staje się ono aspektem jednego *życia-stanu mistycznego*, czyli, jak to już nazywaliśmy, prze-*życia* mistycznego. Zatem – w skrócie – *jakie życie, taka mistyczność* (i odwrotnie).

W sprawie genezy stanu mistycznego możemy zatem uznać, odnosząc się do naszego przykładu używania środków chemicznych, że wspomniana praktyka – w takim zakresie, w jakim nie dotyczy tylko porządku racjonalnego (przedmiotowego), lecz poza ten porządek wykracza, jako akt egzystencjalny (życiowy) – ma znaczenie dla stanu mistycznego, przy czym nie tyle ten stan poprzedza (warunkując go *stricte* genetycznie), co po prostu stanowi jego integralny aspekt (gdyż zarówno egzystencja, jak i mistyczność są w swojej istocie pozaracjonalne, czyli należą do tego samego porządku).

A contrario, należałoby przyjąć, że wszystko, co wyłącznie i bez reszty należy do porządku przedmiotowego, jako takie właśnie, nie ma najmniejszego wpływu na sferę mistyczną. Tu jednak znowu musielibyśmy przyjąć radykalną separację świata przedmiotów od świata pozaracjonalności, temu zaś przeczy wspomniane już nasze niezapośredniczone doświadczenie wewnętrzne. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż zwracaliśmy wcześniej uwagę na istotną wartość balansu między racjonalnością i pozaracjonalnością (między rozumem i egzystencją). Dodajmy teraz, że Karl Jaspers stawia sprawę bardzo mocno i kategorycznie. *Rozum pozbawiony egzystencji popada w myślenie, które przy całym swym możliwym bogactwie w końcu pozostaje jednak nie zobowiązującym [do niczego] myśleniem jakiegoś, jedynie czysto intelektualnego ruchu świadomości w ogóle, albo dialektyki ducha*[66]. *Egzystencja pozbawiona rozumu, która zasadza się na uczuciu, przeżyciu, popędowości nie znającej hamulców (fraglose), instynkcie i samowoli […] w pustej odrębności przypadkowego istnienia empirycznego, które potwierdza siebie nie szukając odniesienia transcendentnego, przestaje być egzystencją*[67]. *[…] rozum i egzystencja nie są dwoma przeciwstawiającymi się sobie mocami, które toczą między sobą zacięty bój o zwycięstwo. Każde z nich jest [sobą] dopiero dzięki drugiemu. Obopólnie wydobywają siebie, w sobie nawzajem odnajdują [jedno] – jasność, [drugie] –*

[66] K. Jaspers, dz. cyt., s. 56-66.
[67] Tamże, s. 66.

rzeczywistość[68]. Porównajmy w tym kontekście dwie z możliwych „dróg" do przeżycia mistycznego: (1) ćwiczenia duchowe (*resp.* niektóre przypadki filozoficznej medytacji) i (2) stosowanie środków chemicznych. Krocząc pierwszą z nich, chcemy wznieść się ponad racjonalność nie tyle z nią zrywając, co właśnie usilnie ją praktykując i dochodząc w ten sposób do jej granic, by w końcu je przekroczyć (skok). Natomiast wstępując na drugą drogę, najprościej rzecz ujmując, wyłączamy racjonalność, odcinamy się od niej. Z jednej więc strony mamy do czynienia nie tylko ze współistnieniem, lecz nadto z *symbiozą* rozumu i egzystencji; w drugim – z częściowym albo całkowitym zanegowaniem (wyłączeniem) rozumu, a w skrajnym przypadku – nawet z jego unicestwieniem. Zdaniem Jaspersa, konsekwencje zerwania wspólnoty rozumu i egzystencji są katastrofalne: *Obydwa jedno bez drugiego zatracają prawdziwą ciągłość bytu, a w rezultacie ową nie dającą się wykalkulować n i e z a w o d n o ś ć [podkreślenie M.K.], która właściwa jest autentycznemu rozumowi i egzystencji. […] Zarówno odizolowany rozum, jak i odizolowana egzystencja nie są już tym, czym się zwą: ich nazwy służą jeszcze tylko do wyrażenia niszczących się nawzajem istnień empirycznych, które zagubiły podstawę i cel w zawężającej się przestrzeni życiowej, [okrywając się] zasłoną kłamliwych usprawiedliwień, pozbawionych wiarygodności nawet dla nich*[69]. Dochodzimy do konkluzji, że odsłonięciu egzystencji w przeżyciu mistycznym (wraz z przynależną jej eschatologiczną naturą – skierowaniem ku Jednemu-Bóstwu) może towarzyszyć aktywny udział rozumu (który, przy wszystkich swoich ograniczeniach, może do egzystencji prowadzić) albo brak rozumu, przy czym w drugim przypadku – wprost proporcjonalnie do tego braku – egzystencja traci *niezawodność*, schodzi na manowce, rozpada się i pogrąża w chaosie. To zdaje się prowadzić nas do wniosku, że wyłączanie rozumu, jako „koszt" osiągania stanu mistycznego, wiedzie, paradoksalnie, do nieuniknionego wyłączenia mistyczności: skoro bez rozumu egzystencja rozpada się, a stan mistyczny stanowi *modus* egzystencji, to brak egzystencji jest równoznaczny z brakiem stanu mistycznego.

Można by jeszcze zapytać, czy ten mechanizm wyłączania rozumu – jeśli ujmujemy go prawidłowo – działa, co do zasady, bez względu na dawkę przyjmowanego stymulanta. Nie podejmując się w tym miejscu udzielenia wyczerpującej odpowiedzi, zauważmy, że w odniesieniu do alkoholu, po pierwsze, nie wydaje się, iżby spożywany w rozsądnych ilościach miał prowadzić do zerwania wspólnoty rozumu i egzystencji. Po drugie, umiarkowane (*temperantia*) używanie alkoholu, być może, w pewnych przypadkach, pełni korzystną funkcję łagodzenia towarzyszącej nam czasem presji – jak nazywa to James, w cytowanym już fragmencie – „faktów i suchego krytycyzmu trzeźwości", powściągania po-

---

[68] Tamże, s. 65.
[69] Tamże, s. 66.

jawiającej się niekiedy skłonności rozumu do nieuzasadnionej supremacji[70]. Byłoby to więc bardziej przywracanie równowagi *rozum-egzystencja* niż jej naruszanie. Niemniej jednak, również w tych przypadkach, w których działa cnota umiarkowania, wpływ stymulanta polegałby na wyłączaniu rozumu, oczywiście w pewnej tylko części, co tu moglibyśmy nazwać łagodniej, hamowaniem jego egoistycznej tendencji do dominacji.

XV.

Prezentowany przez Williama Jamesa egalitarny pogląd na mistyczność – pomimo pewnych wątpliwości, co do jego uzasadnienia (do wiązania powszechności stanów mistycznych z ich stopniowalnością, zróżnicowaniem treściowym i genetycznym) – uważam za stanowisko prawdziwsze, bardziej akceptowalne i – przynajmniej z etymologicznego punktu widzenia – bardziej *katolickie*[71] od „romantycznego" poglądu na stan mistyczny, dostępny tylko wybrańcom. Z egalitaryzmem spotykamy się także w myśli Paula Tillicha. Tu jednak powszechność przeżycia mistycznego zostaje ugruntowana inaczej niż u Jamesa. Nie zasadza się ona na włączeniu do zbioru „stan mistyczny" wielu różnych przeżyć. Polega natomiast na równoczesnym uznaniu, iż (1) autentyczne przeżycie mistyczne, w swej najgłębszej istocie, jest jedno (totalność oraz skierowanie ku Bóstwu); my powiemy: jest Jednem, oraz że (2) przeżycie to jest udziałem, jako troska ostateczna, większości ludzi – a właściwie każdego[72]. Uzasadnienie Tillicha wydaje się górować nad argumentacją Jamesa, gdyż pozwala odróżnić mistycyzm właściwy (religijny) od *quasi*-mistycyzmów, których „inwentarz", sporządzony przez Jamesa, należy skądinąd uznać za bardzo cenny, m.in. jako źródło bogatego materiału porównawczego, przydatnego do badań nad mistycyzmem właściwym. Skoro wiara wpisana została w kondycję ludzką, to również przeżycie mistyczne, jądro aktu wiary, uznać trzeba za immanentną część naszego losu. Mistycyzm religijny, związany z wiarą, jak starałem się wykazać, jest mistycyzmem Jednego – nie poprzestaje na stopniu, którego intensywność pozostawiałaby miejsce jakiemukolwiek „nie-Jednemu" i zarazem jest zwrócony ku Bóstwu (*nieuwarun-*

[70] Rozum może budzić nieufność, ponieważ często zdaje się nazbyt wysuwać na pierwszy plan, niejako przysłaniając egzystencję. Przy braku naszej czujności może się nawet stać „ostatecznością racjonalną", *ścianą*, o której pisał Dostojewski, odgradzającą nas od ostateczności właściwej. „Jakaż to ściana? Ano, ma się rozumieć, prawa natury, wywody nauk przyrodniczych, matematyka. […] 'Ależ – zawołają – nie można oponować: dwa razy dwa – cztery! Natura cię nie pyta; jej nie obchodzą ani twoje pragnienia, ani to, czy ci się jej prawa podobają, czy nie podobają. Musisz przyjmować ją taką, jaka jest a zatem i wszystkie jej twory. Ściana więc, to ściana… itd., itd.'", F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: *Notatki z podziemia. Gracz*, London 1992, s. 15. Taki rozum trzeba mitygować.

[71] Łac. *catholicus*, gr. *καθολικος* – powszechny.

[72] „(…) nie można twierdzić, iż istnieją ludzie pozbawieni jakiegoś rodzaju troski ostatecznej, czyli ludzie pozbawieni wiary", P. Tillich, dz. cyt., s. 111.

kowaniu-ostateczności), czyli właśnie ku Jednemu (patrz wcześniej „Jedno" jako imię Bóstwa).

XVI.

Wyrażanie Transcendenu (-Immanensu) może być adekwatne, pomimo tego, że *wyraz* (o ile jest zakorzeniony w racjonalności) i *Wyrażane* przynależą tu do odmiennych porządków. Okolicznością, która adekwatność czyni możliwą jest obecność obu porządków we mnie – człowieku – tym, kto wyraża i kto, wyrażając, wspomniane porządki uobecnia. Miarą tej adekwatności jest jednak nie podobieństwo, lecz *uspokojenie* (Giorgio Colli zauważa: *Istotnościowym efektem wyrażenia jest uspokojenie*[73]). Dla ilustracji, przyrównajmy język mowy o Transcendensie do szyfru[74] (co skądinąd jest zasadne, zważywszy na tegoż języka niedosłowność). O dorzeczności wspomnianego szyfru nie sposób przekonać się tłumacząc go dosłownie na język racjonalnego rozumu; nie jest to możliwe, ponieważ kategorie racjonalności nie pozwalają na zamknięcie w nich tego, co pozaracjonalne (co najwyżej, tłumaczenie może tu polegać na przekładzie jednego szyfru na inny, co w tym miejscu nas nie interesuje). Gwarancją dorzeczności (czyli adekwatności) jest wobec tego właśnie uspokojenie. Innymi słowy, jeżeli mówienie o Transcendensie-Immanensie – biorące przecież z niego (jako uprzedniości) swój początek – uspokaja, oznacza to, iż ekspresja „działa", a *Wyrażane* odnajduje się w swoim *wyrazie*; niejako wraca do siebie, w sobie samym na powrót odnajdując wytchnienie, jako Jedno. Filozofia zatacza koło.

Jedno uspokaja. Jest hasłem (*słowem przejścia*) szyfrującym *arche* filozofii i Bóstwo religii. Prawdy o Jednem – tak, jak jest nam ona dostępna – nie powzięliśmy dopiero w wyniku badań. W istocie, towarzyszyła nam ona od początku. Nie poszukiwaliśmy zatem, w naszych rozważaniach, prawdy nowej, lecz staraliśmy się odsłaniać prawdę uprzednio już daną, czyniąc ją treścią filozoficznej medytacji. O *realności* tej prawdy można się wszakże przekonać tylko empirycznie, dzięki uczestnictwu w niej – zaangażowaniu egzystencji. Rozum zaś, towa-

---

[73] G. Colli, *Filozofia ekspresji*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, s. 199. I dalej: „Ogólnie mówiąc, świat jako przedstawienie jest uspokojeniem napięcia istniejącego w bezpośredniości. Tak samo w dziedzinie abstrakcji: w swym pierwotnym pojawieniu się uniwersale jest uspokojeniem wielości zachowanej w pamięci w postaci podobieństwa i w ten sam sposób słowo jest później uspokojeniem uniwersale, będącego świadectwem swoich licznych źródeł. Uniwersale chce coś zatrzymać, a słowo chce zatrzymać uniwersale: dzięki słowu wyraża się to, co trwale wypróbowane w myśleniu. To poszukiwanie spokoju w obu przypadkach wskazuje na próbę złapania, przygwożdżenia, odzyskania i uwolnienia głębi bezpośredniości", tamże, s. 199-200.

[74] „W istocie, filozofia uznaje wszystkie zjawiska za ważne dla siebie, jeśli tylko mogą one być szyframi wyprzedzającej ją rzeczywistości transcendencji. W swych poszukiwaniach ujmuje szyfry jako możliwe *vestigia dei*, a nie samego Boga w jego zakrytości", K. Jaspers, dz. cyt., s. 169.

rzysząc egzystencji, potrafi sprzyjać wydobywaniu prawdy na jaw. W symbiotycznej wspólnocie, wzajemnie z siebie czerpiąc, rozum i egzystencja mogą wtedy wzrastać.

SUMMARY

The One is the identity of Transcendens-Immanens. Far (external) as Transcendens, It becomes close (internal) as Immanens. This closeness entitles us to try to express the One. Reason, will and – involving both, in *sacrum* area – faith can testify of the One. It is previous to every philosophical discourse, which is asking about the principle of universe (*arche*). The One is previously given and – at least *implicite* – present in discourse. It is also, exactly as *arche*, the completion of this discourse. In the philosophy, which starts from and completes on the One, we can see the structural conflict between dualistic form of *principium rationis* and the trend to unity. However, this conflict seems to be the strength of the philosophy, when it assumes the positive shape of balance between rationality and extrarationality (existence). The One cannot be comprehended in rational way, because *principium rationis* invariably imposes to consider the One in contrast to multiplicity. „The One" in such understanding is not Transcendens (-Immanens), while entangled in dualism. Only in the symbiosis of rational and existential orders (thanks to mentioned balance) the One can overcome the rational determinateness. Then It reveals itself in eschatological dimension as Deity; the philosophical space becomes the religious space. Mystical experience takes place of meditation, becoming a kernel of faith – ultimate care. The commonness of ultimate care experience, which is known by every man, tends to stand for mystical egalitarianism, which means recognition of mystical state as the experience inherent connected with the human fate. As an expression of Transcendens-Immanens, the One calms. The One is a password (*word of passing*) ciphering *arche* of philosophy and Deity of religion. Reading of this cipher requires the cooperation of reason and existence – thinking and participation.

Key words

Transcendens, Immanens, One, previousness, *arche*, rational principle, reason, existence, dualism, will, philosophy, religion, Deity, mysticism, faith as ultimate care, unconditionness, password as word of passing, expression, egalitarianism, calm, William James, Karl Jaspers, Paul Tillich

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Co jest stawką w zakładzie Pascala?

What is the Stake in Pascal's Wager?

Wracałem do kraju, a on właśnie stamtąd do mnie przybył ze swoją nieszczęsną zgryzotą i niejasnymi uroszczeniami, jak człowiek dyszący pod ciężarem wśród mgły.

Joseph Conrad, *Lord Jim*

[…] inna to sprawa być podziwianym, a inna stać się gwiazdą przewodnią, która zbawia zatrwożonych.

Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*

W niniejszym artykule przyjrzę się niektórym tropom powiązanym z problemem doczesności i wieczności, występującym wprost bądź domyślnie w zakładzie Pascala. Spojrzę na nie przez pryzmat podobnych ujęć w refleksji filozoficznej podejmującej temat ostatecznego przeznaczenia człowieka, także tej wyrażonej w formie literackiej, przywołując kilku wybranych autorów. Artykuł składa się z dwóch części: część pierwsza naświetla niektóre konotacje egzystencjalne zakładu Pascala, część druga natomiast omawia interpretację zakładu Pascala przez współczesnego brytyjskiego filozofa ze szkoły analitycznej, Richarda Swinburne'a. Te dwie na pozór odległe perspektywy, zestawione obok siebie okazują się dopełniać w wielu punktach. Wymiar egzystencjalny jest bowiem obecny w analizach Swinburne'a jako zarysowane, choć niekiedy niewyartykułowane tło, a ścisłość i asceza jego wywodu pomaga wydobyć i docenić wagę przemyśleń i intuicji zawartych w opisach przedstawionych w części pierwszej. Ta swoista wymiana myśli może być pobudką do własnej refleksji, pozwalając, by i do nas skierował Pascal swe pytanie: na co stawiacie?

1.

„*Bóg jest albo Go nie ma*. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? […] Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic"[1].

2.

Czy warto zajmować się dziś zakładem Pascala w kontekście innym niż historia filozofii? Czy dla kogoś, kto zetknął się z argumentem Pascala może on być na tyle znaczący, że przełoży się na praktyczne wybory? Czy może być istotny jako drogowskaz, dla kogoś poszukującego dobrej drogi życia? To tylko niektóre pytania, jakie skłoniły mnie do podjęcia problemu „zakładania się o nieskończoność", już przecież po wielokroć na przestrzeni wieków podejmowanego przez wielu i przez wielu rozstrzyganego za lub przeciw Pascalowi, na ich własny użytek oraz użytek tych, którzy się ich argumentacją przejęli. Mnie do zajęcia się zakładem Pascala, co zaowocowało także sięgnięciem do jego *Myśli*, skłoniła analiza i interpretacja dokonana przez Richarda Swinburne'a, który na przestrzeni kilkudziesięciu lat wnikliwej i żmudnej pracy z pogranicza filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, kilkakrotnie, w dużych odstępach czasu powracał do tego zagadnienia i podejmował je na nowo, nie szczędząc trudu, dociekliwości i pasji intelektualnej. Uważam, że tym, co w ujęciu Swinburne'a przemawia najbardziej, jest współczesny kontekst interpretacji konfrontującej się z pluralizmem światopoglądowym naszych czasów oraz wyrastającą zeń specyficzną wrażliwością na kwestie natury religijno-duchowej, którą to wrażliwość charakteryzuje niekonkluzywność, powstrzymywanie się od ostatecznych rozstrzygnięć, celowe niedomknięcie wnioskowania w kwestii prawdy wyznawanej wiary[2].

Czym jest zakład Pascala? Prostym argumentem mającym skłonić do poważnego namysłu nad wagą wiary w Boga w naszym życiu, apelującym do powszechnego pragnienia wygrania życia. Sformułowany jest jako zakład o wiarę w istnienie Boga, gdzie stawką jest skończoność, czyli życie doczesne człowieka, a więc prawdę mówiąc wszystko, czym on dysponuje, zaś możliwą wygraną – nieskończoność, czyli życie wieczne. Zastanawia, że zachęcie do wiary nadał

---

[1] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, pkt. 451, s. 186.

[2] Np. „Jak widzisz, nie przywiązuję wagi do jednego, konkretnego wyznania. […] Wszak On, nasz Pan, jest wszędzie taki sam, niezależnie w jakim narzeczu i jakim rytem Go czcimy". M. Wilk, „Dziennik północny. Odlot dzikich gęsi", *PlusMinus Tygodnik „Rzeczpospolitej"*, nr 3 (934) 2011, s. 20-21.

Pascal formę trywialną i zdawałoby się zbyt pospolitą, nie harmonizującą z tematem, wzorowaną na typowaniu u bukmachera zwycięzcy zawodów sportowych. Według Pascala zakładać się trzeba i jest rzeczą słuszną zakładać się po to, żeby wygrać. Zakładanie się, żeby przegrać, byłoby absurdem, skrajną nieroztropnością. Natomiast powstrzymanie się od zakładu jest oszukiwaniem samego siebie, ponieważ zamykanie oczu na przyszłość zdążającą do momentu śmierci niczego nie zmienia w naszym położeniu. Zamiast więc stosować uniki, polegające na tłumieniu świadomości przyszłego końca, należy stawić czoła swemu nieuchronnemu losowi, o którym wnioskujemy z doświadczenia śmierci innych ludzi. Pascal porównuje sytuację człowieka w świecie do położenia więźnia, który ma przed sobą zaledwie godzinę, aby się dowiedzieć, czy został już na niego wydany wyrok. Gdyby więźniowi udało się ustalić, że wyrok faktycznie zapadł, owa godzina wystarczyłaby jednak, aby uzyskać jego cofnięcie. Pascal konkluduje: „byłoby przeciw naturze, gdyby obrócił tę godzinę nie na dowiedzenie się, czy wyrok wydano, ale na grę w pikietę”[3]. Nienaturalna jest lekkomyślność, brak troski o własne życie, wyrzeczenie się odpowiedzialności za swoją przyszłość. Zwróćmy uwagę na dwa elementy tej charakterystyki kondycji ludzkiej, mianowicie na porównanie świata do więzienia, a człowieka do skazańca oraz na realną możliwość bardzo szybkiego cofnięcia wyroku śmierci o ile zainteresowany podejmie wysiłek ustalenia tego faktu.

Żeby się zakładać, trzeba wiedzieć, jaki dokładnie jest przedmiot zakładu i trzeba też dysponować środkami, które można zainwestować w zakład, możliwie bez narażania swego bytu na szwank w razie przegranej. Ponieważ zakład zawsze dotyczy przewidywanego, ale nieznanego wyniku, ryzyko przegranej należy do jego natury, podobnie jak wiara w wygraną. Pascal w swoim zakładzie ustanawia jedną płaszczyznę, wspólny mianownik dla różnych wymiarów wiary w ludzkim życiu – ten sam schemat stosuje do opisu wiary hazardzisty obstawiającego wynik zakładu u bukmachera (wynikiem może być strata, zysk, albo wygrana równoważna stawce, czyli „wyjście na zero”) i wiarę jako osobowe przylgnięcie do Boga, który jest Miłością. Nie znaczy to jednak wcale, że obu aktom przypisuje taką samą wartość i istotność w życiu ludzkim. Natomiast uwydatnia charakter wiary jako takiej. Wiara nie jest bierną akceptacją tego, co jawi się nam jako korzystna i z tego też względu pożądana możliwość, nadarzająca się niezależnie od naszego do niej nastawienia. Wiara jest czynem, silnie aktywizującym osobę działającą, który niesie zarówno ryzyko utraty zaangażowanego dobra, jak i obietnicę spełnienia oczekiwań. Akt wiary urzeczywistnia także wobec osoby – działającego podmiotu – jej pewne dotąd nieujawnione potencjalności, określające jej stosunek do (własnej) przyszłości związanej z przedmiotem wiary. Takie

[3] Zob. B. Pascal, dz. cyt., pkt. 342, s. 142.

ujęcie jest wyrazem założenia, iż ludziom zależy na tym, aby nie zmarnować życia, ale przeżyć je tak, by nie bać się myśli o życiu pozagrobowym.

Sytuacja człowieka w świecie, który pociąga obietnicą bogactwa możliwości spełnienia siebie, a jednocześnie wymaga od człowieka czujności moralnej, aby nie zaprzepaścił swych szans – gdyż tylko dzięki moralnej czujności i dzielności możliwe jest zachowanie ładu życia i stawienie zapory chaosowi, zamieniającemu ziemię obiecaną w pułapkę odrazy i destrukcji – określana bywa jako „sytuacja conradowska". Świat widziany jako arena konfrontacji człowieka z własnymi marzeniami, zwłaszcza marzeniami o sobie samym, swoją wizją siebie. Conradowska filozofia życia nacechowana jest „świadomością nieodgadnionego sensu naszego istnienia i determinacją stworzenia sobie owego sensu własnymi siłami – na własną odpowiedzialność"[4]. Żywiołem życia ludzkiego jest bowiem według Josepha Conrada zmaganie o sens swego losu wobec nieznanego ostatecznego przeznaczenia[5]. Ten sens trzeba wywieść z siebie, z porządku swej duszy, umocowanego na zobowiązaniach wobec innych, a symbolem każdego rodzaju osobistego zobowiązania, które nabiera obiektywnej mocy normatywnej jest kontrakt zawarty między zleceniodawcą i wykonawcą. Ma on bardzo konkretny wymiar materialny – określoną zapłatę za wykonanie określonego zadania – ale w głębszej warstwie opiera się na fundamencie wzajemnego zaufania i wierze w dotrzymanie obietnicy przez strony kontraktu. Szczególnym obrazem sytuacji conradowskiej jest zobowiązanie marynarza wobec dalekiego, najczęściej w ogóle nieznanego osobiście armatora, do wypełnienia warunków kontraktu zawartego z jego przedstawicielem, który przecież również nie zna osobiście tego, kogo reprezentuje, w czyim imieniu i interesie działa. Oparciem przekonania o istnieniu armatora są jego statki, lecz przede wszystkim jego biura, przedstawicielstwa na stałym lądzie, aż po okazały gmach głównej siedziby w którymś z wielkich portów. To tam, do portów, biur, przedstawicielstw i przed-

---

[4] Zob. J.J. Szczepański, *W służbie Wielkiego Armatora* w: tegoż, *Przed Nieznanym Trybunałem*, Kraków 1997, s. 21.

[5] Opis „sytuacji conradowskiej" odnajdujemy na przykład w słowach Steina, których adresatem jest kapitan Marlow, narrator historii Jima, jednego z nas: „Chcemy na tak różne sposoby być. […] człowiek na swojej kupce błota nigdy spokojnie nie wytrwa. Chce być to tym, to znów owym, chce być… a za każdym razem, co zamknie oczy, widzi siebie w bardzo udanej postaci – tak doskonałym, jakim nigdy być nie może… W marzeniu… […] A ponieważ nie zawsze można zamykać oczu, przychodzi prawdziwe zmartwienie, ból serca – ból świata. Mówię panu, kochany przyjacielu, niemiło się przekonać, że człowiek nie może urzeczywistnić swego marzenia, bo sił za mało ma albo za mało zdolności. […] Tak! Ta straszna rzecz bardzo zabawna jest. Człowiek, który się rodzi, wpada w marzenie, jak się wpada do morza. Jeżeli usiłuje się wydostać, jak robią niedoświadczeni, topi się – *nicht wahr*? … Nie! Mówię panu! Jedyny sposób to niszczącemu żywiołowi się poddać i wysiłkami rąk i nóg sprawić, że głębokie, głębokie morze człowieka utrzyma. Więc pan mnie pyta: jak być?", J. Conrad, *Lord Jim*, tłum. A. Zagórska, w: *Joseph Conrad. Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1987, s. 166-167.

stawicieli zawija się z każdego, nawet najdłuższego rejsu, by zdać sprawę z wypełnienia warunków kontraktu. Powrócić trzeba, aby zdać rachunek przed tymi, z którymi wiąże nas nić wzajemnej i wspólnej wiary w powodzenie obarczonego ryzykiem, ale wartego zachodu przedsięwzięcia[6]. To właśnie dochowanie wierności pokładanemu w nas zaufaniu, zachowanie wiary w sieć wzajemnych zobowiązań jest gwarantem wewnętrznego porządku duchowego, który jest motorem naszego mierzenia się z żywiołami świata i nadawania kształtu swemu życiu. Czy Bóg ma w tym dramacie jakąś rolę, czy jest w nim miejsce dla Niego? Szczepański w swoim eseju o Wielkim Armatorze dochodzi do wniosku, że jednak tak. Oto jego końcowe pytanie i diagnoza: „Pod jaką maską ukrył Conrad swojego Boga? Bo On jednak jest między okładkami jego książek. Istnieje jako prawo – nie nazwane, ale bardzo surowe i nie podlegające dowolnym interpretacjom. […] Jest równie surowy, jak Najwyższy Sędzia, jak biblijny Pan Zastępów. Jest bezwzględnie wymagający. Brak mu tylko miłosierdzia. Wspomniałem o dumnej rozpaczy Conrada. Bo chociaż pocieszał się wizją powrotu 'z czystymi rękoma', wiedział, że wszystkie statki Wielkiego Armatora toną u kresu podróży. A kiedy sam próbował wypełnić pustkę, kiedy sam usiłował wprowadzić korektę miłosierdzia – okazywał się bezsilnym opowiadaczem. Dał swojemu Jimowi szansę Patusanu tylko po to, żeby go zabić w dogodniejszej moralnie, lecz całkowicie fikcyjnej sytuacji"[7].

Za sprawą refleksji conradowskiej dotknęliśmy kwestii grzechu, winy obciążającej sumienie i możliwości uzyskania odpuszczenia. Nauka o odpuszczeniu grzechów należy do centralnych elementów chrześcijańskiej wizji człowieka, objawionej w Chrystusie. Tak więc grzech, jego świadomość, rozpacz z jego powodu, są w chrześcijaństwie ujęte jako dialektycznie skierowane ku wierze, jako jej pierwiastkowy moment[8]. Kierkegaard zwraca uwagę na trzy aspekty chrystocentrycznej wizji człowieka, które wymagają od wyznawcy wyczucia zawartych w nich rozróżnień, gdyż mają konsekwencje dla praktyki życiowej. Pierwszy aspekt to nauka o Bogu-Człowieku, która jak żadna inna doktryna reli-

---

[6] „Wracamy, żeby stanąć wobec naszych zwierzchników, krewnych, przyjaciół, tych, którym jesteśmy winni posłuszeństwo, i tych, których kochamy; ale nawet ludzie nie mający ani jednych, ani drugich, zupełnie swobodni, samotni, pozbawieni odpowiedzialności i powiązań, nawet ci, których nie oczekują kochane twarze i dobrze znane głosy – muszą się spotkać z duchem przenikającym kraj, duchem, którego pełno jest pod niebem, w powietrzu, w dolinach i na pagórkach, na polach, w wodzie, w drzewach – z niemym przyjacielem, sędzią i natchnionym doradcą. […] Każde źdźbło trawy ma swoje miejsce na ziemi, skąd czerpie życie i siły; i tak samo człowiek jest wrośnięty w kraj, z którego czerpie swą wiarę razem z życiem", J. Conrad, dz. cyt., s. 173. Fragment ten cytuje J.J. Szczepański we wspomnianym eseju.

[7] J.J. Szczepański, dz. cyt., s. 24-25. Ostatnie zdanie eseju brzmi: „A przecież był dla nas prorokiem nadziei. Może tej, którą odgadywaliśmy w nim wstydliwie ukrytą? Której nie potrafił albo nie odważył się nigdy wyrazić słowami".

[8] Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tegoż, dz. cyt. s. 272-282.

gijna zbliżyła do siebie Boga i człowieka. Dla Kierkegaarda już samo to świadczy o jej boskim pochodzeniu, ponieważ żadna ludzka spekulacja religijna nie posunęłaby się tak daleko. Tożsamość Boga z człowiekiem w Chrystusie, który przez swoje człowieczeństwo zjednoczył się z każdym człowiekiem, może wydawać się wystarczającą rękojmią odpuszczenia wszelkich win bez konieczności wiary w Boga (Trójosobowego Boga chrześcijaństwa) i zwracania się do Niego z prośbą o przebaczenie. Może się wydawać, że na mocy tego zjednoczenia z Chrystusem samo człowieczeństwo wystarcza, jako zawierające Boga w sposób immanentny, a chrześcijaństwo, konsekwentnie przemyślane w tej perspektywie, unieważnia siebie jako religię, ponieważ jakościowa różnica między Bogiem a człowiekiem zdaje się panteistycznie zanikać. Jednakże właśnie kategoria grzechu uniemożliwia zniesienie różnicy między Bogiem a człowiekiem, paradoksalnie stojąc na straży ludzkiej indywidualnej integralności i osobowości (bycia kimś osobnym i bycia sobą). Tutaj ujawnia się drugi aspekt chrześcijańskiej wizji człowieka – jednostkowa relacja grzesznika do Boga, który jest święty. Ponieważ każdy grzech jest popełniany przed Bogiem i jest konkretnym czynem konkretnego człowieka, w niczym człowiek, i to każdy człowiek, nie jest tak różny od Boga, jak w tym, że jest grzesznikiem, i to grzesznikiem przed Bogiem. Jest to połączenie, które ukazuje całą między nimi różnicę. Jak podkreśla Kierkegaard, grzech jest jedynym, co się orzeka o człowieku, a co żadnym sposobem, ani *via negationis* ani *via eminentiae* nie może być przypisane Bogu. Dlatego tylko Bóg ma moc odpuszczania grzechów. Trzeci aspekt odnosi się do napięcia między ludzkim pragnieniem powodzenia i bycia docenianym a dobrowolnym wyrzeczeniem się wszelkich zaszczytów przez Chrystusa, który „chodził po ziemi w postaci nędznego sługi, ubogi, pogardzany, wyśmiewany i jak powiada Pismo Święte 'uplwan'"[9]. Narzuca się tu pytanie o to, co winno być celem doczesnego dążenia chrześcijanina.

Jeśli świat może okazać się dla każdego z nas pułapką w najmniej oczekiwanym momencie i, by użyć conradowskiej metafory, sprzeniewierzamy się z jednej strony swoim najlepszym marzeniom i wyobrażeniom o sobie, a z drugiej strony zawodzimy zaufanie tych, którzy na nas w jakiejś mierze polegają – czy z tej pułapki, czyli winy, grzechu, człowiek może wydostać się o własnych siłach? Czy Lord Jim swoją śmiercią w obronie tych, którzy mu ufali odkupił siebie, zmazał swoją winę z młodości, kiedy będąc członkiem załogi uciekł z tonącego statku, zostawiając pasażerów na pastwę losu? Jeśli nie ma Boga i nie ma życia wiecznego, Lord Jim swoją śmiercią na Patusanie nie odkupił winy sprzeniewierzenia się spisanemu kontraktowi z armatorem i niepisanemu kontraktowi z pasażerami statku, który porzucił, sądząc że zatonie, ponieważ nie ma ciągłości odpowiedzialności wobec tego samego zwierzchnika – strony kontraktu – prawodawcy.

---

[9] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tegoż, dz. cyt., s. 241.

Pascal mówi o więźniu, wyroku i możliwości uniknięcia wykonania zasądzonego wyroku, pod warunkiem, że skazaniec dołoży starań, aby dowiedzieć się, co go czeka, a tak uzyskana wiedza jest wystarczająca do podjęcia skutecznych działań i szybkiego odwołania ciążącego wyroku. W tym metaforycznym obrazie zaskakuje, jak szybko, a więc i stosunkowo łatwo wyrok może być cofnięty – w przeciągu niespełna godziny. Rozumiejąc, że wyrokiem owym jest nieunikniona śmierć, czym jest uniknięcie zdawałoby się nieuniknionego końca wszystkich ludzi? Pascal sam odpowiada na to pytanie, stwierdzając kilka akapitów dalej: „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna”[10]. Zatem to wiedza o naturze własnej duszy ratuje skazańca od ciążącego na nim wyroku – mimo śmierci ciała, śmierć nie będzie miała nad nim władzy, bowiem nie zabije jego żyjącej, niematerialnej, tj. duchowej duszy. Można powiedzieć, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, jeśli obecna w niej idea i tęsknota za nieśmiertelnością ma swój rzeczywisty odpowiednik w życiu wiecznym, a więc jeśli jest Bóg żywy. Te dwie kwestie, kwestia duszy i kwestia Boga nierozerwalnie łączą się ze sobą, a nasze ich rozstrzygnięcie ma przesądzający wpływ na to, jak widzimy świat i swoje w nim przeznaczenie. Mówiąc o tęsknocie za nieśmiertelnością należy poczynić zastrzeżenie, iż życie wieczne nie oznacza niekończącego się życia w ziemskiej doczesności, lecz przekroczenie owej doczesności, przeżycie własnej śmierci i życie dalej poza nią, w relacji do wszystkich i wszystkiego, co współtworzyło ową doczesną egzystencję.

Prowadzi nas to do uzmysłowienia sobie ważnego rozróżnienia na „tu” i „tam” w perspektywie tego, co intuicyjnie skłonni jesteśmy uważać za nasze „tu”. Otóż zasięg owego „tu” zależy od naszego utożsamienia się z określonym kręgiem rzeczywistości, którą rozpoznajemy jako sieć życiowo dla nas istotnych współzależności. Uczestniczą one w naszym egzystencjalnym ukształtowaniu i znajdują w nas odzew, uaktywniając drzemiące w nas możliwości czynu, wewnętrznego i zewnętrznego, otwierając drogę żywej wymiany między naszą sferą wewnętrzną i tym, co wobec niej dotąd było zewnętrzne. Najistotniejszym wymiarem tej wymiany jest relacja międzyosobowa. Jak lapidarnie i niezwykle trafnie ujął to Fryderyk Chopin w jednym ze swych listów, „żyjesz, czujesz, jesteś żyty, jesteś czuty przez innych, więc jesteś nieszczęśliwo-szczęśliwy”[11]. W obwodach tej wymiany dokonuje się ludzkie tworzenie – stwarzanie swojego, ale i jednocześnie przecież wspólnego świata[12], co nie jest bynajmniej tożsame z udomowieniem świata, neutralizacją jego niedogodności, instrumentalizacją czy

---

[10] B. Pascal, dz. cyt., pkt. 346, s. 142.

[11] Fryderyk Chopin w liście do Tytusa Woyciechowskiego z dn. 22.09.1830 r. Cytat za: R. Przybylski, *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, Kraków 2009, s. 30.

[12] A.T. Tymieniecka sferę egzystencji, w której urzeczywistnia się ta relacja nazywa „twórczą kuźnią ludzkiej duszy”, która jest samym rdzeniem *ja*, osobowego jestestwa człowieka. Zob. przyp. 16.

jakąkolwiek próbą zawłaszczenia czy podprządkowania go sobie, ma natomiast kluczowe znaczenie dla uporządkowania życia. I właśnie w kontekście rozważań o świecie Chopina, Ryszard Przybylski zauważa, że nasze wewnętrzne podejście przesuwa granicę przebiegającą pomiędzy umocowującym nas w otaczającej nas rzeczywistości „tu" i „tam". Sens „tu" i „tam" uwydatnia się jeszcze bardziej, kiedy przeciwstawimy te dwa zaimki względne jako parę, słowu „gdzieś" (czyli nie wiadomo gdzie, w jakiejś tajemniczej przestrzeni, której nie potrafimy nadać treści). W takim zestawieniu widzimy wyraźnie, jak kontrapunktyczne „tu" i „tam" są konkretne mimo swej niedookreśloności, w przeciwieństwie do całkowicie enigmatycznego „gdzieś". Ponieważ treść „tu" i „tam" zależy od centrum, z którego są wypowiadane, określane są też mianem indeksów – ich treść zależy od tego, do czego odnosimy te słowa. Wykazują one także ścisłą wzajemną zależność, gdyż pociągają za sobą dychotomiczny podział przestrzeni. Jak zauważa Przybylski: „[…] jeśli tu oznacza moje mieszkanie, tam zaczyna się już za jego progiem. Jeśli zaś mówiąc tu, mam na myśli dom, tam zaczyna się na ulicy, a kończy w nieskończoności. Jeżeli zaś przez tu rozumiem moje miasto, tam może już oznaczać ojczysty kraj. Jeżeli mówiąc tu, mam na uwadze mój kraj, tam rozpościera się na całą resztę planety. Jeżeli z kolei tu obejmuje Ziemię, tam oznaczać może nieskończony kosmos materialny. I w końcu jeśli za słowem tu kryje się cały kosmos materialny, tam kieruje człowieka ku duchowej transcendencji w 'tamten świat'"[13]. Ogólna intuicja jest więc taka, że „tu" to jest tam, gdzie jestem, czym żyję, co mnie obchodzi, w co się angażuję, za co czuję się odpowiedzialny; a „tam" – tam, gdzie mnie (jeszcze?) nie ma, czego nie odczuwam jako własną sprawę.

Pytanie wiążące ten wywód z zakładem Pascala brzmi więc: na ile „tam", leżące poza granicą mojej śmierci, jest moją sprawą? Czy w ostatecznym rozrachunku jest moją sprawą, moim „tu"? Wydaje się, że nie można pomyśleć własnej śmierci jako absolutnego końca, ponieważ już sama myśl jest przecież życiem, jego dzianiem się. „Łatwo się mówi, bo… bo absolutną nieuniknioność przyjmuje się i tak, jakby była tylko – możliwością"[14]. Zdanie to pochodzi z opowiadania Andrzeja Bobkowskiego, który następująco rozwija swą myśl: „Śmierć.

---

[13] R. Przbylski, dz. cyt., s. 152.

[14] A. Bobkowski, *Wielki Akwizytor*, w: tegoż, *Zmierzch*, Warszawa 2007, s. 64. Jest to opowiadanie o Borysie Pasternaku (występuje w nim jako „gospodin P."), który po otrzymaniu w roku 1958 literackiej Nagrody Nobla za powieść *Doktor Żywago* staje się w swym kraju przedmiotem ideologicznego ataku. W konsekwencji, w obawie przed groźbą wygnania z ojczyzny, odmawia przyjęcia nagrody, poważnie podupada na zdrowiu i po dwóch latach umiera. Bobkowski jednak kończy swoje opowiadanie w momencie, gdy Pasternak decyduje się napisać list do Chruszczowa z prośbą, by nie pozbawiał go obywatelstwa i pozwolił mu pozostać w ZSRR. Tytuł i treść opowiadania są ironicznym nawiązaniem do legendy o Wielkim Inkwizytorze z *Braci Karamazow* F. Dostojewskiego.

Myśli się o niej, mówi i pisze, nadużywa jej imienia na każdym kroku, ale prawie zawsze gdy chodzi o drugich lub gdy miga z daleka. I nawet wtedy, gdy ukaże się w monstrualnym zbliżeniu wskazując palcem wyraźnie, najpełniejsza rezygnacja nie jest nigdy całkowicie pełna. Pozostaje jakiś luz, jakaś przedziwna szpara, w którą gdyby wepchało się wszystko, gdyby wypełniło się ją pakunkiem całej wiary, wszystkimi słowami Chrystusa i doszlifowało osobno z precyzją 'bądź wola Twoja' jako wkładkę, to jeszcze ciągle pozostanie szczelina. A w niej wciśnięte, sprasowane jak ładunek dynamitu, gniecie się życie; zawsze gotowe do wybuchu, pełne niewyraźnych szeptów, nadziei, marzeń o przyszłości. O przyszłości tu – nie Tam"[15]. Człowiekowi towarzyszy nieodstępna troska o sprawy życia, zorientowana na jego trwanie, ale nie w bezruchu i unieruchomieniu, ale w rozwoju, dynamicznym podążaniu naprzód w przyszłość.

Gdybyśmy sparafrazowali wyraz „wiara" jako przeżywaną przez człowieka ostateczną troskę, która stawia wobec nas określone roszczenia, którym gotowi jesteśmy się podporządkować w imię zawartej w niej obietnicy spełnienia, „tu" oznaczać będzie każdorazowo konkretną treść owej ostatecznej, czyli nadrzędnej troski[16]. Jeśli przyjmiemy za Paulem Tillichem, iż wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski o rzeczy, od których zależy sama jego egzystencja[17]. Ta spośród nich, która rości sobie prawo absolutnego pierwszeństwa i jednocześnie z roszczeniem obiecuje całkowite spełnienie, domaga się całkowitej uległości tego, kto akceptuje owo roszczenie, nawet gdyby wiązało się to z koniecznością podporządkowania wszelkich innych roszczeń bądź ich odrzucenia w jej imię.

Kiedy ostateczną troską człowieka jest Bóg, najbardziej odległe „tam", staje się „tu". Zakład Pascala można także zinterpretować jako wezwanie czy zachętę do poszerzenia swojego „tu" o Boga. Wierzący w Boga żyje więc dwubiegunowo – na biegunie skończoności, tu, wrasta w nieskończoność, tam. Gdzie znajduje owo tam? Gdzieś? W sobie samym – w swojej duchowej duszy. Proces odkrywania swej wewnętrznej sfery sakralnej rozpoczyna się od pragnienia znalezienia moralnego sensu życia i duchowego ludzkiego porozumienia, któremu śmierć nie kładzie kresu. Wszelkie owoce twórczego wysiłku ludzkiego nie są w stanie przebić się przez barierę, jaką jest narzucające się w pewnym momencie pytanie „A co potem?". Prowadzi nas to do zmiany życiowej orientacji z naszych własnych dokonań i celów, na korzyść innych. Zwrócenie się ku innym i uświadomienie sobie ich potrzeb egzystencjalnych oraz naszych możliwości odpowiedzi na nie, poszerza przestrzeń odczucia moralnego w naszym życiu, stop-

[15] Tamże, s. 64-65.

[16] P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, wstęp J.A. Kłoczowski, Poznań 1987, s. 31.

[17] „Zapewne, tam gdzie jest życie, jest też nadzieja, lecz i niepokój zarazem." J. Conrad, dz. cyt., s. 140.

niowo przekształcając całe nasze osobowe jestestwo, pogłębiając jego wewnętrzny zasięg. Z najgłębszego bycia osoby, pobudzane jej wewnętrznym wzrostem, wyłaniają się spontaniczności, które przekraczają horyzont tego życia i jego doczesne cele. Osoba dogłębnie zaangażowana w sieć egzystencjalnych wymian z innymi, od początku do końca szlaku swego życia szuka porozumienia z drugą osobą. Pragniemy, aby nasz bliźni był „świadkiem" naszego życia; szukamy jego lub jej odczuwanego zaangażowania, chcemy wiedzieć, że nasz powiernik jest z nami. Mimo wszystko jednak nasz „światowy" świadek nie może przeniknąć naszych najbardziej dojmujących trosk. Przychodząc z niepowtarzalnego, jednostkowego splotu spraw życiowych, nasz świadek nie jest w stanie przekroczyć ograniczeń swojego osobowego bycia i całkowicie się z nami utożsamić[18]. W ten sposób dochodzimy do zrozumienia, że ludzki „świadek" zawsze zawodzi i że szukamy poza ludzkim świadkiem innego świadka, który potrafiłby dogłębnie rozpoznać nasze położenie i byłby w stanie zaświadczyć swoją troską nie tylko o naszych dobrych, lecz i złych intencjach i czynach. Taki świadek byłby ponad zawiłościami i nieprzejrzystością życia i jego przygodnych uwarunkowań. W naszym poszukiwaniu kogoś takiego, być może nawet nie wiedząc o tym, sięgamy poza nasze „tu", ku sakralnemu świadkowi.

Kiedy dusza próbuje uświadomić sobie samą siebie i analizuje swoje osiągnięcia i porażki, stwierdza, że ani nie może sprawić, by ją zrozumiano, ani oczyścić się z winy. W takim momencie skrajnej prostoty i pokory w uznaniu swej niemocy, dusza zwraca się ku Świadkowi, który rozumiałby, przebaczył i przyjął ją do swej bliskości. To zwrócenie się ku możliwemu Świadkowi wcale nie zapada w pustkę, lecz prowadzi do intuicji jego wewnętrznej obecności, przenikającej naszą egzystencję. Obecność Świadka w duszy stanowi punkt kulminacyjny naszego przeznaczenia, jako nowego życia naszej duszy, które jest życiem transnaturalnym, wewnątrz i na zewnątrz nas[19].

---

[18] Podobnie też drugi człowiek wymyka się naszemu całkowitemu wczuciu w jego położenie, bo i my nie jesteśmy w stanie przekroczyć granicy naszej jednostkowości. Komunia międzyludzka jest możliwa i jest wielkim wzajemnym darem, ale jest ograniczona i to jest też źródłem bólu. Oto trzy przykłady literackiego wyrazu tego doświadczenia egzystencjalnego: i) „Dopiero gdy usiłujemy walczyć o istotną potrzebę innego człowieka, dostrzegamy, jak niezrozumiałe, jak chwiejne i mgliste są istoty, które dzielą z nami widok gwiazd i ciepło słońca. Rzekłbyś, że samotność jest ciężkim i nieodzownym warunkiem istnienia; powłoka z ciała i krwi, na której zatrzymują się nasze oczy, rozpływa się pod wyciągniętą dłonią; pozostaje tylko kapryśny, nieukojony i nieuchwytny duch, którego nie dogoni żadne oko, nie uchwyci żadna ręka." J. Conrad, dz. cyt., s. 142. ii) „Nie dotykaj mnie! Nie pytaj mnie o nic! Nie mów nic do mnie! Zostań ze mną!" S. Beckett, *Czekając na Godota*, akt II, w: tegoż, *Dramaty*, wybór, przekład i opracowanie A. Libera, Wrocław 1995, s. 65; iii) „Zakochany pojmuje tę najgłębszą tajemnicę, że nawet kochając innego człowieka musi wystarczyć sobie", S. Kierkegaard, dz. cyt. s. 44.

[19] Opis wewnętrznej transformacji duszy i odkrycie jej transnaturalnej orientacji w procesie poszukiwania świadka opiera się na rozważaniach A.T. Tymienieckiej, *The Fullness of the Logos*

Boga odnajdujemy w sobie, nie jako siebie, ale jako nie-ja, będące mocą mojego *ja*, do zmagania się z sobą, mobilizacji siebie, jako źródło spokojnego oparcia i pewności wobec przeciwności i zamętu, jako radość współobecności Świadka.

W kwestii wiary w Boga rozum nie jest instancją nieodwołalnie rozstrzygającą – nie ma bowiem w świecie takich danych i takich argumentów, które w sposób jednoznaczny, definitywny i z niepokonalną siłą przekonywania stanowiłyby dla każdego nie budzące wątpliwości wskazanie, że powinno się wybrać właśnie tę drogę życia, a tamtą odrzucić. Z braku absolutnie pewnych dowodów rozstrzygających, jest rzeczą nieroztropną odrzucać istnienie Boga. Roztropniej jest uznać prawdopodobieństwo Jego istnienia, ponieważ nie możemy wykluczyć, iż jesteśmy obdarzeni nieśmiertelną duszą duchową. Pascal w podsumowaniu metaforycznego obrazu skazańca w więzieniu pisze dość zaskakująco: „Tak więc dowodzi Boga nie tylko żarliwość tych, co Go szukają, ale i zaślepienie tych, którzy Go nie szukają”[20]. Jak to rozumieć? Boga dowodzi ludzkie dążenie do Boga, jak i jego brak. Po pierwsze, człowiek jest dowodem Boga. Każdy człowiek. Jak dowodzą Boga ci, którzy Go nie szukają? Pascal mówi, że dowodzą Go swoim zaślepieniem. Na co są zaślepieni? Czy na możliwość nieśmiertelności duszy? Na możliwości oderwania się od siebie samych, ukryte w głębi ich własnej duszy. Wydaje się, iż konkluzja ta opiera się na milcząco przyjętym założeniu, że człowiek potrzebuje dowodu Boga, rozumnej racji popartej doświadczeniem, na której mógłby oprzeć swoją wiarę w możliwość zbawienia, to znaczy ocalenia swego życia pomimo grzechów i spodziewanej śmierci, i dzięki tej wierze patrzeć na świat z ufnością. Pragnienie życia winno skłaniać do poszukiwania możliwości życia, a taką, przekraczającą granicę śmierci jest Bóg, nasz sakralny Świadek. Warto więc szukać Boga, dowiadując się u tych, którzy twierdzą, iż Go znaleźli i konfrontować poznane racje i postawy życiowe z tym, czego spodziewamy się po sobie, do czego aspirujemy i czemu gotowi jesteśmy podporządkować się w swoich życiowych wyborach. Dychotomia ludzkich postaw wobec wiary w Boga dla poszukującego zawiera jedno zgodne przesłanie: nie ma ocalenia poza Bogiem. Kierkegaard pisze, że wielkość każdego zależy od wielkości tego, co umiłował, czego oczekiwał i z czym się zmagał. W każdej z tych trzech motywacji działania, największy jest ten, kto odnosi się w nich do Boga[21].

---

in the Key of Life. Book I. The Case of God in the New Enlightenment, Dordrecht 2009, s. 231-237. Książka ukaże się w polskim przekładzie pt. *Logos w Pełni życia. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia* (tłum. M. Wiertlewska).

[20] B. Pascal, dz. cyt. pkt. 342, s. 142.

[21] Zob. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 14-15.

3.

Richard Swinburne dwukrotnie w dużym odstępie czasu bezpośrednio podjął temat zakładu Pascala. Po raz pierwszy uczynił to w 1969 r. w artykule „The Christian Wager"[22], po raz drugi w książce *Faith and Reason*[23]. Przyjrzyjmy się pokrótce tym interpretacjom w porządku chronologicznym.

Już tytuł artykułu „The Christian Wager" zawiera wykładnię interpretacyjną – zakład Pascala to w istocie zakład chrześcijański, gdyż jak wynika z całości *Myśli*, Bóg w zakładzie Pascala to Bóg, jakiego wyznają chrześcijanie. Milcząco przyjmowanym pewnikiem argumentu Pascala jest prawdziwość wiary chrześcijańskiej – Bóg głoszony i czczony w Kościele jest prawdą, drogą i życiem. Pascalowi chodzi więc o zachętę do przyjęcia wiary chrześcijańskiej i do podjęcia życia zgodnego z chrześcijańskim wyznaniem wiary w Boga, który jest stwórcą, zbawcą, i pocieszycielem, i który „przyjdzie sądzić żywych i umarłych", a nie o dowolną wiarę religijną. Stąd pascalowską alternatywę rozłączną – Bóg jest, lub Boga nie ma – należy rozumieć następująco: jest Bóg chrześcijaństwa, lub Boga nie ma i nie ma życia wiecznego.

Wydobywając na jaw intencję Pascala, Swinburne swoje dociekania ogniskuje wokół pytania, na jakiej podstawie racjonalny człowiek zostanie chrześcijaninem, gdyż niejako wbrew własnym słowom o bezsilności rozumu w kwestii Boga, Pascal apeluje o racjonalny wybór. Racjonalny człowiek to ktoś, kto postępuje roztropnie, to znaczy wprowadza jakiś zamiar w czyn wtedy i tylko wtedy, gdy spodziewany zysk z dokonania tego czynu przewyższa zysk spodziewany z niewprowadzania owego zamiaru w czyn. Spodziewany zysk z realizacji rozważanej linii postępowania zależy od wartości, jaką podmiot działania, a więc konkretny człowiek, przypisuje każdemu możliwemu według niego wynikowi rozważanego postępowania, oraz od prawdopodobieństwa urzeczywistnienia się owego wyniku. Człowiek racjonalny oceni prawdopodobieństwa zaistnienia różnych stanów rzeczy i określi wartość, jaką każdy wynik przedstawia dla niego, na tej podstawie obliczy spodziewany zysk płynący z wykonania bądź nie wykonania jakiegoś czynu i w efekcie podejmie to spośród rozważanych działań, po którym może oczekiwać najwyższego zysku. Człowiek racjonalny jest więc człowiekiem roztropnym, który opiera swoje postępowanie na przewidywaniu długofalowych skutków wyboru podjętego we własnym interesie, wybierając tę opcję, która w jego ocenie przyniesie mu najwięcej szczęścia – urzeczywistni taki stan rzeczy, po którym spodziewa się spełnienia swych najlepszych oczekiwań i nadziei.

---

[22] R. Swinburne, *The Christian Wager*, „Religious Studies", nr 4 (1969), s. 217-28.

[23] Tenże, *Faith and Reason*, Oxford 1981 (wyd. 1), 2005 (wyd. 2 popr.). W niniejszym artykule opieram się na wydaniu z 2005 r.

Swinburne ilustruje to prostym przykładem mężczyzny zastanawiającego się nad obstawieniem wyścigów konnych. Jeśli zdecyduje się obstawiać, możliwe są dwa wyniki o różnej wartości: jeśli wytypowany przez niego koń wygra, odniesie konkretny, określony zysk, jeśli przegra, poniesie stratę równoważną z wpłaconą stawką, natomiast w przypadku, gdyby powstrzymał się od zakładu, oba wyniki będą mieć równą, zerową wartość, tj. mężczyzna ów nic nie zyska ani też nic nie straci. Taki jest obiektywny opis sytuacji, gdyż tabele typowań i wygranych znane są z góry i nie podlegają negocjacji, natomiast wynik gonitwy jest w momencie przyjmowania zakładów niewiadomą. Przejdźmy teraz do opisu subiektywnego, czyli oceny sytuacji z własnej perspektywy potencjalnego gracza. Oto jak charakteryzuje ją Swinburne. O ile strata jakiejkolwiek sumy jest dla owego mężczyzny równie niepożądana, jak pożądana jest wygrana, racjonalną decyzją z jego strony będzie nie przystępować do zakładu. Racjonalność byłaby więc cechą charakteryzującą postępowanie zapewniające podmiotowi najlepszy możliwy z przewidywanych rezultatów, czyli taki, który odpowiada najpełniej jego własnym interesom w perspektywie długofalowej (maksymalizacja zysku, minimalizacja strat). To, która decyzja jest racjonalna, zależy od stopnia pożądalności każdego z przewidzianych rezultatów przez podejmującego decyzję. Wynika stąd, że wartość obiektywna, mierzalna wspólnym zewnętrznym kryterium, podporządkowana jest subiektywnej wartości, jaką podejmujący decyzję przywiązuje do każdego z rezultatów. Wynika stąd, że racjonalność jest tożsama z przezornością i działaniem ze względu na korzyść własną. W podanym przez Swibnurne'a przykładzie, zainteresowany może powstrzymać się od zakładu, jeżeli uzna, że jest takie rozwiązanie przestawia najkorzystniejszy dla niego rachunek możliwych zysków i strat.

Racjonalność wyboru zależy zatem od tego, co kto uważa za pożądany zysk, a więc oprócz obiektywnego ma także wymiar subiektywny, określany przez indywidualną osobę jej własną miarą. Akt wiary w najszerszym tego słowa znaczeniu byłby więc osobistą zgodą na podporządkowanie swojego subiektywnego racjonalnego osądu – racjonalności obiektywnej. Polegałoby to na dążeniu do uzgodnienia swoich długofalowych celów z obietnicą spełnienia związaną z najbardziej sensowną wizją przyszłości, uwzględniającą jak najszerszy wachlarz danych przeszłych i teraźniejszych, pozwalających wnioskować z dozą pewności o tym, co dopiero się wydarzy. Na zasadzie sprzężenia zwrotnego, ów spodziewany w oparciu o zgromadzone dotychczas świadectwa przyszły stan rzeczy staje się racją wyborów dokonywanych przez człowieka w jego „tu". W tym właśnie ma swe źródło dynamizm aktu wiary. Dynamizm ten wynika z napięcia pomiędzy oceną prawdopodobieństwa przyszłego stanu rzeczy, oszacowanego na gruncie wnioskowania i osobistego pragnienia, a niewiadomą realizacją.

Swinburne proponuje rozwinięcie zakładu Pascala do trzech alternatywnych stanów rzeczy:

(A) Istnieje Bóg chrześcijaństwa;
(B) Nie ma życia pozagrobowego;
(C) Jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa.

Dwie możliwe linie postępowania względem powyższych trzech możliwych stanów rzeczy, to zostać chrześcijaninem, lub nie zostać chrześcijaninem.

I. W przypadku zostania chrześcijaninem, przewidywane skutki dla każdej z alternatyw są następujące:

(A) Jeśli istnieje Bóg chrześcijaństwa, człowiek prowadzący życie chrześcijańskie, polegające na oddawaniu czci Bogu i służbie bliźnim, przez skończony czas swej ziemskiej egzystencji, po śmierci będzie żył na wieczność w niebie.

(B) Jeśli nie ma życia pozagrobowego, człowiek, który wybrał chrześcijaństwo, żyje oddając cześć Bogu i służąc bliźnim przez skończony czas swej ziemskiej egzystencji.

(C) Jeśli jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa, pośmiertny (wieczny?) los człowieka prowadzącego życie chrześcijańskie w skończonej doczesności jest dziś nieznany, niemożliwy do przewidzenia.

II. W przypadku nie zostania chrześcijaninem, przewidywane skutki dla każdej z trzech alternatyw są następujące:

(A) Życie ziemskie, po którym następuje wieczne piekło;
(B) Życie ziemskie;
(C) Życie ziemskie, po którym nie wiadomo czy coś następuje, a o ile tak, to co.

Powyższa interpretacja znajduje bardziej szczegółowe rozwinięcie w książce *Faith and Reason* (2005)[24]. Swinburne rozpoczyna następującym krótkim opisem zakładu Pascala. Jeśli postawisz na Boga i wygrasz, wygrasz nieskończoność nieskończenie szczęśliwego życia; jeśli natomiast postawisz na Boga i przegrasz, przegrasz co najwyżej skończoność. Jeśli postawisz na to, że Boga nie ma, lub odmówisz udziału w zakładzie, co na jedno wychodzi, i jeśli wygrasz, zyskujesz co najwyżej skończoność, jeśli zaś przegrasz, twoim udziałem będzie wieczna udręka. Dlatego też należy postawić na Boga, a więc uwierzyć, przekonać się o tym, że Bóg jest (tak jak głosi to objawienie chrześcijańskie) i postępować zgodnie z tym przekonaniem. Należy przyjąć, że wierzący z zakładu Pascala wyraża swoje przekonania czynem, gdyż inaczej bycie przekonanym na nic by się nie zdało, nie miałoby sensu. Postawienie na Boga wiąże się więc dla Pascala ze staniem się chrześcijaninem. Pascal mówi nam: powinieneś postawić na Boga, ponieważ możliwy zysk, o ile masz rację, jest bardzo wielki, a możliwa strata, o ile się mylisz, jest bardzo mała.

---

[24] Por. R. Swinburne, *Faith and Reason*, s. 125n.

Trudność z zakładem Pascala, zdaniem Swinburne'a, polega na tym, że pominął on w swych rozważaniach inne możliwe stany rzeczy, uwzględniając tylko alternatywę: „jest Bóg wyznawany w chrześcijaństwie" albo „nie ma życia pozagrobowego". Tymczasem można pomyśleć na przykład taki stan rzeczy, że jest Bóg, który skazuje chrześcijan na wieczne Piekło, zaś niechrześcijan przyjmuje do wiecznego Nieba. Pascal mógł był też sformułować swoją alternatywę następująco: „jest Bóg chrześcijaństwa" albo „nie ma Boga chrześcijaństwa". Jednakże w takim wypadku, w odniesieniu do drugiego członu alternatywy nie byłoby jasne, jakie to pociągałoby konsekwencje (w postaci zysków i strat) dla niechrześcijan. Trudności tej można uniknąć uwzględniając wymienione już także powyżej następujące trzy alternatywy:

(A) Jest Bóg chrześcijaństwa (a więc i życie pozagrobowe)
(B) Nie ma życia pozagrobowego
(C) Jest życie pozagrobowe, ale nie ma Boga chrześcijaństwa.

Konsekwencje postępowania w oparciu o (A) i (B) będą takie, jak określił je Pascal, jednak trzecia alternatywa może prowadzić do różnych, niewiadomych rezultatów. Jeśli więc ktoś decyduje się zostać chrześcijaninem, a alternatywa (C) okaże się prawdziwa, nie wiadomo, co czeka go po życiu zgodnym z wiarą chrześcijańską, podobnie jak nie wiadomo też, co w takim wypadku czeka osobę, która zdecydowała się nie zostać chrześcijaninem. Wybór pomiędzy dwoma liniami postępowania (zostać chrześcijaninem lub nie zostać chrześcijaninem) zależy więc od tego, jak prawdopodobna jest alternatywa (C) oraz jak prawdopodobne jest, że przy prawdziwości alternatywy (C) wiara i życie chrześcijańskie zostanie nagrodzone bardziej niż brak chrześcijańskiej wiary i uczynków. Jeśli prawdopodobieństwo prawdziwości (C) jest znikome, nie ma to wpływu na poprawność całego zakładu Pascala. Jeśli natomiast prawdopodobieństwo (C) jest znaczne, określenie pośmiertnego losu chrześcijanina zależy od tego, czy jest prawdopodobne, aby za przekonania chrześcijańskie po śmierci spotkała nas nagroda czy też kara. Możemy ten etap rozważań podsumować ogólnym stwierdzeniem, że wiara w Boga chrześcijaństwa będzie racjonalną linią postępowania tylko wówczas, jeśli chrześcijańskie wyznanie wiary jest bardziej prawdopodobne niż jakiekolwiek inne wyznanie wiary, które postuluje życie pozagrobowe o znacząco innym rozkładzie nagród i kar. Ale jeśli nawet nie spróbujemy odkryć, jaki jest najlepszy rodzaj życia pozagrobowego, które z jakimś prawdopodobieństwem możemy sami osiągnąć i dopomóc w tym innym, może okazać się, że ryzykujemy stanie się kimś, kto nie kwalifikuje się do nagrody wiecznej. Należy też mieć świadomość tego, że różne religie zmierzają do różnych celów – np. niektóre z nich dążą do celów, które na pierwszym miejscu stawiają chwałę Boga, a nie sprawy ludzkiego losu i egzystencji. Różne religie kształtują wyznawców na trochę innych ludzi już w tym życiu, z różnymi odniesieniami do transcendencji i proponują nam odmienne perspektywy na przyszłość, przy czym niektóre z tych celów są lepsze od innych i niektóre z tych przyszłości są

o wiele bardziej warte zachodu niż inne. Warto pamiętać, że także i te różnice mają znaczenie przy wyborze tej a nie innej drogi religijnej[25].

Jak zauważa Swinburne, można działać w oparciu o założenia, co do których nie jest się przekonanym, spełniając czyny, które spełniałoby się gdyby żywiło się określone przekonania. Pascal komuś, kto nie wierzył, ale chciał uwierzyć (wyleczyć się z niedowiarstwa), radził postępować tak, jak gdyby wierzył, tj. używać wody święconej i słuchać mszy, a to z biegiem czasu zrodzi w nim wiarę. Chociaż Pascal nie twierdzi, jakoby „postępowanie-jak-gdyby" było istotą wiary, postrzegał je jako krok na drodze do jej nabycia. Swinburne nazywa takie podejście do wiary „poglądem pragmatycznym" w nawiązaniu do stanowiska Williama Jamesa, które odczytuje w ten sposób, że wiara polega na postępowaniu jak gdyby jakaś hipoteza była prawdziwa, gdyż o ile faktycznie jest prawdziwa, dobro, jakie obiecuje, nie stanie się naszym udziałem, jeśli nie podejmiemy odpowiedniego działania. W przypadku wiary religijnej naszym udziałem może stać się życiowe dobro doczesne i wieczny dobrostan w przyszłości. Aby osiągnąć te dobra musimy zdecydować się postępować tak, jak gdyby hipoteza religijna była prawdziwa[26]. Zdaniem Swinburne'a James myli „postępowanie jak gdyby" z „byciem przekonanym, że" i błędnie przypisuje swój pogląd Pascalowi.

Według Swinburne'a pogląd Pascala na to, co znaczy „bycie przekonanym, że"

---

[25] Ciekawe dopowiedzenie do tej konstatacji: „Jedną z przyczyn wzrastającego obecnie na Zachodzie zainteresowania kulturami orientalnymi jest brak poczucia osobistej odpowiedzialności za ich dzieje. Ci, którzy nagle odkrywają drogę zbawienia w mistyce Zen, w praktykowaniu jogi, w wierze w transmigrację, nie czują potrzeby dociekania natury buddyjskiej teokracji ani wynaturzeń profesjonalnego ascetyzmu, ani moralnej wartości instytucji kast. Nabywają swe nowe wiary jak gdyby w strefie wolnocłowej, bez narzutów życiowej praktyki." J.J. Szczepański, *List do Juliana Stryjowskiego*, w: dz. cyt., s. 105.

[26] Oto syntetyczny opis mechanizmu rozstrzygania hipotez (w tym także „hipotezy Boga") według Jamesa: Hipoteza to wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania. Hipoteza jest żywa, jeśli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość. Żywość lub martwota hipotezy nie jest jej wewnętrzną właściwością, lecz stosunkiem do niej indywidualnego, myślącego podmiotu. Miarą żywości hipotezy jest gotowość podmiotu do działania zgodnego z jej treścią. Maksymalny stopień żywości hipotezy wiąże się z pełną gotowością podmiotu do działania, co w praktyce oznacza niezachwiane przekonanie. Opcja to rozstrzygnięcie między dwiema hipotezami. Opcje mogą być: 1. żywe lub martwe; 2. przymusowe lub do uniknięcia; 3. ważkie lub błahe. Opcja jest żywa, jeżeli obie hipotezy do wyboru są żywe dla podmiotu. Opcja jest przymusowa, jeśli prócz członów alternatywy nie ma żadnego stanowiska, które można byłoby zająć. Każdy dylemat sformułowany na zasadzie wyczerpującej dysjunkcji logicznej, bez możliwości powstrzymania się od wyboru, stanowi opcję przymusową. Opcja jest ważka, jeżeli przestawia niepowtarzalną szansę osiągnięcia wielkiej korzyści. Opcja autentyczna jest przymusowa, żywa i ważka. Por. W. James, *Wola wiary*, w: tegoż, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 35-61, zwł. s. 36-37. Interpretując zakład Pascala przez pryzmat ujęcia Jamesa należałoby powiedzieć, że według Pascala opcja religijna jest w gruncie rzeczy opcją autentyczną dla każdego indywidualnego podmiotu, chociaż nie każdy sobie to aktualnie uświadamia. Wiara, będąc motorem działania, jako siła sprawcza urzeczywistnia swój przedmiot dla działającego podmiotu.

jest inny: w przypadku zalecenia Pascala nie mamy do czynienia z działaniem w oparciu o hipotezę, ale z działaniem w oparciu o założenia. Na czym polega różnica? Swinburne twierdzi, że człowiek działa w oparciu o swoje przekonania bądź w oparciu o założenia wyrastające z tych przekonań. Obrazuje swoje stanowisko następującymi dwoma przykładami. Anglik, który nie mówi po turecku jest w Turcji i chce się zapytać miejscowego mieszkańca o drogę. Jeśli jest przekonany, że ten mówi po angielsku, zagadnie go po angielsku, ale zrobi tak również wtedy, gdy nie jest przekonany, czy ów człowiek zna angielski, będąc wszakże przekonanym, że istnieje choćby niewielkie prawdopodobieństwo, że zagadnięty Turek zna angielski. Jedynie jeśli ów miejscowy mieszkaniec zna angielski, Anglik będzie w stanie spełnić swój zamiar uzyskania zrozumiałych wskazówek, ponieważ sam nie mówi po turecku, dlatego zwracając się do napotkanego mieszkańca po angielsku, spełnia jedyną czynność, dzięki której ma szansę zrealizować swój zamiar. Możemy powiedzieć o tym Angliku, że działa w oparciu o założenie. Drugi przykład mówi o człowieku, który zagubił się w podziemnej jaskini, z której odchodzi kilka korytarzy. Zagubiony może być przekonany, że żaden z nich nie prowadzi na powierzchnię. Tym niemniej, może zdecydować się pójść jednym z nich, ponieważ tylko tak ma jakąkolwiek szansę wydostania się na powierzchnię. Możemy powiedzieć o nim, że chociaż nie jest przekonany, że to konkretne wyjście prowadzi na powierzchnię, działa w oparciu o założenie, że tak właśnie jest.

Oba powyższe przykłady ujawniają następującą zależność między byciem przekonanym a działaniem w oparciu o założenie. Działać w oparciu o założenie, że *p* (albo działać, jak gdyby *p*), to spełniać te czynności, które spełnilibyśmy, gdybyśmy byli przekonani, że *p*. Oznacza to korzystanie z *p* przy wyciąganiu praktycznych wniosków. Jeśli wykonujemy *A* w oparciu o założenie, że *p*, jesteśmy przekonani, że istnieje choćby niewielkie prawdopodobieństwo, że *p*, i przyjmując przynajmniej takie prawdopodobieństwo, żaden inny czyn nie rokuje większych szans niż czyn *A* na realizację naszego celu. Zatem, spełnilibyśmy czyn *A* także wtedy, gdybyśmy byli przekonani, że prawdopodobieństwo *p* jest większe, oraz wtedy, gdybyśmy byli przekonani, że *p*. Podsumowując, kiedy ktoś działa w oparciu o założenie, że *p*, jego czyn można też opisać jako działanie w oparciu o przekonanie, iż istnieje jakieś prawdopodobieństwo, że *p*.

Pascal dostrzegał różnicę między byciem przekonanym, że jest Bóg a działaniem w oparciu o założenie, że jest Bóg. Postępowanie „jak gdyby" (branie wody święconej, słuchanie mszy), czyli w oparciu o założenie, że Bóg istnieje, odróżnia on od przekonania, że Bóg istnieje, ponieważ to ostatnie właśnie jest przyczyną sprawczą wiary zarówno w sensie przyjęcia określonych treści teologicznych, jak i osobistej ufności i przylgnięcia do Boga (wyleczeni z niedowiarstwa teraz zakładają się o wszystko, co mają)[27].

---

[27] Por. R. Swinburne, dz. cyt., s. 32-33.

Najlepszym sposobem dojścia do prawdziwych przekonań religijnych jest dociekanie, a ponieważ posiadanie prawdziwych przekonań jest ważne dla kształtu, jaki nadajemy swemu życiu, dociekanie prawdy w sferze religijnej jest według Swinburne'a naszym obowiązkiem. Zastanówmy się jednak, czy są jakiekolwiek inne powody, żeby nakłonić się do wiary w istnienie Boga (albo w nieistnienie Boga), albo do wiary w inne zdania wiary poza takim oto powodem, iż dociekania rozumowe ukazują, że wizja życia, którą głosi dana religia (w naszym wypadku chrześcijaństwo) jest prawdą[28].

Jednak nie tylko ustalenie prawdziwości zdań wiary stanowi powód jej przyjęcia. Jakie więc inne powody oprócz pragnienia poznania prawdy skłaniają ludzi do wiary chrześcijańskiej? Jednym z nich jest doświadczenie objawienia się Boga, głoszone przez wspólnotę wierzących. Doświadczenia religijne, w których niewierzący nie ma udziału, są dla niego wyzwaniem poznawczym, ponieważ odwołują się do sfery nieoczywistej zewnętrznie, niedostępnej dla tych, którzy nie wierzą. Natomiast ci, którzy przeczą istnieniu Boga, odwołują się do takich świadectw o rzeczywistości, które każdy – niewierzący czy wierzący w Boga – może sobie przyswoić i samodzielnie ocenić. Niewierzący nie mogą więc domagać się od nas niewiary na podstawie tego, co tylko oni widzieli i tylko oni doświadczyli, to dostępne jest także wierzącym[29]. Przytoczony tu argument Swinburne'a bazuje na sformułowanych przez niego dwóch zasadach odnoszenia się do doświadczenia religijnego: naszego własnego doświadczenia oraz do tego, co inni mówią nam o ich własnym doświadczeniu, są to: Zasada Łatwowierności (*Principle of Credulity*) i Zasadza Świadectwa (*Principle of Testimony*). Zasada Łatwowierności głosi, że wobec braku powodów do niewiary w nasze bądź cudze doświadczenie, należy przyjąć to, co wydaje się nam być prawdą (np. jeśli ktoś widzi kogoś idącego po wodzie, powinien wierzyć, iż ma to miejsce, chyba że jest pod wpływem środków halucynogennych). Z kolei Zasada Świadectwa mówi, że wobec braku powodów do niewiary, należy przyjąć, iż świadkowie naoczni lub wyznawcy mówią prawdę, kiedy zaświadczają o swoich doświadczeniach religijnych. To pierwotne zaufanie do siebie i innych jest spoiwem wszelkiego ludzkiego współdziałania. Dlatego ci, którzy głoszą Ewangelię i wcielają

---

[28] Por. tamże, s. 15-19.

[29] Oto przykład podobnej intuicji, aczkolwiek odmiennie wyrażonej, odnoszącej się do obszaru ludzkiej aktywności twórczej: „'Sztuka jest święta', 'święta sztuka' – jakkolwiek to zdanie jest ogólnikowe, jest przecież w nim jakiś sens […]. Co to jest świętość? Świętość to stan będący przeciwieństwem stanu grzechu, współczesność nie zna grzechu, pojęcie grzechu współczesność zastępuje pojęciem szkodliwości. A więc ateista nie może uważać sztuki za świętość, będzie on mówił albo o pożytku sztuki, albo o jej pięknie. Dlatego też powtarzam, że słowa moje zwrócone są wyłącznie do tych, dla których istnieją – Bóg – grzech – świętość. Jeśli ateista będzie mówił o wzniosłości sztuki, to słowa moje będą odnosiły się i do niego". M. Cwietajewa, *Dom koło Starego Pimena. Szkice i wspomnienia*, tłum. W. Bieńkowska i S. Pollak, Warszawa 1971, s. 115.

ją w czyn, mają prawo oczekiwać, abyśmy dali wiarę doświadczeniu i czynom, którymi żyją w swej wspólnocie religijnej. W chrześcijaństwie, jak zauważył William James, główne doświadczenie religijne to objawienie i nawrócenie. Niewierzący w Boga nie mają korespondujących doświadczeń, które stanowiłyby porównywalne wyzwanie poznawcze dla osób wierzących. Jest tak, ponieważ wiara posiada swą sprecyzowaną treść (np. w formie wyznania wiary), będącą przedmiotem wiary, dlatego też treści wiary nie można sobie przyswoić inaczej, niż przez akt wiary. Natomiast nie ma bariery niezrozumienia między niewierzącymi i wierzącymi w tym, co dotyczy słownego wyrazu formuł wiary, o czym świadczy możliwość rozmowy, dyskusji czy wręcz sporu między nimi.

Wierzyć w coś, to być przekonanym, że prawdopodobieństwo stanu rzeczy, którego obrazem jest treść naszego wierzenia, której nadajemy formę twierdzenia, jest większe niż prawdopodobieństwo innych stanów rzeczy. Przekonanie jest więc ustalane względem alternatyw, a to znaczy, że być przekonanym (wierzyć), iż *p*, to być przekonanym, że *p* jest bardziej prawdopodobne niż każda inna alternatywa, przy czym normalną alternatywą dla jakiegoś przekonania jest jego negacja (np. Bóg jest / Boga nie ma). Co to znaczy, że jakieś twierdzenie jest bardziej prawdopodobne niż inne? Swinburne rozróżnia dwa rodzaje prawdopodobieństwa, oba oparte na wnioskowaniu indukcyjnym, zależącym od spójności, uporządkowania świadectw przemawiających za danym twierdzeniem. Można też wyrazić to w ten sposób, że w oparciu o naszą dotychczasową wiedzę oceniamy, iż owe świadectwa stanowią dla nas podstawę, by spodziewać się urzeczywistnienia się pewnego stanu rzeczy opisywanego danym twierdzeniem. Swinburne mówi o dwóch rodzajach prawdopodobieństwa indukcyjnego, a więc opartego na interpretacji danych doświadczenia, mianowicie o prawdopodobieństwie logicznym i mającym z nim związek prawdopodobieństwie subiektywnym. Logiczne prawdopodobieństwo indukcyjne twierdzenia zależy wyłącznie od danych, będących podstawą szacowania jego prawdopodobieństwa i polega na tym, że w przypadku dwóch twierdzeń (hipotez) odwołujących się do tych samych danych, prawdopodobieństwo jednego twierdzenia jest podstawą oceny, w jakim stopniu dane te czynią drugą hipotezę prawdopodobnie prawdziwą. Na przykład: jeśli dane wskazują na to, że ta oto talia jest zwykłą talią kart, prawdopodobieństwo, że wierzchnia karta to as kier, wynosi 1/52, lecz jeśli dane wskazują, że po pierwsze, jest to zwykła talia kart, a po drugie, że wierzchnia karta jest kartą kier, prawdopodobieństwo, że wierzchnia karta to as kier wynosi 1/13. Należy rozróżnić dwa rodzaje prawdopodobieństwa. Jedno, to prawdopodobieństwo indukcyjne. Prawdopodobieństwo indukcyjne jest uzależnione od danych – to, czy twierdzenie jest indukcyjnie prawdopodobne czy też nie, zależy od uporządkowanego zbioru danych, nie zależy natomiast od poglądu osoby wypowiadającej twierdzenie (hipotezę). Jednak różni ludzie mogą posługiwać się nieco odmiennymi kryteriami indukcyjnymi, więc prawdopodobieństwo indukcyjne, mierzone według

kryteriów konkretnej osoby, Swinburne nazywa prawdopodobieństwem subiektywnym. Każda osoba będzie przekonana, że jej subiektywne prawdopodobieństwo jakiegoś twierdzenia jest faktycznie prawidłowym prawdopodobieństwem logicznym.

Prawdopodobieństwo prawdziwości czyjegoś przekonania przekłada się na zobowiązanie, by je przyjąć. Jeśli więc stajemy wobec wyznań religijnych, które powołują się na objawienie, należy ocenić je według prawdopodobieństwa głoszonego przez nie objawienia. Posiadanie przekonań religijnych jest bowiem przydatne, jeśli nie wręcz konieczne, dla osiągnięcia celów, które inaczej byłyby dla nas niedostępne. Po pierwsze, przekonanie że jest Bóg jest warunkiem koniecznym osiągnięcia Nieba; tylko dzięki przyjęciu tego przekonania w wierze osiągniemy najbardziej wartą zachodu rzecz we wszechświecie. Oczywiście samo przekonanie, sama wiara tu nie wystarczy, potrzebne są czyny wypływające z wiary i potwierdzające ją. Tym niemniej, bycie przekonanym o istnieniu Boga i wierze w Niego jako drodze do Nieba jest konieczne, aby stan ten mógł się urzeczywistnić w przyszłości. W uproszczeniu można powiedzieć, że przekonanie to jest konieczne, aby się dostać do Nieba, ponieważ Bóg nagradza wiarę Niebem. Ujmując to inaczej powiemy, że do Nieba można się dostać, jeśli spełni się pewne czyny, ale czyny te można spełnić tylko jeżeli się wierzy w Boga. Zdaniem Swinburne'a Pascal skłania się bardziej ku pierwszemu z powyższych poglądów, mianowicie, że wiara w Boga jest konieczna dla osiągnięcia Nieba w życiu pozagrobowym.

Kolejna trudność z zakładem Pascala wiąże się, według Swinburne'a, z pytaniem, czy Pascal przydzielił nagrodę i karę zgodnie z chrześcijańskim wyznaniem wiary, i wysuwa następujące zastrzeżenia natury moralnej: a) jest możliwe, że nagrodę otrzymują ci, którzy pokładają ufność w Bogu, nawet jeśli nie są przekonani o Jego istnieniu; b) czy groźba kary jest dosłownie rozumianą karą wieczną; c) czy obietnicą nagrody objęci są także ci, którzy zmuszają się do przyjęcia przekonań i postępują zgodnie z nimi, wbrew sądowi rozumu, że przekonania te są fałszywe. W nawiązaniu do postawionych tu kwestii dodajmy jeszcze jeden problem podniesiony przez Swinburne'a: co z osobą, która nie uznaje zobowiązania do dociekania prawdziwości religii, bądź nie dostrzega dobra takiego postępowania, bądź doszła w wyniku swych dociekań do fałszywych z perspektywy chrześcijaństwa wniosków? Problem dotyczy ludzi o dobrym sumieniu, lecz fałszywych przekonaniach religijnych. Swinburne odpowiada, że na przestrzeni historii teologia chrześcijańska zajmowała w tej kwestii różne stanowiska, ostatecznie jednak przeważył pogląd, że osoba, która dokładała starań, aby postępować dobrze, ale z powodu niewiedzy jej się to nie udało, ma ukrytą wiarę, wystarczającą do zbawienia. Tam, gdzie Ewangelia Chrystusa nie przeniknęła do sumienia człowieka, taka wiara wystarcza. Zdanie *Extra Eccleasiam nulla salus* należy więc rozumieć jako włączające te osoby w przynależność do Kościoła.

Zatem pogląd Pascala, że jeśli istnieje Bóg chrześcijaństwa, ci, którzy nie żywią tego przekonania będą potępieni, trzeba odnieść co najwyżej do tych, których fałszywe przekonanie wynika z zawinionego przez nich zaniedbywania obowiązku dociekania treści przekonań religijnych zawartych w wyznaniu wiary[30].

4.

Chciałabym zakończyć akcentem literackim, jako że w pierwszej części artykułu przedstawiłam kilka wątków literackich, które w moim pojęciu wyrażają filozoficzną treść zbieżną z zakładem Pascala, a więc cytat literacki stanowiłby swego rodzaju klamrę spinającą cały wywód. Jednocześnie zacytowany poniżej krótki utwór poetycki można odczytać także w nawiązaniu do interpretacji zakładu Pascala przez Richarda Swinburne'a, w której ukryte jest przekonanie o konieczności wzajemnego poręczenia dobroci między ludźmi jako oparcia w indywidualnym i wspólnotowym odczytywaniu prawd religijnych i moralnych. Jest to wiersz anonimowej autorki, który z pamięci przytacza w swoich wspomnieniach Maryna Cwietajewa[31].

Co bądź w życiu tym czeka was, dzieci,
Jest w nim wiele i zła, i żałości,
Są pokusy podstępne sieci
I palącej nas skruchy ciemności.
Jest tęsknota próżnego pragnienia,
Bez jasnego promyka trudy
I zapłata latami cierpienia
Za szczęśliwą chwilkę ułudy.
Ale my otuchy nie traćmy,
Gdy godzina doświadczeń przychodzi –
Wszyscy ludzie są sobie braćmi
We wzajemnej poręce dobroci!
Gdzie by serce wam żyć nie kazało,
W gwarze świata, czy w wiejskiej głuszy,
Trwońcie, trwońcie bez liczby i śmiało
Wszystkie wasze klejnoty duszy!
Dróg powrotu już nie szukajcie,
Niech złośliwa nie trwoży was drwina,

---

[30] Por. R. Swinburne, dz. cyt. s. 208-209.

[31] M. Cwietajewa, dz. cyt., s. 129-130. Autorką jest anonimowa zakonnica z klasztoru Nowodziewiczego w Moskwie, która według świadectwa Cwietajewej napisała wiele wierszy, ale przed śmiercią wszystko spaliła. Jak pisze Cwietajewa, „pozostał jeden, dziś żyjący jedynie w mojej pamięci. Przekazuję go jako dobrą sprawę".

Ludzie przecież są przez to bogaci,
Że wzajemna poręka ich trzyma!

SUMMARY

The author draws on several literary and philosophical approaches to bring out some of the themes embedded in Pascal's wager, such as: the world as an arena of one's confrontation with one's vision of oneself; the notions of 'here' and 'there' in relation to the intuition of the immortality of the individual human soul; God as an answer to human longing for a Witness; belief in God as ultimate concern for human life; the transnatural destiny of the human person. These existential insights are complemented by the analytical considerations and criticism of Pascal's wager put forward by Richard Swinburne in his book *Faith and Reason* (2005). Swinburne's inquiry pivots around the problem of a person's responsibility for the beliefs he/she holds and what it means to be rational. The purpose of the article is to actualize the question: What is the stake in Pascal's wager?

Key words

Pascal's wager – God – soul – belief – acting on belief

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Problemy wolności wiary religijnej, ukrytości Boga i dowodów istnienia Boga na przykładzie koncepcji Johna Hicka i jej krytyki

The Problem of Freedom of Religious Beliefs, God's Hiddenness and Arguments for the Existence of God in the Conception of John Hick and its Criticisms

Artykuł ma na celu: po pierwsze, przedstawienie Johna Hicka koncepcji wolności wiary religijnej i relacji tej wolności do ukrytości Boga i dowodów istnienia Boga; po drugie, krytyki powyższej koncepcji; po trzecie analogii koncepcji Hicka i wypowiedzi teologii katolickiej; po czwarte, dzięki poprzednim punktom postawienie pytań teologii katolickiej dotyczących jej ujęcia tytułowych pojęć i ich relacji.

John Hick znany polskiemu czytelnikowi z kilku publikacji, proponuje pojmować wiarę religijną jak każdy inny rodzaj poznania, jako doświadczanie-jako[1]. Zarówno więc wiara religijna jak i niewiara są doświadczaniem-jako. Różnica między nimi polega, na tym, że wiara religijna jest doświadczaniem, interpretowaniem świata jako świata z Bogiem. Natomiast niewiara jest doświadczaniem świata jako świata bez Boga. Warunkiem przyjęcia takiego poglądu jest to, aby świat nie dawał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje czy też nie. To właśnie ma miejsce w koncepcji Hicka. Autor ten przyjmuje jako wiążą-

[1] Podaję przykładowo: M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 55-58; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków, t. 1, 1985, t. 2. 1988; I. Ziemiński, w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 7-31; J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczania-jako"*, tłum. E. Wolicka, „Znak", XLVI, nr 464, (1) 1994; J. Hick. *O hierarchizacji religii*, tłum. M. Kuniński, „Znak", XLVIII, nr 495, (8) 1996, s. 63-79; J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, tłum. P. Dziliński, Warszawa 1997; I. Ziemiński, hasło: Hick, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 393-396; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005; J. Hick, *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorczyk, Poznań 2005. Na temat koncepcji wiary wg Hicka zob. m.in. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w...*, dz. cyt.

cą krytykę klasycznych dowodów na istnienia Boga[2]. Pośród nich odrzuca jako nie wiążące również dowody typu kosmologicznego. Co w efekcie prowadzi do stwierdzenia, że świat nie mówi jednoznacznie o istnieniu Boga. Światu można nadać przynajmniej dwie interpretacje, dwa znaczenia. Jest więc on ambiwalentny. Na płaszczyźnie teologicznej ambiwalencja świata jest wynikiem nieobecności Boga, Jego skrytości, która z kolei jest celowym zabiegiem mającym chronić wolność ludzkiej woli w wyborze sposobu interpretowania świata. Tak więc elementy teologiczne i filozoficzne współgrają w koncepcji Hicka, przynajmniej w zamiarze samego autora. Hicka próba połączenia tytułowych pojęć spotkała się jednak z głęboką krytyką, której najważniejsze przykłady są prezentowane poniżej.

PROBLEM WOLNOŚCI WIARY RELIGIJNEJ WOBEC DOWODU NA ISTNIENIE BOGA W INTERPRETACJI PERRETTA I HENZE

Przeciwko stwierdzeniu, że uznanie dowodu istnienia Boga skutkuje przymusem w przyjęciu wiary wypowiada się Perrett. Wykazuje, że argumentacja racjonalna nie oznacza przymusu w uznaniu zdania, ponieważ człowiek posiada zdolność „ignorowania dowodów". Stąd konieczność przyjęcia dwuznaczności świata i ukrytości Boga (zatem braku dowodów przekonujących), jako gwarancji wolności wiary, wydaje się nieuzasadniona[3].

Z drugiej strony, Perrett nie może się zgodzić ze stwierdzeniem Hicka, że dojście do religijnego punktu widzenia jest aktem woli, gdyż oznaczałoby to odłożenie na bok pytania o prawdziwość i fałszywość przekonań tworzących daną wizję świata. Wiara jako przekonanie – a przekonania są zawsze skierowane ku prawdzie – nie może pomijać pytania o prawdę, gdyż przestaje być wówczas przekonaniem.

Brak dowodów i wolicjonalna koncepcja wiary sugeruje, że można kogoś zmusić do przyjęcia lub odrzucenia wiary, skoro jest to zależne tylko od jego woli. Perrett stwierdza, że zdania, w jakich wyrażane są przekonania, służą nie tylko ich komunikowaniu, ale także gotowości wykazania dowodów określających treść owych przekonań. Co więcej, to etyka przeświadczeń wymaga od nas dowodów popierających nasze przekonania. Bez tego można popaść w totalitarne pojmowanie Boga jako narzucającego się woli człowieka siłą, bo bez argumentów, co jest nie do przyjęcia dla samego Hicka[4].

---

[2] *The Existence of God*, red. J. Hick, New York 1964; tenże, *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for Existence of God*, red. A.C. McGill, London-Melbourne 1968; tenże, *Argumenty za…*, dz. cyt.

[3] R. Perrett, *John Hick on Faith: A Critique*, „International Journal for Philosophy of Religion", 15 (1984), s. 60.

[4] Tamże, s. 61.

Podążając dalej w konkluzjach, nie da się w moralnie czysty sposób czcić Boga, który zmusza – choćby w postaci sankcji za niewiarę – do wiary w siebie bez stosownych dowodów. Jeśli przyjąć, że wiara miałaby być skutkiem tylko decyzji woli czy też Pascalowskim poddaniem się działaniom prowadzącym do wiary, to samo poddanie się byłoby czymś niemoralnym, gdyby nie miało uzasadnienia, a działo się jedynie pod przymusem[5].

Perrett wskazuje też Hickowi na głoszenie relacji wolność a dowód istnienia Boga twierdzeń przynajmniej przeciwnych. Zauważa bowiem, że sam Hick przeczy temu, że jakoby poprawne dowody istnienia Boga mogłyby zmusić do wiary: *werbalny dowód istnienia Boga nie mógłby sam z siebie złamać naszej ludzkiej wolności; może on jedynie prowadzić do pojęciowego uznania [notional assent], które ma niewielką religijną wartość*[6]. Jak widać, Hick w interpretacji Perretta odmawia dowodom roli przymusu, a jednocześnie twierdzi, że taki przymus może wystąpić. Perrett przywołuje też wypowiedź Hicka, która sugeruje, że przymus przypisać można jedynie bezpośredniemu doświadczeniu Boga: *Czy werbalny dowód – [pyta powątpiewając – dop. wł.] – wymusiłby uzyskanie świadomości Boga porównywalne z przymusem związanym z bezpośrednią manifestacją jego boskiego majestatu?*[7]. W innym miejscu *Argumentów za istnieniem Boga* Hick przyznaje, że wiara biblijnych proroków, ich doświadczenie obecności Boga, były tak nieodparte jak doświadczenie zmysłowe[8]. Tymczasem w *Faith and Knowledge* stwierdził, że takie objawienie się zniszczyłoby ludzką wolność i że *jedynie wówczas, gdy dobrowolnie rozpoznajemy Boga, chcąc wejść w relację z Nim, nasza wiedza o Nim może być dostosowana do naszej wolności i istnienia jako osób*[9].

Perrett zauważa, że wolność wiary ujawnia się, w ujęciu Hicka, na przejściu między pojęciowym a realnym przyświadczeniem, które jest *równoważne żywemu przeświadczeniu i wierze w Boga*[10]. Hick wydaje się bowiem odróżniać wiarę w istnienie Boga i stosowną religijną odpowiedź owej wierze, na przykład kult czy pobożność. Według Perretta, Hick niepotrzebnie łączy obie rzeczy w sposób nierozdzielny. Tymczasem wystarczy wziąć pod uwagę, że uznanie istnienia Boga nie musi oznaczać pobożnego zwrócenia się ku Niemu i religijnej wiary w Niego. Przykładowo satanizm, będąc zależnym od teizmu, zakłada istnienie Boga, ale do Boga odnosi się jak do czegoś zupełnie wrogiego. Zatem uznanie istnienia Boga nie oznacza zabrania wolności w ustosunkowaniu się do Boga[11].

---

[5] Tamże.
[6] Tamże, przyp. 13, s. 62.
[7] J. Hick, *Argumenty za*…, dz. cyt., s. 178, za: R. Perrett, *John Hick*…, dz. cyt., s. 62.
[8] R. Perrett, *John Hick*…, dz. cyt., przyp. 20, s. 66.
[9] Tamże, przyp. 18, s. 60.
[10] Tamże, przyp. 15, s. 62.
[11] Tamże, s. 62.

Co więcej, zdaniem Perretta, *jeśli założyć, że z możliwości pojęciowego uznania teistycznych dowodów wynika ich nieprzymusowy charakter, to manifestacje boskości będą równie nieprzymuszające z tej racji, że również niekoniecznie trzeba uznawać ich realność*[12].

Problem wolności wiary łączy się też z kwestią dowodów na istnienie Boga i racjonalności wiary. D.F. Henze odnosi się do problemu wolności wiary w tym właśnie kontekście. Stwierdza, że doświadczenie religijne, według Hicka, może mieć przymusowy charakter, na przykład u wielkich postaci religii, ale nie ma go, dopóki nie zacznie się tak właśnie doświadczać świata. Innymi słowy, *każdy jest przymuszony do posiadania doświadczeń zmysłowych, a nikt do posiadania doświadczeń religijnych*[13].

Zdaniem Henze, aby móc przyjąć powyższe twierdzenia, należałoby najpierw określić sytuacje, w których poznanie zmysłowe nie miałoby przymusowego charakteru. Postawienie takiego zadania każe najpierw zapytać o znaczenie słowa „przymusowy". Henze zauważa dwie możliwości: (1) „przymusowy" oznacza, że poznanie zmysłowe jest poza możliwością zwątpienia w jego prawdziwość – co sugeruje niepowątpiewalny charakter doświadczenia religijnego; (2) przymusowość ujawnia się w tym, że świat poznawalny zmysłowo działa na nas bez względu na nasze chcenie lub niechcenie. Jednakże, co do pierwszego rozumienia, Henze podaje przykład Kartezjusza i jego metodycznego zwątpienia, które dotyczyło również poznania zmysłowego. Zatem poznanie to nie ma charakteru przymusowego w rozumieniu niepowątpiewalności, gdyż można w nie zwątpić[14]. Co do drugiego rozumienia, podobny charakter poznania zmysłowego odnotowali Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume, ale nie nazywali tego przymusowością, ale mimowolnością[15]. Mimowolność, z racji swojej nieintencjonalności, jest poza orzekaniem o wolności czy jej braku i stąd nie może oznaczać przymusowości. Kiedy bowiem robimy coś mimowolnie, trudno nazwać to przejawem czy utratą wolności. Henze stwierdza również, że istnieją, jakby na ironię, doświadczenia religijne, które są właśnie mimowolne[16].

W uzasadnieniu konieczności bezdowodowości wiary religijnej Hick odwołuje się również do MacIntyre'a. Stąd Henze przystępuje do analizy twierdzeń tego autora. MacIntyre przywołuje przykład uderzenia piorunu. Otóż Bóg uderza piorunem w niewierzących lub sceptyków. Niewątpliwe po takim wydarzeniu

---

[12] Tamże.

[13] J. Hick, *Sceptics and Believers*, w *Faith and Philosophers*, dz. cyt., p.246, za: D.F. Henze, *Faith, evidence, and coercion*, „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy", vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 80.

[14] D.F. Henze, *Faith, evidence, and coercion*, „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy", vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 80.

[15] D.F. Henze, *Faith, evidence*…, dz. cyt., s. 81.

[16] W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 175-178.

nastąpiłoby mnóstwo konwersji na którąś z form teizmu. Zdaniem MacIntyre'a, nie byłaby to jednak prawdziwa religia, gdyż ludzie nie zachowaliby możności odrzucenia Boga[17]. W przykładzie MacIntyre grzmot pełni rolę dowodu, który zmusza do uznania istnienia Boga. Henze zastanawia się jednak, czy MacIntyre faktycznie wykazał, że bezsprzeczny dowód istnienia Boga zniszczyłby możliwość wolnego odpowiedzenia się za lub przeciw Bogu[18].

Henze przyznaje, że nie do końca rozumie, co mogłoby znaczyć, że dowód czegoś zmusza kogoś do wiary w Boga. Zauważa, że dziwne jest zastosowanie alternatywy zmusza/nie zmusza do wiedzy o jakimś stanie rzeczy. Co bowiem może znaczyć „Być zmuszonym coś wiedzieć" lub „Nie być zmuszonym czegoś wiedzieć"? Zwroty te nie są sensowne. Natomiast zwroty „Być zmuszonym dowiedzieć/uczyć się czegoś" i „Nie być zmuszonym do dowiedzenia/uczenia się czegoś" tworzą alternatywę sensowną. *Błąd* – jak pisze Henze – *polega być może na utożsamieniu wiedzenia z jakąś aktywnością (np. chodzeniem), do której zaniechania można kogoś zmusić, może wykonać ją dobrowolnie lub można do niej zachęcić*[19]. Wobec tego trudno uznać za sensowne stwierdzenie, że dowód zmusza lub nie zmusza do czegoś. Podobnie jak nieporozumieniem jest stwierdzenie, że przekonania niepoparte dowodami są wolne, niewymuszone.

Henze stwierdza też, że przykład z piorunem jako przymuszającym do wiary jest mylący. Piorun bijący w sceptyków i niewierzących, o ile dałoby się go odróżnić od piorunów niekierowanych boską ręka, mógłby nie tyle zmuszać do wiary, co być dowodem na istnienie Boga. To zaś mogłoby być przyczyną wiary, ale niekoniecznie[20]. Odnośnie do przymuszającego charakteru dowodów, Henze zauważa, że trudno mówić o przymusie czy jego braku tam, gdzie „uznaje się za prawdziwe P i uznaje się «P to Q», ponieważ nie jest kwestią wyboru konkluzja «uznaję Q»[21]. Jedyną kwestią wyboru jest tutaj przestrzeganie lub nie reguł logiki. Podobnie cytowany już Perrett stwierdza, że: *nie jest możliwe, aby jakikolwiek rodzaj dowodu lub argumentu potrafił do czegoś zmusić […] wbrew naszej woli*[22]. Rola woli może co najwyżej być sprowadzona do pascalowskiego poddania się działaniom, które mogą indukować wiarę w Boga[23].

---

[17] A. McIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, London 1959, s. 77, za: D.F. Henze, *Faith, evidence*…, dz. cyt., s. 83.

[18] D.F. Henze, *Faith, evidence*…, dz. cyt., s. 83.

[19] Tamże.

[20] Tamże, s. 84.

[21] Tamże.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 60-61; Odpowiadając na zarzuty Henze, Hick stwierdza po pierwsze, że przez „przymusowy" charakter poznania zmysłowego rozumie niezależne od nas działanie na naszą świadomość. Stąd ma pretensje do Henze, że buduje swoją argumentację tak, jakby „przymusowy", w odniesieniu do świata oznaczał personifikację. Hick odwołuje się do Hume'a, który twierdzi, że mimo logicznej możliwości, psychologicznie sceptycyzm nie jest możliwy. W ten sposób Hick chce

KRYTYKA IDEI UKRYTOŚCI BOGA

Badając koncepcję Hicka, Mesle stwierdza, że teiści mogą mieć dylemat. Jeśli przyjąć, że wiara religijna jest zaufaniem i zawierzeniem Bogu; i że nie da się, co widać dzięki krytyce dowodów istnienia Boga, udowodnić Jego istnienia; a co za tym idzie stwierdzić, że Jego istnienie jest czymś oczywistym; to niewiara i agnostycyzm okazują się być wolitywnym wyborem – ocenianym przez niektórych teistów jako wyraz grzechu czy złej woli. Tej oceny jednak nie potwierdza potoczna obserwacja. Brak wiary religijnej nie skutkuje z konieczności moralnym złem[24]. Co więcej, przy takim ujęciu genezy niewiary teiści nie mogliby autentycznie rozważać racji przeciwników ich światopoglądu, gdyż posiadaliby jedynie słuszną, prostą i równie nierozumną interpretację niewiary. W konsekwencji, nieuchronnie trwaliby w nieracjonalności[25]. Jeśli natomiast odrzuci się biblijne przypuszczenie, że Boże istnienie jest oczywiste, pojawiają się inne trudności. Po pierwsze, część wypowiedzi teistów o winie tych, którzy nie wierzą, okazuje się wówczas nieuzasadniona[26]. Po drugie, powstaje problem wytłumaczenia, dlaczego Bóg się ukrył. W dodatku ten problem łączy się z zagadnieniem zła. Skoro bowiem zbawienie zależy od relacji z Bogiem, a jej początek w postaci oczywistości Jego istnienia jest zanegowany, to dlaczego ktoś niewierzący ma być potępiony. Ukrytość Boga wydaje się być wręcz czymś złym i należy ją wytłumaczyć[27].

Zdaniem Mesle'a, odpowiedź Hicka wiąże się z jego teodyceą i odrzuceniem możliwości udowodnienia istnienia Boga na drodze tradycyjnego dowodu. Zawarta w *Evil and God of Love* odpowiedź na problem zła proponuje rozumieć stworzenie człowieka jako proces, w którym człowiek od obrazu Boga przechodzi do Jego podobieństwa[28]. Od nierozwiniętych jeszcze cech upodabniających

---

pokazać, że mówienie o przymusowym charakterze doznań zmysłowych nie jest bezsensowne, gdyż pośrednio mówił to Hume. Wyzwolenie od ich narzucania się jest logicznie możliwe w sceptycyzmie. Hick wspomina o Humie dlatego, że jak mówi, sam wyraził dokładnie to samo co Hume, ale dodatkowo przeciwstawił temu „przymusowi" nieprzymusowy charakter wiary religijnej. Następnie Hick stwierdza: „My nie dokonujemy wyboru, czy świadomie odnieść się do naszego fizycznego otoczenia i dostosować do niego nasze postępowanie, ponieważ oddziałuje na naszą uwagę z taką nieodpartą siłą, że nie możemy poważnie wątpić w jego realność". W przeciwieństwie do tego poznania, wiara posiada wolność. Po czym Hick zauważa, że krytyce powinno być raczej poddane jego twierdzenie o dystansie poznawczym, w którym Bóg sytuuje człowieka, chroniąc jego wolność i wynikające z tego twierdzenie o interpretacyjnej naturze wiary. Poza tym, przyznaje rację Henze'mu, że udowodnienie istnienia Boga nie oznacza jeszcze przymusu wiary. Wymusza jedynie pojęciowe uznanie – w terminologii Newmana – które nie oznacza wiary, lecz jedynie uznanie twierdzenia „Bóg istnieje". Ono zaś nadal może być wzbogacone o stwierdzenie „I co z tego?".

[24] Tamże, s. 96.

[25] Tamże.

[26] Tamże, s. 96-97.

[27] Tamże, s. 97.

[28] J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966.

do Boga, przechodzi do ich dojrzałej postaci. Proces ten jednak, jako dojście do dojrzałości, wymaga wolności. Ta oznacza możliwość czynienia i doświadczania zła. Zło staje się niemalże niezbędne w procesie dochodzenia do podobieństwa Boga. Z drugiej strony występowanie zła jako alternatywy jest konieczne dla wolności wyboru. Bóg nie może narzucać się ze swoim istnieniem jako czymś oczywistym. Stąd Bóg musi pozostawać, zdaniem Hicka, w dystansie wobec ludzkiego poznania. Prowadzi to do dwuznaczności świata. Można w tym kontekście powiedzieć, że możliwość dowiedzenia istnienia Boga spowodowałaby upadek koncepcji *soul making theodicy*, jak swoją koncepcję nazywa Hick. Opowiada się on za akceptacją twierdzenia teologicznego, że zmuszenie człowieka do wiary przy pomocy dowodów logicznych byłoby dla Boga sprzeczne z celem, jakim jest wychowanie osoby dojrzałej do relacji z Bogiem.

Mesle zauważa, że skoro czysto racjonalne dowody istnienia Boga nie mogą zmusić do wiary, to upada argument tłumaczący, że Bóg nie daje oczywistych dowodów swojego istnienia, chroniąc w ten sposób ludzką wolność. Zatem Hick niszczy własną próbę wytłumaczenia ukrytości Boga, kiedy akceptuje Newmanowskie rozróżnienie na uznanie pojęciowe i realne, zgodnie z którym uznanie dowodu istnienia Boga nie oznacza jeszcze wiary w Niego[29].

KRYTYKI IDEI DWUZNACZNOŚCI ŚWIATA

Mesle krytykuje również koncepcję dwuznaczności świata. Przyznaje, że nie rozumie, co miałaby ona znaczyć. Jeśli bowiem obie interpretacje, naturalistyczna i religijna, są tak samo adekwatne, a co za tym idzie usprawiedliwione, to potencjalny poszukiwacz, badając obie możliwości, ostatecznie dojść musi do agnostycyzmu. Skoro obie są równoważne i wykluczają się, to trzymając się racjonalności jako kryterium wyboru, należałoby odrzucić obie[30].

W opozycji do poglądu Hicka, że religijna dwuznaczność świata ściśle związana jest z ludzką wolnością (i zatem dystansem Boga) stoi wywód T. Penelhum'a. Nie widzi on koniecznego wykluczenia wolności w świecie pozbawionym dwuznaczności: *Wszystko czego trzeba, to odrzucenie podstaw dla racjonalnych wątpliwości, a to nie oznacza bycia przymuszonym. Może się to zdarzyć, kiedy przedstawi się konkluzywny argument, lub kiedy zdarzy się cud […]. Wydarzenia te nie znoszą wolności tych, którzy są ich świadkami. Ponieważ mogą oni odrzucić akceptację tych wydarzeń*[31]. Penelhum zarzuca więc Hickowi, że dwuznacz-

[29] C.R. Mesle, *Does God hide from us? John Hick and process theology on faith, freedom and theodicy*, „Philosophy of Religion", 24 (1988), s. 100-101.

[30] Tamże, s. 106.

[31] T. Pennelhum, *Reflection on the Ambiguity of the World*, w: *God, Truth and Reality*, red. A. Sharma, London 1993, s. 172, za: D. Cheetham, *John Hick, A critical Introduction and Reflection*, Aldershot 2003, s. 33, przyp. 81, s. 39.

ność świata wcale nie jest warunkiem wolności w interpretacji, dlatego że nawet ścisły dowód istnienia Boga nie przymusza do wiary.

Inną droga idzie zarzut C. Sinkinsona. Hick stwierdza, że wielkie postaci życia religijnego, np. Jezus, miały świadomość Boga na zasadzie wręcz bezwolnej (*involuntary*), gdyż była ona bardzo silna. Doświadczenie Boga było tutaj tak przymusowe, jak doświadczenie zmysłowe. Z drugiej strony Hick nie może odmówić tym postaciom wolności. Jak zatem godzi te stwierdzenia z tezą, że religijna interpretacja jest aktem wolnym?[32] Podobnie jak Penelhum, proponuje, aby przyjąć, że dwuznaczność nie jest wymogiem *sine qua non* dla wolności[33]. Sinkinson stwierdza też, że *nie ma nic niekoherentnego w przyjęciu wiary przez wolny, etyczny podmiot nawet wówczas, gdy czyni to przymuszony rozumem, objawieniem czy cudem*[34].

Z kolei Cheetham zbija argumenty Sinkinsona stwierdzając, że *jeżeli religijna wolność jest uzgadnialna ze świadomością Bożej obecności [że On jest na pewno – dop. wł.], to dlaczego Boża obecność nie jest jednoznaczna dla wszystkich?*[35]. Przyjmując punkt widzenia Sinkinsona, każdy powinien być jak wielkie postaci religijne i nadal być wolnym. Na płaszczyźnie teodycei natomiast trudno wówczas wytłumaczyć ukrytość Boga.

WYPRACOWANIE PYTAŃ SKIEROWANYCH DO TEOLOGII

Na podstawie powyższych uwag zauważyć należy, że Hick napotkał duże problemy w próbie pogodzenia twierdzeń o wolności wiary religijnej, ukrytości Boga i roli dowodów Jego istnienia. Można by przyjąć, że problemy te są swoiste dla próby Hicka. Jednakże pewne wypowiedzi teologii katolickiej posługują się podobnymi pojęciami. Mowa jest o możliwości rozumowego poznania Boga, o wolności wiary i ukrytości Boga jako gwarancji ludzkiej wolności. Jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej KKK): *Człowiek stworzony na obraz Boga, powołany, by Go poznawać i miłować, szukając Boga, odkrywa pewne «drogi» wiodące do Jego poznania. Nazywa się je także «dowodami na istnienie Boga»; nie chodzi tu jednak o dowody, jakich poszukują nauki przyrodnicze, ale o «spójne i przekonujące argumenty», które pozwalają osiągnąć prawdziwą pewność. Punktem wyjścia tych «dróg» prowadzących do Boga jest stworzenie: świat materialny i osoba ludzka*, i nieco dalej – przywołując orzeczenia obu soborów watykańskich – *Święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym świa-*

---

[32] D. Cheetham, *John Hick*…, dz. cyt., s. 34.

[33] Tamże.

[34] C. Sinkinson, *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*, Carlisle, 2001, s. 61, za: D. Cheetham, *John Hick*…, dz. cyt., s. 34, przyp. 83, s. 39.

[35] Tamże, s. 35.

tłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy[36]. Ten sam KKK stwierdza też, że *Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli w Duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza. W najwyższym stopniu przejawiło się to w Jezusie Chrystusie*[37]. Natomiast teza o ukryciu się Boga zawarta jest w używanym w teologii terminie *deus absconditus*, mówiącym o częściowej niepoznawalności Boga[38]. W pewnym przybliżeniu, krytyki wypowiedziane wobec poglądów Hicka można zastosować do przekonań głoszonych przez wspomnianą teologię katolicką.

Odpowiedź na owe zarzuty ułatwić mogą następujące pytania:

1. Czy sensownie jest mówić o wolności wobec aktów poznawczych, np. wobec racjonalnie nieodpartego dowodu istnienia Boga?
2. Czy, jeśli przyjąć termin „wolność", uznanie dowodu istnienia Boga znosi wolność człowieka?
3. Czy zamiast o wolności nie powinno się w powyższym kontekście mówić o mimowolności uznania twierdzenia „Bóg istnieje"?
4. Czy, przy twierdzącej odpowiedzi na powyższe, termin wolność dotyczyć powinien nie przekonaniowego aspektu wiary, a raczej moralnego i przeżyciowego?
5. Jeśli przyjąć, że należy używać terminu „wolność", to czy twierdzenie teologii o możliwości poznania istnienia Boga (np. dzięki racjonalnie nieodpartemu dowodowi Jego istnienia) nie stoi w opozycji do tezy o ukrytości Boga jako chroniącej ludzką wolność?
6. Jeśli w cytowanym fragmencie z KKK mowa o innym rodzaju uzasadnienia niż w naukach przyrodniczych, to na czym polega jego inność oprócz dość oczywistej nieempiryczności, skoro w naukach tych również chodzi o «spójne i przekonujące argumenty»?
7. Jeśli z kolei racjonalnie nieodparty dowód nie znosi wolności wiary, to jak teologia wyjaśni ukrytość Boga (skoro można postawić zarzut, że roszczenie Boga co do konieczności wiary w Niego, przy braku dowodu, może spotkać się z zarzutem niemoralności ze strony Boga)?
8. Jeśli z kolei Bóg jest ukryty tylko częściowo i Jego istnienie nie jest zakryte przed rozumem ludzkim, to czy jedynym wyjaśnieniem braku zgo-

---

[36] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkI-1-1.htm, [dostęp: 17-11-2009].

[37] Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, 11, w: KKK, www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkI-1-3.htm, [dostęp: 17-11-2009].

[38] deus absconditus, w: *Religia. Encyklopedia PWN. Wersja 1.0*, 2003.

dy wśród filozofów co do poprawności dowodu istnienia Boga jest błąd ludzkiego myślenia?

Być może pytania powyższe wydadzą się mało subtelne. Starałem się jednak wypowiedzieć je w miarę jednoznacznie, aby móc uzyskać jednoznaczne odpowiedzi.

SUMMARY

The main point is presentation of J. Hick's conception of religious faith freedom and her critics. On this ground article put questions to catholic's theology. Hick say that faith is experiencing-as, and has almost infinite freedom. God can't to force to believe Him. From the other side, Hick consider that person like Jesus had huge awareness of God's, that it was no place for freedom. Authors like Perret, Henze, Cheetham try to analyze Hik's conception. They shows few contradictions and new problems.

Key words

ambiguity of the World, D. Cheetham, coercion to belief, deus absconditus, faith, freedom, God's hiddenes, D.F. Henze, J. Hick, A. McIntyre, C.R. Mesle, T Pennelhum, R. Perrett, C. Sinkinson, Abbreviation

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

STANISŁAW GŁAZ
Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum" w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Udział wartości w kształtowaniu chrześcijańskiego sumienia młodzieży

The Role of Values in the Shaping of Christian Conscience in Youth

Człowiek urzeczywistnia sens własnego życia przez harmonijny rozwój wszystkich swoich możliwości, potencjalności. W procesie tym duże znaczenie mają wartości, sumienie, dojrzała religijność. Wartości mają odniesienie do człowieka, który dzięki nim może odkrywać coraz głębszy sens własnej egzystencji i zbliżać się do obranego ideału doskonałości ludzkiej, do której jest powołany. Sumienie sprzyja ocenie i trafnemu wyborowi oraz godnemu życiu. Dojrzała religijność otwiera człowieka na drugiego i na Boga.

Zagadnieniami wartości, sumienia i doświadczenia obecności Boga zajmuje się wielu naukowców z różnych dziedzin nauki, autor niniejszego artykułu skupi się na nauczaniu Kościoła i jego pasterzy dotyczącym tych ważnych elementów ludzkiego życia.

Pasterze Kościoła są świadomi zagrożeń, jakie czyhają na współczesnego człowieka. Ojciec św. Jan Paweł II w swoich wystąpieniach słusznie wspominał, że w kulturze technologii, w której ludzie są przyzwyczajeni do panowania nad materią, do odkrywania jej praw i przekształcania jej wedle swej woli, pojawia się niebezpieczeństwo, że chcą oni także manipulować sumieniem i jego wymogami. W kulturze, która uważa, że nie mogą istnieć żadne uniwersalne prawdy, nie ma wartości absolutnych. Ostatecznie dochodzi się do konkluzji, że obiektywne dobro i zło nie mają już znaczenia. Dobro zaczyna oznaczać to, co w danej chwili przyjemne i użyteczne. Złem nazywa się wszystko, co przeszkadza w zaspokojeniu subiektywnych pragnień. Każdy może sobie zbudować prywatny system wartości[1]. Jan Paweł II często nawoływał do przywrócenia mocy głosowi

[1] Por. Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, Cherry Creek State Park*, w: *Podręcznik pokolenia JP2. Ojcowskie słowo do młodych Świata, Polski i Lednicy*, Poznań 2008, s. 525-526.

sumienia i znaczenia wartościom: *oto pierwszy i podstawowy wymóg na drodze rozwoju prawdziwego człowieczeństwa*[2] – powie Ojciec św. – a także istotny wkład, który musi człowiek wnosić w rzeczywistość świata. Miarą współczesnego postępu ludzkości nie są zdobycze technologii, ale raczej stopień wrażliwości moralnej osiągnięty przez jej członków. Papież przemawiając z okazji światowego dnia młodzieży w 1993 r. podkreślał, że prawdziwy pokój, trwałą jedność, sprawiedliwe społeczeństwo można zbudować, *tylko wtedy, gdy buduje się na fundamencie wspólnego dziedzictwa, opierając się na powszechnie przyjętych wartościach, takich jak: szacunek dla godności osoby ludzkiej, gotowość na przyjęcie życia, obrona praw człowieka, otwartość na transcendentny i duchowy wymiar ludzkiej rzeczywistości*[3]. Benedykt XVI przemawiając do polskich biskupów powie wprost, że naprzeciw chrześcijańskiemu wychowaniu winni wyjść: duszpasterstwo akademickie, dobrze zorganizowane duszpasterstwo świata kultury i środków masowego przekazu, ciągła formacja osób dorosłych[4].

Czym są wartości? To podstawa – wartości nie tylko decydują o ludzkim życiu, ale także określają linę postępowania i strategię, które budują życie w społeczeństwie. *Przez wartość rozumie się potocznie wszystko to, co stanowi przedmiot potrzeb, dążeń i aspiracji człowieka. Do wartości można więc zaliczyć zarówno przedmioty materialne, jak i osoby, grupy społeczne, instytucje, idee, typy działania i stosunków społecznych itp. Wartości bywają najczęściej rozpatrywane w kontekście potrzeb i dążeń człowieka oraz w kontekście jego działania. Wynikają one z potrzeb ludzkich, ale ukształtowane są przez wzory kultury danego społeczeństwa w silniejszej mierze niż potrzeby, które też tym wzorom podlegają. Jednocześnie wartości nadają kierunek działaniu, są źródłem selekcji pewnych sposobów postępowania, formułowania pewnych norm. W związku z tym pojawiają się określone orientacje na wartości*[5].

W literaturze teologicznej napotyka się myśl, która poucza, że wszystkie rzeczy świata doczesnego zdobywają swoją wartość dzięki relacji do Bytu Najwyższego – Boga. W przeciwnym wypadku tracą swoją „przejrzystość i wyrazistość". W ostateczności – powie Jan Paweł II – tylko Bóg nadaje wartościom

---

[2] Jan Paweł II, *Anioł Pański, przemówienie do młodzieży. Wspólnie realizujcie projekt humanizacji świata*, w: *Podręcznik pokolenia JP2. Ojcowskie słowo do młodych Świata, Polski i Lednicy*, s. 279.

[3] Tenże, *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II do młodzieży całego świata z okazji VII Światowego Dnia Młodzieży „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie ..." (1993)*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, s. 191-196.

[4] Por. Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI do pierwszej grupy biskupów polskich 26 listopada 2005*, w: *Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty ad Limita Apostolorum w roku 2005*, s. 3-14, Poznań 2005.

[5] A. Dąbrowska, *Praca zawodowa, jako wartość w życiu jednostki*, w: *Problematyka i metody badań nad zadowoleniem z pracy: materiały z konferencji 24–26 marca 1972*, red. A. Sarapata, Wrocław 1973, s. 9.

określoną konsystencję[6]. Bóg stanowi naczelną wartość. Nie ma większego dobra od Niego. Jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne. Od Niego pochodzi wszelki porządek. Najdoskonalszym szczęściem człowieka jest zatem zjednoczenie z Nim, które staje się możliwe dzięki prawu wpisanemu w ludzkie serce, które kieruje człowieka ku Bogu, przy czym zobowiązuje do wiary, nawołuje do miłości. Wśród istot ziemskich ważne miejsce zajmuje sam człowiek. Został on wyróżniony spośród wszystkich istot – posiada bowiem umiejętność rozeznania dobra i zła oraz został obdarzony zdolnością samostanowienia. Jako istota najmocniej związana z Bogiem, włączona w dzieło odkupienia i zbawienia, ma niezwykłą godność i wielkość. Swój ostateczny cel osiąga w Bogu[7].

Należy przyznać, że wartości chrześcijańskie zawierają w sobie wartości ogólnoludzkie, wzmocnione dodatkowo przez Objawienie, odkrywane przez ludzki rozum, potwierdzone przez prawo natury[8]. Wartości ogólnoludzkie otrzymują w chrześcijaństwie bezpośrednie odniesienie do Boga. Szczególne ważne dla człowieka są wartości decydujące o kształcie jego moralnego życia. Chrześcijaństwo jest afirmacją wszystkiego, co ludzkie w człowieku. *Nowość Chrystusowego podejścia do człowieka polega na proklamacji zasady bezwzględnej afirmacji człowieka dla niego samego, czyli afirmacji wartości jego człowieczeństwa. Chrześcijaństwo jako system wartości organizuje się wokół wartości osoby będącej wartością centralną i nieredukowalną. Sakralność człowieka jest bezwzględna, dla jej afirmacji można posłużyć się dobrami względnymi, jego godność ma charakter absolutny*[9]. Fundamentem tej godności jest sam Bóg, który człowieka stworzył, odkupił, udzielił mu łaski i powołał go do życia wiecznego. Najlepiej została ona ukazana przez Jezusa, Boga Człowieka, który wkroczył w historię, przybrał ludzką naturę, by objawić człowiekowi jego najwyższą wartość.

Normę ludzkiego postępowania nakreślają nie tylko wartości, ale także sumienie. Czym ono jest? Sumienie, *conscientia* – to sąd rozumu, przez który człowiek rozpoznaje moralną jakość konkretnego czynu, jaki zamierza wykonać lub już wykonał. Sumienie nakazuje spełnić czyn oceniony jako prawdziwie dobry, a zaniechać czynu ocenionego jako zły[10]. Sumienie nie jest autonomiczne i samo nie stanowi, co jest dobre, a co złe. W sumienie jest wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej (prawdy obiektywnej), o której przypomina

---

[6] Por. Jan Paweł II, *List apostolski Ojca św. Jana Pawła II do Młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 116-118.

[7] Por. J. Jarco, *Etyka Świat wartości moralnych*, Warszawa–Wrocław 1993; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1987.

[8] Por. M. Śnieżyński, *Wartości chrześcijańskie – wartości uniwersalne*, „Wychowawca" 6, 1993, s. 9-10.

[9] A. Wierzbicki, *Uniwersalizm wartości chrześcijańskich*, „Wychowawca" 1, 2000, s. 9.

[10] Por. Z. Wanat, *Sumienie*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 511-516.

Sobór Watykański II: *W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj*[11]. W sumieniu człowiek nie styka się z prawem czy regułami przyzwoitości, ale staje wobec żywego Boga, który go kocha, wzywa i któremu należy odpowiedzieć. Sumienie jest pewnym stanem świadomości moralnej człowieka, która przekazuje mu wiedzę na temat tego, czego Bóg pragnie od niego. Wrażliwość moralna zaś polega na zdolności oceniania, wartościowania czynu ludzkiego w odwołaniu się do podstawowych norm moralnych. Sumienie jest podstawą spotkania człowieka z Bogiem, miejscem dialogu, a zarazem miejscem samorealizacji człowieka.

Zgodnie z teologiczną nauką Kościoła sumienie jest głosem Bożym w duszy człowieka. Jest ono najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie ma on wpisane prawo Boże, gdzie przebywa sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu. Sumienie, podlegając prawu rozwoju, wymaga pielęgnacji. Zaniedbane, nieuformowane „dziczeje", staje się zawodne, zostaje zagłuszone. Ideałem w formacji sumienia powinno być „sumienie prawe i prawdziwe". To znaczy, że człowiek o dobrze ukształtowanym sumieniu formułuje swoje sądy, oceny, kierując się rozumem, zgodnie z prawdziwym dobrem chcianym przez mądrość Stwórcy. Bóg daje wspaniałe wyposażenie duszy każdego dziecka w stanie zaczątkowym, zalążkowym. Dziecko w chwili urodzenia ma tylko „zalążki" sumienia, uczy się wartościowania moralnego. Kształtowanie prawego sumienia jest zadaniem całego życia. *Od najmłodszych lat rodzice winni wprowadzać dziecko w poznanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, rozpoznawanego przez sumienie. Roztropne wychowanie kształtuje cnoty, chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu, pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca*[12]. Jan Paweł II, mówiąc o konieczności formacji sumienia, zwraca uwagę na jej związek z wezwaniem do nowej ewangelizacji. Chodzi o całościowe ujmowanie treści przekazywanej wiary. Wskazuje równocześnie na środki sprzyjające formacji sumienia. Należą do nich: moralne nauczanie Kościoła, uczestnictwo w Eucharystii, częste korzystanie z sakramentu pokuty, a także modlitwa, która jest jednym ze środków wypraszania łask[13].

Celem wychowania moralnego jest pobudzenie naturalnego rozwoju moralnego człowieka. Proces ten rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie. Dzieci bowiem mają własne struktury myślowe i dlatego wychowanie moralne po-

---

[11] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, nr 16, Paris 1967.

[12] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1784, Poznań 1994.

[13] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 103-108, Kraków 1998.

winno opierać się na znajomości etapów ich rozwoju. Rozwój moralny należy uważać za proces, który wymaga wspierania postaw dziecka poprzez stosowanie odpowiednich bodźców pobudzających lub hamujących jego zachowania. Aby dziecko potrafiło odkryć prawdę i dobro, poznać swój cel, potrzebny mu jest wychowawca. W rodzinie katolickiej wychowawcami będą wierzący ojciec i matka[14].

Kształtowanie w dziecku wszystkich postaw i zachowań odbywa się przede wszystkim na drodze naśladowania znaczących osób, czyli rodziców. Dziecko przyjmuje od dorosłych określone postawy, właściwe ze względu na autorytet, jakim się cieszą. Kontakt z najbliższym otoczeniem, szczególnie z matką należy uznać za podstawę szerszych kontaktów społecznych dziecka, polegających we wczesnym okresie życia głównie na identyfikowaniu się z ich zachowaniami i naśladowaniu ich postępowania. W rodzinie dziecko, obserwując zachowanie rodziców, stopniowo przyswaja sobie ich wartości, normy i przekonania[15]. Rodziny, w których rodzice ustalili normy i omówili je z dziećmi, są najzdrowsze. Autentyczne świadectwo wiary w Boga jest najwartościowszym wkładem w wychowanie młodego człowieka.

1. PROBLEM BADAWCZY

Powyższa analiza podjętej problematyki dotycząca roli wartości oraz sumienia w procesie rozwoju człowieka wskazuje, że człowiek jako byt o złożonej strukturze dyspozycyjno-rozwojowej jest skierowany na wszechstronny, integralny rozwój. Przyjęto, że rozwój człowieka obejmuje kilku ważnych cech, które dotyczą humanistycznego odniesienia do siebie i drugiego człowieka oraz odniesienia religijnego do Boga. Człowiek staje się w pełni sobą, gdy uczestniczy w życiu społecznym, realizując odpowiednie wartości, kiedy wchodzi w relację z Bogiem, nawiązując z Nim osobisty kontakt, doświadczając Jego obecności, a niekiedy i nieobecności.

Przeprowadzone badania przez Buksika wskazują, że kobiety są bardziej wrażliwe względem otaczającego je świata i wartości moralnych niż mężczyźni[16]. Mężczyźni mają bardziej wrażliwe sumienie wobec siebie oraz innych osób. Poziom wrażliwości sumienia w sferze wrażliwości na siebie i innych, jak i wrażliwości na świat i wartości moralne jest tym wyższy, im wyższa jest intensyw-

---

[14] Por. E. Mitka, *Wychowanie katolickie w szkole i domu*, Wrocław 1996; Z. Marek, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945–1990*, Kraków 1994.

[15] Por. R. Martin, *Fundamenty rodziny chrześcijańskiej*, Kraków 1993; Z. Marek, *Wychowanie do wiary*, Kraków 1996.

[16] Por. D. Buksik, *Wrażliwość sumienia (studium empiryczne)*, Warszawa 2003.

ność postaw religijnych, im słabsza jest dezintegracja wartościowania. Dzieci ojców z wykształceniem zawodowym ujawniają wyższy poziom wrażliwości sumienia niż z wykształceniem wyższym. Inne badania dotyczące postaw moralnych wśród skazanych, a przeprowadzone przez Poznaniaka, ujawniają, że najbardziej zauważalne zmiany w postawach moralnych skazanych zachodzą w czasie pierwszych miesięcy pobytu w więzieniu[17]. Zmiany te odnoszą się do sympatii do ludzi im podobnych oraz tendencji wzrostu do spostrzegania ich jako „gorszych". Inne badania dowodzą istotną zależność pomiędzy wartościami a wrażliwością sumienia. Okazuje się, że poziom wrażliwości sumienia zależny jest od przyjęcia określonych wartości, które są wyznacznikiem ludzkiego postępowania i zachowania. Osoby o niskim poziomie wrażliwości sumienia cenią sobie bardziej takie wartości jak, „życie pełne wrażeń", „dostatnie życie", o dużej wrażliwości sumienia zaś: „czystość", „zbawienie". Więcławska przeprowadziła badania dotyczące preferowania wartości wśród matek z domu dla samotnych matek i matek pozostających we własnych rodzinach[18]. W zasadzie obie grupy matek preferują w życiu te same wartości. Na etapie analizy denotacyjnej w obu grupach badanych osób preferowane są takie wartości jak: pieniądze, mieszkanie, praca. Natomiast na etapie analizy konotacyjnej obie grupy matek wykazały zróżnicowanie liczby przypisań wartości egzystencjalnych do poszczególnych wymiarów. Kobiety żyjące w własnych rodzinach częściej nadawały wartości „miłość" wymiar psychiczny i noetyczny.

Należy przyznać, że problematyka wartości, wrażliwości sumienia w ostatnich latach wzbudza coraz większe zainteresowanie wśród naukowców. Stąd określenie problemu badawczego w niniejszym artykule sugeruje do wskazania związku między wartościami a wrażliwością sumienia. Zamiary autora artykułu skłoniły go do znalezienia odpowiedzi na następujące pytania badawcze:

1. Czy przeżycie religijne: obecności Boga różnicuje zmienne: a) wartości, b) wrażliwości sumienia osób studiujących?
2. Które, ze zmiennych niezależnych – czyli wartości – oddziałują w sposób istotny na wrażliwość sumienia w grupach młodzieży o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga?
3. Które z wartości, brane pod uwagę w obecnym opracowaniu, w jakim stopniu i w jakiej kolejności, wyjaśniają wariancję zmiennych zależnych odnoszących się do wrażliwości sumienia w grupach osób o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga?

---

[17] Por. W. Poznaniak, *Zaburzenia w uspołecznieniu przestępców. Analiza niektórych mechanizmów psychologicznych*, Poznań 1982.

[18] Por. A. Węcławska, *Samotne macierzyństwo a świat wartości egzystencjalnych*, „Pedagogia Chistiana" 1, 2004, s. 183-201.

2. HIPOTEZY I CEL BADAŃ

Literatura przedmiotu, jak i praca duszpastersko-pastoralna sugerują, że osoby o wysokim przeżyciu obecności Boga mogą ujawniać inną preferencję wartości niż te o niskim. Szczególne powiązanie z przeżyciami religijnymi młodzieży może mieć wrażliwość sumienia. Specyficzne miejsce w tym układzie mogą mieć także wartości, które – jak ukazują poszukiwania badaczy[19] – często mają istotny związek z religijnością człowieka.

Pytania badawcze sugerują postawienie następujących hipotez:

1. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga preferuje bardziej wartości o charakterze intrapersonalnym, zaś ta o niskim wymiarze – interpersonalnym.
2. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ceni bardziej wartości o wymiarze moralnym, a ta o niskim – o charakterze kompetencyjnym.
3. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ma lepiej rozwiniętą strukturę wrażliwości sumienia niż młodzież o niskim poziomie przeżycia obecności Boga.
4. Mocniejsze oddziaływanie na wrażliwość sumienia młodzieży o wysokim przeżyciu obecności Boga mają preferowane wartości ostateczne niż instrumentalne.

3. CHARAKTERYSTYKA ZASTOSOWANYCH METOD

Dla znalezienia odpowiedzi na postawiony problem zastosowano odpowiednią procedurę badawczą. Wybór narzędzi został podyktowany przyjętym celem. Autor użył takich narzędzi badawczych dostępnych współczesnej nauce, które pozwolą określić zmienne osobowościowe młodzieży badanej.

a) *Skala Doświadczenia Religijnego* (*SDR*) S. Głaza

Treść zawartych twierdzeń ma charakter religijny. Do każdego twierdzenia skali dołączono siedem możliwych odpowiedzi. Zadaniem osoby badanej jest wyrażenie opinii na 7-stopniowej skali typu Likerta, na ile zgadza się lub nie zgadza się z treścią. Skala ta posiada trzy podskale. Pierwsza z nich określa in-

---

[19] Por. K. Popielski, *Zakończenie. Wartości 'w życiu" i wartości „dla życia'*, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, s. 521-532, Lublin 2008; S. Głaz, *Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studiującej*, Kraków 2009.

tensywność doświadczenia Boga w ogóle (DB), gdzie współczynnik zgodności wewnętrznej alpha Cronbacha wynosi 0,92. Druga podskala służy do pomiaru intensywności przeżycia obecności Boga (OB), a współczynnik zgodności wewnętrznej alpha Cronbacha wynosi 0,94. Ostatnia podskala zaś określa intensywność przeżycia nieobecności Boga (NB). Współczynnik zgodności wewnętrznej jest również wysoki – alpha Cronbacha wynosi 0,9. W obecnej pracy w celu zebrania materiału empirycznego dotyczącego przeżycia religijnego obecności Boga i Jego nieobecności użyto drugiej i trzeciej podskali. Trafność kryterialna: korelacja (p Spearmana) pomiędzy Skalą Doświadczenia Religijnego a Skalą Centralności Postawy Religijnej Prężyny wynosi 0,63[20].

b) *Skala Wartości* (*SW*) (*Value Survey*) M. Rokeacha

Dla określenia preferencji wartości wśród młodzieży zastosowano Skalę Wartości (SW) (Value Survey) Rokeacha, jedną z prostszych i ciekawszych technik badania preferencji wartości. W obecnej pracy użyto wersję G. Skala składa się z dwóch podskal. Każda z nich wyróżnia 18 wartości. Jedna z podskal służy do określenia preferencji wartości ostatecznych (osobiste i społeczne), tj. najważniejszych celów, druga zaś do uszeregowania wartości instrumentalnych (moralne i kompetencyjne), czyli najogólniejszych sposobów postępowania. Rokeach analizował stałość każdej wartości (rzetelność testu) metodą test-retest (N = 250) i otrzymał dla wartości ostatecznych współczynniki wahające się od 0,51 do 0,88, a dla wartości instrumentalnych zaś od 0,45 do 0,70. Współczynniki korelacji rangowej między polską i amerykańską wersją skal wartości ostatecznych i instrumentalnych wynosiły odpowiednio: 0,99 i 0,98. Współczynniki (r Pearsona) dla poszczególnych pozycji wynosiły: w przypadku wartości ostatecznych – średnio 0,79, w przypadku wartości instrumentalnych – średnio 0,68[21].

c) *Skala Wrażliwości Sumienia* (*SWS*) D. Buksika

W celu ukazania dojrzałości sumienia użyto Skali Wrażliwości Sumienia (SWS) Buksika[22]. Ma ona 7 punktowe kontinuum kategorii odpowiedzi dla każdego z 31 twierdzeń. Zawiera ona dwie podskalne. Wersja skali ma 15 twierdzeń badających wrażliwość na siebie i innych (WSI) oraz 16 twierdzeń badających wrażliwość na świat i wartości moralne (WŚWM). W skład pierwszej podskali (WSI) wchodzą twierdzenia dotyczące wrażliwości na głos sumienia, obowiązek,

---

[20] Por. S. Głaz, *Rola Kościoła w integralnym rozwoju młodzieży*, Kraków 2010.

[21] Por. M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York 1973; P. Brzozowski, *Skala Wartości – Polska wersja Testu Miliona Rokeacha*, w: *Techniki kwestionariuszowe w diagnostyce psychologicznej*, red. R. Drwal, Lublin, s. 81-122.

[22] Por. D. Buksik, *Wrażliwość sumienia (studium empiryczne)*, s. 68-69.

powinność, szacunek dla samego siebie, uczestnictwo w akcjach dobroczynnych oraz wrażliwość na cierpienie i umiejętność wybaczania. W skład drugiej podskali (WŚWM) wchodzą takie zagadnienia, jak: odpowiedzialność za otaczający świat, wrażliwość na cierpienie ludzi, na poszanowanie życia. Współczynnik rzetelność testu metodą test-retest wynosi 0,72.

4. STRATEGIA BADAŃ

Mając powyższe założenia metodologiczne, należy ustalić dalszą strategię własnych badań. Celem obecnych badań będzie:

1) ukazanie preferencji wartości oraz określenie poziomu wrażliwości sumienia w poszczególnych grupach osób badanych o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga;
2) ukazanie powiązania wartości ze strukturą sumienia w poszczególnych grupach młodzieży badanej o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga.

W pracy postanowiono przyjąć takie narzędzia badawcze, za pomocą których będzie można określić poziom poszczególnych, wyżej wymienionych wymiarów osobowości i religijności. Analiza uzyskanych wyników zostanie dokonana w oparciu o wartości średnie (M) i odchylenia standardowe (SD). Zostanie przeprowadzona analiza wariancji (ANOVA). Różnice statystycznie istotne bądź podobieństwa pomiędzy poszczególnymi podgrupami młodzieży badanej w zakresie przeciętnych profili umożliwią znalezienie odpowiedzi na postawione hipotezy badawcze. Będzie zastosowana także procedura analizy wielokrotnej regresji krokowej. Ten typ metody spełnia kilka funkcji: zmierza do wyłonienia zmiennych niezależnych, tzw. istotnych, określa związek między zmienną niezależną a zmienną zależną (współczynnik regresji wielokrotnej – R), a także ustala procent wyjaśnianej wariancji zmiennej zależnej (R^2), wskazuje, w jakiej kolejności zmienne niezależne wprowadzane są do równania regresyjnego[23].

5. SPOSÓB PRZEPROWADZENIA BADAŃ I CHARAKTERYSTYKA OSÓB

Chcąc rozstrzygnąć podjęty problem, należy odwołać się do materiału empirycznego. W celu zdobycia tego rodzaju materiału, za pomocą którego można będzie rozwiązać problem, przeprowadzono badania wśród młodzieży akademic-

---

[23] Por. J. Guilford, *Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice*, Warszawa 1964.

kiej. Młodzież stanowią mężczyźni studiujący elektrotechnikę i filozofię oraz kobiety studiujące pedagogikę oraz fizykę. Badania przeprowadzono w 2009 roku. Przedział wiekowy badanej młodzieży mieści się w granicach od 21. do 25. roku życia. Zaplanowane badania zostały przeprowadzone po zajęciach akademickich. Objęto nimi 273 osoby. Kilka zestawów testowych wypełniono tylko częściowo. Do dalszej analizy użyto wyników uzyskanych na podstawie poprawnie wypełnionych 240 zestawów kwestionariuszy.

Młodzież zapytano o jej stosunek do religii. Badana młodzież nie jest obojętna wobec religii. 31,5% badanych uważa się za wierzących, a 29,0% zdecydowanie wierzących i prawie tyle samo (27,0%) za raczej wierzących. Natomiast 12,5% młodzieży deklaruje się jako wątpiąca, ale zainteresowana sprawami wiary i religii. Badanych zapytano także o motywację praktyk religijnych. Młodzież najczęściej swoje praktyki religijne (uczęszczanie do kościoła, modlitwę) podejmuje z wewnętrznej potrzeby (54,5%). Jedna czwarta (24,0%) przyznaje, że praktyki religijne wypełnia z przyjaźni z Bogiem. Niewielka część badanych (12,5%) wykonuje swoje praktyki religijne z przyzwyczajenia. Nieliczni (9%) przyznają, że swoje praktyki religijne spełniają ze względu na otoczenie. Najwięcej, bo 34,0% badanych studentów, doznało przeżycia obecności Boga rzadko. Prawie jedna trzecia badanej młodzieży (29,0%) uważa, że z przeżyciem obecności Boga spotkała się często. Prawie tyle samo (28,0%) młodzieży jest przekonana, że doznanie to pojawiało się w ich życiu bardzo rzadko. Niewielki odsetek badanych (9,0%) uważa, że przeżycie obecności Boga towarzyszyło im bardzo często.

6. ANALIZA UZYSKANYCH WYNIKÓW

Religijność człowieka jest powiązana z jego cechami osobowości. Wielu naukowców widzi religijność jako jeden z ważnych elementów funkcjonalnych w życiu człowieka. Współczesne szkoły psychologiczne i ich twórcy, przy uwzględnieniu odpowiednich kryteriów podziału, mówią o różnych typach religijności człowieka. Najczęściej przejawia się to w formie dychotomizacji[24].

Zakłada się, że młodzież akademicka o różnych poziomach przeżycia religijnego: obecności Boga charakteryzuje się również specyficzną preferencją wartości i strukturą sumienia. W tym przypadku dychotomizacji dokonano zmiennej dotyczącej przeżyć religijnych: obecności Boga. Za kryterium podziału wzięto wartości otrzymane w *Skali Doświadczenia Religijnego (SDR)*. Utworzono grupy osób o niskich i wysokich wynikach, czyli grupę osób o niskim (N) i wyso-

[24] Por. R. Jaworski, *Typologie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, red. S. Głaz, s. 271-285, Kraków 2006.

kim (W) wyniku przeżycia obecności Boga. Niskie wyniki badanej młodzieży, tak mężczyzn, jak i kobiet, w zakresie przeżycia obecności Boga mieszczą się w przedziale = 45, zaś wysokie wyniki pod tym względem znajdują się w przedziale = 75. Grupę badanych o niskich wynikach stanowią 71 osoby, średni wynik (M) dla tej grupy wynosi 41,26 (SD = 8,92). Grupę młodzieży o wysokich wynikach stanowią 82 osoby, średni wynik (M) dla grupy wynosi 85,31 (SD = 13,01). Pomiędzy wynikami poszczególnych grup młodzieży zachodzi różnica statystycznie istotna, gdzie $F = 27,16$, $p < 0,001$.

Otrzymane wartości badań wszystkich studiujących osób poddano dalszej analizie. Omówimy wyniki osób o wysokim poziomie (W) i niskim (N) przeżycia obecności Boga uzyskane na podstawie *Skali Wartości (SW) oraz Skali Wrażliwości Sumienia (SWS).* Celem wykrycia istotności różnic pomiędzy badanymi grupami (młodzież o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga) wykonano analizę wariancji (ANOVA). Na podstawie wartości średnich (M) i odchyleń standardowych (SD) dokonano interpretacji wyników. Zgodnie z założeniem ukazanie różnic statystycznie istotnych bądź podobieństwa poszczególnych zmiennych pomiędzy grupami młodzieży w zakresie przeciętnych profili umożliwi znalezienie odpowiedzi na umieszczone pytanie badawcze: Na ile poziom przeżycia religijnego: obecności Boga różnicuje pozostałe zmienne – wartości i strukturę sumienia – brane pod uwagę w obecnej analizie?

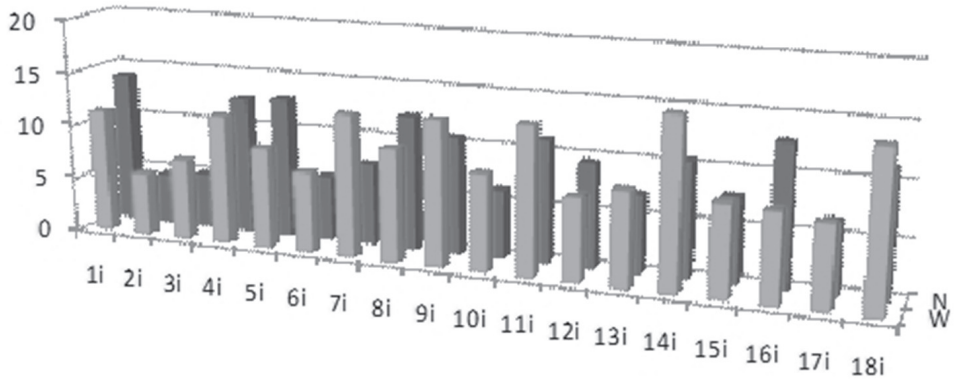
A. Preferencje wartości i poziom struktury sumienia osób o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga

Przegląd literatury ujawnia, że danemu rodzajowi religijności człowieka towarzyszy niekiedy odpowiedni zbiór cech osobowościowych[25]. Zakłada się, że i w tym przypadku inny zespół wartości i struktury sumienia mają osoby o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga, a inny o niskim. Zgodnie z postanowieniem, analiza otrzymanych wyników pozwoli odpowiedzieć na pytanie, na ile poziom przeżycia obecności Boga różnicuje zmienne dotyczące wartości i wrażliwości sumienia młodzieży studiującej.

Zdobyte wyniki w *Skali Wartości* (*SW*) dotyczące wartości instrumentalnych sugerują, iż istotne różnice statystyczne pomiędzy osobami o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga a tymi o niskim widoczne są w kilku pozycjach rangowych. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga bardziej ceni sobie ambicję ($F = 4,19$, $p < 0,01$), logiczność myślenia ($F = 14,48$, $p < 0,001$),

[25] Por. R. Hood, R. Morris, P. Watson, *Prayer Experience and Religious Orientation*, „Review of Religious Research" 31, 1989, s. 39-45; S. Głaz, *Sens życia a religia. Wymiary filozoficzno-psychologiczne*, Poznań 2006; N. Krause, Ch. Ellison, *Forgiveness by God, Forgiveness of Others, and Psychological Well-Being in Late Life*, „Journal for the Scentific Study of Religion" 1, 2003, s. 77-106.

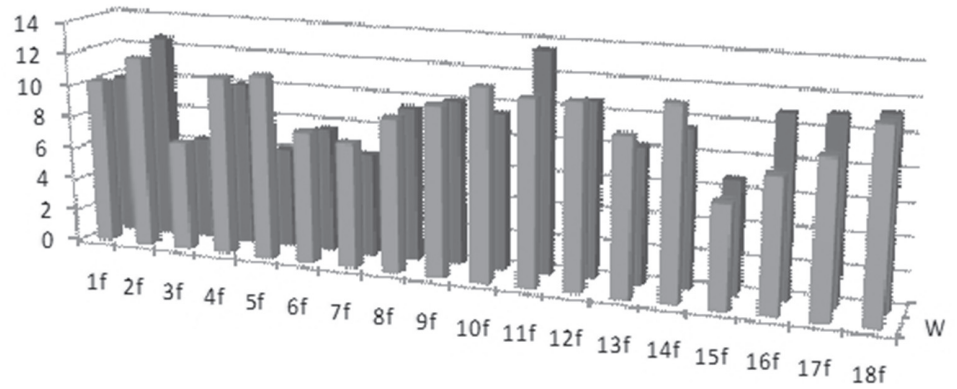
a) *Preferencja wartości instrumentalnych młodzieży o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga*



Wykres 1. Rozkład rang wartości instrumentalnych dla młodzieży o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga uzyskanych w *Skali Wartości* (*SW*)

odwagę ($F = 4{,}44$, $p < 0{,}05$), refleksyjność ($F = 4{,}81$, $p < 0{,}05$) i uczynność ($F = 17{,}75$, $p < 0{,}001$) niż młodzież o niskim poziomie przeżycia obecności Boga. Natomiast osoby o niskim poziomie przeżycia obecności Boga bardziej preferują gotowość kochania ($F = 3{,}69$, $p < 0{,}05$), odpowiedzialność ($F = 23{,}72$, $p < 0{,}001$), opanowanie ($F = 8{,}69$, $p < 0{,}001$), pomysłowość ($F = 4{,}69$, $p < 0{,}05$), posłuszeństwo ($F = 5{,}77$, $p < 0{,}01$), tolerancję ($F = 22{,}30$, $p < 0{,}001$) i zdolność ($F = 7{,}15$, $p < 0{,}01$) niż osoby o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga.

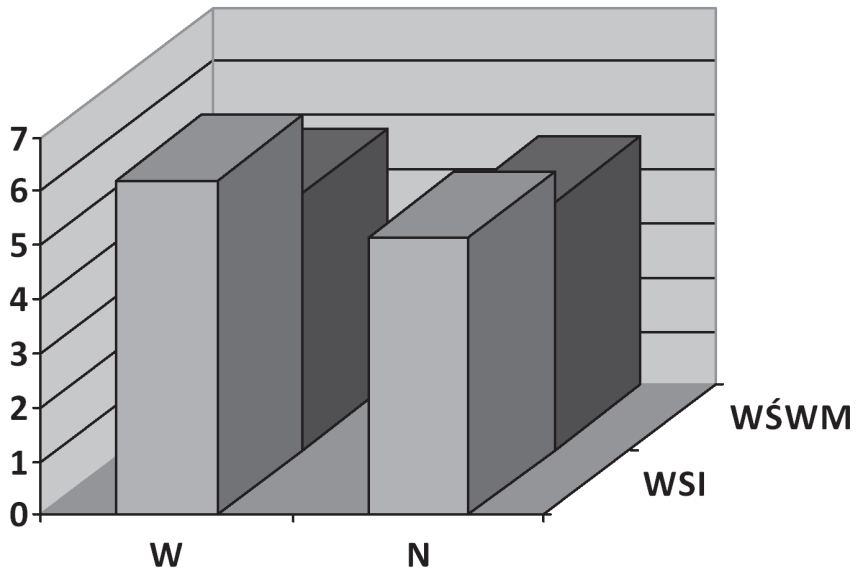
b) *Preferencje wartości finalnych (ostatecznych) młodzieży o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga*



Wykres 2. Rozkład rang wartości finalnych dla młodzieży o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga uzyskanych w *Skali Wartości* (*SW*)

Jak wynika z rozkładu wyników dotyczących wartości finalnych otrzymanych w *Skali Wartości* (*SW*), poziom przeżycia obecności Boga różnicuje je istotnie statystycznie w kilku pozycjach rangowych. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ceni sobie bardziej uznanie społeczne ($F = 6,11$, $p < 0,01$), zbawienie ($F = 8,59$, $p < 0,01$) i zdrowie ($F = 4,89$, $p < 0,05$) niż młodzież o niskim poziomie przeżycia obecności Boga. Natomiast osoby o niskim poziomie przeżycia obecności Boga bardziej preferują pokój na świecie ($F = 17,52$, $p < 0,001$), szacunek dla siebie ($F = 2,59$, $p < 0,05$) oraz wygodne życie ($F = 2,56$, $p < 0,05$).

c) *Struktura sumienia młodzieży o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga*



Wykres 3. Wyniki dla młodzieży o wysokim (W) i niskim (N) przeżyciu obecności Boga otrzymane w *Skali Wartości Sumienia* (*SW*)

Uzyskane wartości w *Skali Wrażliwości Sumienia* (*SWS*) ukazują, że różnica statystycznie istotna pomiędzy młodzieżą o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga a tą o niskim zachodzi tylko w jednym czynniku. Osoby o wysokim przeżyciu obecności Boga charakteryzują się wyższym poziomem wrażliwości na siebie i innych (WSI) ($F = 8,53$, $p < 0,01$) niż ci o niskim.

B. Związek wartości ze strukturą sumienia młodzieży o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga

Poszukiwania badaczy ujawniają powiązanie religijności z niektórymi cechami osobowości[26]. Obecnie zostanie przedstawiony związek wartości, które stanowią zmienną niezależną ze zmienną zależną – wrażliwością sumienia młodzieży studiującej o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga.

a) *Związek wartości instrumentalnych ze strukturą sumienia*

Podjęto próbę ukazania istotnego wpływu wartości instrumentalnych na strukturę sumienia młodzieży o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga. Poniższa tabela zawiera wyniki analizy wielokrotnej regresji krokowej dotyczące wartości instrumentalnych i struktury sumienia w odniesieniu do młodzieży studiującej o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga.

Tabela 1. Zmienne niezależne dotyczące wartości instrumentalnych i wyjaśniające wariancję wrażliwości sumienia (WSI, WŚWM) w grupie osób o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga

Grupy	Zmienne niezależne wyjaśniające wariancję WSI	R	Procent wariancji wyjaśnionej
W	Tolerancja (14i)	0,2962	9
N	Odpowiedzialność (7i)	0,4552	21
	Zmienna niezależna wyjaśniająca wariancję WŚWM	R	Procent wariancji wyjaśnionej
W	Samodzielność (13i)	0,3776	12
	Czystość (2i)	0,4706	22
N	Odpowiedzialność (7i)	0,3923	15

Dwie zmienne niezależne (14i, 7i) dotyczące wartości instrumentalnych wyjaśniają wariancję wrażliwości na siebie i innych (WSI) w grupie osób o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga. W grupie osób o wysokim (W) poziomie przeżycia obecności Boga zmienna niezależna (14i) dotycząca odpowiedzialności wyjaśnia 9% zmienności zmiennej zależnej WSI ($R = 0,2962$). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu $F = 5,29$ $df = 1$, $p < 0,05$. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące:

[26] Por. K. Mavor, C. Gallois, *Social Group and Moral Orientation Factors as Mediators of Religiosity and Multiple Attitude Targets*, „Journal for the Scentific Study of Religion" 3, 2008, s. 361-377; S. Głaz, *Wpływ zmiennych egzystencjalnych na skutki przeżycia religijnego*, „Czasopismo Psychologiczne" 1, 2003, s. 111-132.

WSI = 90,38 +– 0,64 × 14i. W grupie osób o niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga wariancje zmiennej zależnej WSI wyjaśnia zmienna dotycząca odpowiedzialności (7i). Zmienna ta wyjaśnia 21% zmienności zmiennej zależnej WSI (R = 0,4552). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu F = 9,41, df = 1, p < 0,05. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące: WSI = 81,71 +–1,02 × 7i.

Trzy zmienne niezależne (13i, 2i, 7i) odnoszące się do wartości instrumentalnych wyjaśniają wariancję zmiennej zależnej wrażliwości na świat i wartości moralne (WŚWM) w grupie osób o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga. W grupie osób o wysokim (W) poziomie przeżycia obecności Boga wariancje zmiennej zależnej WŚWM wyjaśniają: zmienna dotycząca samodzielności (13i) i czystości (2i). Pierwsza zmienna (13i) wyjaśnia 12% zmienności zmiennej zależnej WŚWM (R = 0,3776), obie zaś razem wyjaśniają 22% zmienności zmiennej zależnej WŚWM (R = 0,4706). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu F = 7,68, df = 2, p < 0,05. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące: WŚWM = 86,44 + –0,78 × 13i +0,55 × 2i. W grupie osób o niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga wariancje zmiennej zależnej WŚWM wyjaśnia zmienna dotycząca odpowiedzialności (7i). Zmienna ta wyjaśnia 15% zmienności zmiennej zależnej WŚWM (R = 0,3923). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu F = 6,55, df = 1, p < 0,05. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące: WŚWM = 90,71 + –0,3923 × 7i.

b) *Związek wartości finalnych ze strukturą sumienia*

Zamierzono ukazać, które wartości finalne (ostateczne) mają istotne oddziaływanie na strukturę sumienia młodzieży studiującej o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga. Oto wyniki analizy wielokrotnej regresji kroko-

Tabela 2. Zmienne niezależne dotyczące wartości finalnych i wyjaśniające wariancję wrażliwości sumienia (WSI, WŚWM) w grupie osób o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga

Grupy	Zmienne niezależne wyjaśniające wariancję WSI	R	Procent wariancji wyjaśnionej
W	Wygodne życie (14f)	0,4063	16
N	Prawdziwa przyjaźń (6f)	0,3437	12
	Zmienna niezależna wyjaśniająca wariancję WŚWM	R	Procent wariancji wyjaśnionej
W	Wewnętrzny spokój i harmonia (12f)	0,3058	9

wej dotyczące wartości finalnych i wrażliwości sumienia w odniesieniu do młodzieży akademickiej o wysokim i niskim poziomie przeżycia obecności Boga.

Dwie zmienne niezależne (14f, 6f) dotyczące wartości finalnych (ostatecznych) wyjaśniają wariancję wrażliwości na siebie i innych (WSI) w grupie osób o wysokim (W) i niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga. W grupie osób o wysokim (W) poziomie przeżycia obecności Boga zmienna niezależna (14o) dotycząca wygodnego życia wyjaśnia 16% zmienności zmiennej zależnej WSI ($R = 0,4063$). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu $F = 10,87$ $df = 1$, $p < 0,05$. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące: $WSI = 62,36 + 1,28 \times 14f$. W grupie osób o niskim (N) poziomie przeżycia obecności Boga wariancje zmiennej zależnej WSI wyjaśnia zmienna dotycząca prawdziwej przyjaźni (6f). Zmienna ta wyjaśnia 12% zmienności zmiennej zależnej WSI ($R = 0,3437$). Dobroć otrzymanego równania regresji krokowej określa wartość testu $F = 4,82$, $df = 1$, $p < 0,05$. Równanie regresji wielokrotnej jest następujące: $WSI = 81,62 + -1,07 \times 6f$.

Jedna zmienna niezależna (12f) odnosząca się do wartości finalnych wyjaśnia wariancje zmiennej zależnej – wrażliwości na świat i wartości moralne (WŚWM) – w grupie osób o wysokim (W) poziomie przeżycia obecności Boga. Odnosi się ona do wewnętrznego spokoju i harmonii (12f) i wyjaśnia 9% zmienności zmiennej zależnej WŚWM ($R = 0,3058$). Dobroć uzyskanego równania regresji krokowej określa wartość testu $F = 5, 67$, $df = 1$, $p < 0,05$. Równanie regresji wielokrotnej zaś przedstawia się następująco: $WŚWM = 79,43 + 0,88 \times 12f$.

7. DYSKUSJA WYNIKÓW I PODSUMOWANIE

Analiza podjętego zagadnienia ujawnia, że wartości są podstawowymi i pozytywnymi miarami ukierunkowującymi działanie ludzkie w wymiarze indywidualnym i społecznym. Wskazują one człowiekowi określone cele, a w konsekwencji przyczyniają się do ich realizacji. Mają one także powiązanie z wartościowaniem i oceną danej sytuacji bądź dokonanego wyboru. Często ujawniają związek z wrażliwością ludzkiego sumienia na siebie i inne osoby oraz otaczający człowieka świat, a także z jego religijnością.

W artykule autor zamierzał ukazać powiązanie wartości z wrażliwością sumienia młodzieży o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga. Poszukiwał także weryfikacji następujących hipotez badawczych:

1. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga preferuje bardziej wartości o charakterze intrapersonalnym, natomiast ta o niskim – o wymiarze interpersonalnym.

2. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ceni bardziej wartości o wymiarze moralnym, a ta o niskim – o charakterze kompetencyjnym.
3. Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ma lepiej rozwiniętą strukturę wrażliwości sumienia niż młodzież o niskim poziomie przeżycia obecności Boga.
4. Mocniejsze oddziaływanie na wrażliwość sumienia młodzieży o wysokim przeżyciu obecności Boga mają preferowane wartości finalne (ostateczne) niż instrumentalne.

Należy przyznać, że notuje się istotny związek wartości z wrażliwością sumienia młodzieży o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga. Widoczne jest oddziaływanie wielu wartości na strukturę wrażliwości sumienia młodzieży o wysokim i niskim przeżyciu obecności Boga.

Ad 1. Hipoteza: *Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga preferuje bardziej wartości o charakterze intrapersonalnym, zaś ta o niskim – o wymiarze interpersonalnym* została potwierdzona tylko w pewnym zakresie. Młodzież o wysokim, jak i niskim przeżyciu obecności Boga preferuje tak wartości o charakterze intrapersonalnym (zbawienie, szacunek dla siebie), jak i interpersonalnym (uznanie społeczne czy pokój na świecie).

Ad 2. Potwierdziła się w dużej mierze hipoteza, która jest następująca: *Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ceni bardziej wartości o wymiarze moralnym, a ta o niskim – o charakterze kompetencyjnym*. Zauważa się, że młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga preferuje bardziej wartości o charakterze moralnym i osobistym, takie jak odwaga, uczynność, niż ta o niskim. Natomiast osoby o niskim przeżyciu obecności Boga cenią sobie także wartości o wymiarze moralnym, a dotyczą one odpowiedzialności, tolerancji, nie wykluczając wartości o charakterze kompetencyjnym.

Ad 3. W całości została potwierdzona hipoteza trzecia: *Młodzież o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga ma lepiej rozwiniętą strukturę wrażliwości sumienia niż młodzież o niskim poziomie przeżycia obecności Boga.* W zakresie wrażliwości sumienia osoby o wysokim poziomie przeżycia obecności Boga charakteryzują się wyższą wrażliwością sumienia na siebie i innych oraz wrażliwością na świat i wartości moralne niż te o niskim przeżyciu Boga.

Ad 4. Tylko w pewnej mierze potwierdziła się następująca hipoteza: *Mocniejsze oddziaływanie na wrażliwość sumienia młodzieży o wysokim przeżyciu obecności Boga mają preferowane wartości ostateczne niż instrumentalne.* Jeden i drugi rodzaj wartości ma wpływ na wrażliwość sumienia młodzieży studiującej. Z tym że na wrażliwość sumienia młodzieży istotny wpływ spośród wartości instrumentalnych mają wartości szczególnie o charakterze kompetencyjnym,

o wymiarze bardziej osobistym, a nie dotyczą ostatecznych celów ludzkiego życia, zaś spośród wartości ostatecznych ważny wpływ na wrażliwość sumienia ujawniają wartości o wymiarze intrapersonalnym, a więc koncentrujące się na egzystencji człowieka.

Powyższa analiza zagadnienia sugeruje, że przeżycie obecności Boga ma istotne powiązanie z światem wartości młodzieży. Osoby o wysokim przeżyciu obecności Boga bardziej cenią sobie wartości finalne (intrapersonalne), a dotyczą one zbawienia, wewnętrznej harmonii, niż młodzież o niskim poziomie tego rodzaju przeżycia. Podobnie ujawniają lepiej rozbudowaną strukturę własnego sumienia. Są bardziej wrażliwi na siebie, innych oraz wartości, z którymi się spotykają. Sugeruje to, iż przeżycie obecności Boga oraz wartości o wymiarze intrapersonalnym pełnią ważną rolę w kształtowaniu ludzkiego sumienia, jak i autentycznej religijności młodzieży, co potwierdzają inni badacze[27]. Stąd w formacji ludzkiego sumienia należy uwzględnić ważny czynnik religijności człowieka, jakim jest doświadczenie obecności Boga. Potwierdzają to obecne badania oraz wcześniejsze przeprowadzone przez innych badaczy[28].

Odwołując się do literatury przedmiotu, badań empirycznych oraz pracy duszpasterskiej analiza podjętego zagadnienia nasuwa kilka wniosków:

1. Dom rodzinny jest pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego i szkołą ubogacania człowieczeństwa. W szczególny sposób rodzice przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość dają dobry przykład, a dziecko uczy się wytrwałości i radości pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczania, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia.

2. Chrześcijańska rodzina połączona sakramentem małżeństwa przygotowuje grunt – we współpracy z Bogiem i Kościołem – dla życia sakramentalnego we wspólnocie Kościoła obejmującego często wielkie, nawet wielopokoleniowe rodziny. To w „domowym Kościele" rozpoczyna się domowa katecheza, nauczanie, wychowanie, formacja duchowa i ludzkiego sumienia.

3. Kościół jako wspólnota ludzi, uczestniczy w doskonałości Boga. Chrzest czyni człowieka dzieckiem Bożym, pełnym uczestnikiem w życiu Trójosobowego Boga Świętego. Bóg nie tylko zamieszkuje w człowieku, On mu się udziela i objawia. Wierzący, tworzący wspólnotę Kościoła, nawiązują osobistą więź

---

[27] Por. J. Eccles, A. Wigfield, *Motivational beliefs, values, and goals*. „Annual Review of Psychology" 53, 2002, s. 109-132; J. Lipiec, *Świat wartości*, Kraków 2001.

[28] Por. K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008; J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość zmian*, w: *Wartości postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczk, s. 169-300, Kraków 2008.

z Bogiem i między sobą, a obdarzeni wolnością i godnością decydują o tym, że podstawą i celem ich działania będą wartości wyższe, a nie zwykły utylitaryzm.

4. Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka. Człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem: „istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy.

5. Człowiek z natury swej otwarty jest na świat obiektywnych wartości i sensów. Jest istotą niedoskonałą, ujawnia potrzebę dopełnienia, sam sobie nie wystarcza, „domaga się" swego dopełnienia. Naprzeciw człowiekowi wychodzi świat obiektywnych wartości, które sprzyjają odkrywaniu sensu własnego życia. Przedstawiają się one jako rzeczywistość „sensotwórcza".

6. W trakcie procesu rozwoju człowiek realizuje się, „staje się" w pełni sobą m.in. dzięki wartościom. Wartości są pewnymi jakościami dla ludzkiego życia, które pozwalają mu stawać się, osiągać pełnię rozwoju. Wartości w przeciwieństwie do potrzeb, „które czegoś domagają się", mobilizują siły człowieka, pociągają go, ale nie popychają, pozwalają mu przekraczać uwarunkowania i ograniczenia tak osobiste, jak i społeczne. Wartości są czynnikiem, który umożliwia przekraczanie wymagań stawianych przez środowisko, jak również transcendencję własnego „Ja".

7. Sumienie zatem jest najczulszą częścią układu samokontroli człowieka. Ono sygnalizuje, czy dana czynność została wykonana właściwie, czy też nie. Taka samokontrola odnosi się do całego zachowania i jest odbierana jako wewnętrzny głos sumienia. Samokontrola dotyczy zarówno relacji wobec samego siebie, jak i relacji wobec otoczenia. Chodzi tu szczególnie o relacje w aspekcie porządku moralnego. Każde sumienie kształtowane jest od początku życia człowieka. Człowiek ocenia swe postępowanie, zachowanie w aspekcie dobra lub zła moralnego, wykorzystując system nagród i kar. Za dobrze wykonany czyn człowiek otrzymuje nagrodę w postaci dobrego samopoczucia, spokoju sumienia, a w wypadku złego uczynku człowiek ma złe samopoczucie – wyrzuty sumienia.

Wychowanie do wartości i ich odkrywanie, a zarazem kształtowanie sumienia rozpoczyna się od najmłodszych lat ludzkiego życia. Ma ono olbrzymie znaczenie we współczesnym świecie. Proces ten przebiega w rodzinie i społeczeństwie. Potrzebne jest także wsparcie Kościoła. Sumienie oparte początkowo całkowicie na autorytecie dorosłych, pod wpływem wychowania zaczyna samo dochodzić do tego, co jest moralnie dobre, a co złe, pamiętając zawsze o prawie Bożym, o osobie Jezusa Chrystusa, który jest doskonałym wzorem do naślado-

wania, nadającym sens życiu człowieka. Dobrze wychowany młodzieniec pod względem religijno-moralnym będzie z pewnością nie tylko dobrym i gorliwym chrześcijaninem, ale przede wszystkim człowiekiem kochającym i szanującym Boga, a co za tym idzie – kochającym i szanującym świat, który Pan Bóg stworzył, otwartym i wrażliwym na drugiego człowieka i jego problemy. Śmiało można powiedzieć, że jakość wychowania młodego pokolenia decyduje o tym, czy będziemy żyć w świecie przepełnionym miłością, sprawiedliwością, dobrocią i zrozumieniem, czy w świecie niepokoju, wojen i nieszczęść – decyduje o przyszłości ludzi i świata.

SUMMARY

The Role of Values in Shaping Young People's Christian Conscience

Teaching values and discovering them in human life, as well as conscience shaping, starts in the first years of human life. The process is facilitated by the family and the society. Also, the support of the Church is necessary. At first, conscience is fully based on the authority of adults. Later, under the influence of upbringing, it starts to discover what it right and what is wrong, always remembering about the law of God and about the person of Jesus Christ, who is a paragon of virtue that gives meaning to a human life. A young man, whose religious and moral education was correct, will not only be a good and zealous Christian, but, first of all, a loving person who respects God, which involves the love and respect for the world created by God. Also, such a man will be open and sensitive to other people and their needs.

Also, the analysis of the research that has been carried out proves that young people are characterized by a varied structure of values, conscience and the experience of God's presence. Young people, whose experience of God's presence is on a high level, prefer other values and reveal a different structure of conscience than young people whose level of such experience is low. Also, in the group of young people characterized by a high level of religious experience, other independent variables related to values have more significant influence on the structure of their conscience – which is a dependent variable – than in the group of young people with a low level of religious experience.

Key words

conscience, values, religion, education, process

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 24, 2010

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA
Uniwersytet Łódzki
Instytut Socjologii

Nadzwyczajne i zwyczajne źródła przeświadczeń i zachowań religijnych ludzi wierzących

Extraordinary and Ordinary Sources of Religious Beliefs and Behaviors of Believers

Ani filozofia, ani teologia nie dysponują dowodami empirycznymi, jednoznacznie i bezdyskusyjnie potwierdzającymi hipotezę o istnieniu Boga. Można latami studiować teologię, znać dzieła św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i wielu innych filozofów chrześcijańskich i pozostać osobą niewierzącą. Intelekt, argumenty logiczne mogą wprawdzie pomóc w przyjęciu religijnego światopoglądu, ale mogą też skłonić do uznania religii za anachronizm. Apologeci wiary zgromadzili długą listę „dowodów" za wiarą, jej przeciwnicy wysuwają szereg argumentów przeciw niej.

Wątpliwości co do racjonalności wiary nie mają ludzie, którzy otworzyli się na świat duchowy. Dla nich realne jest poczucie jedności z siłą zewnętrzną, zmieniającą ich życie i ich samych. Fenomenologowie religii przekonują, że w religijności doświadczenie religijne jest czynnikiem podstawowym, najważniejszym – nie byłoby teologii, nie byłoby filozofii Boga, gdyby nie było *homo religiosus*. Ēmile Pin, francuski socjolog religii, wyodrębnił kilka źródeł zachowań religijnych, wśród nich ważne miejsce przyznał „pobudkom mistycznym"[1]. W jego ujęciu, istnieją czynniki pierwotne i wtórne religijnych praktyk. Do pierwszych z nich zaliczył, oprócz mistycznych przeżyć, „pobudki kosmologiczne i biologiczne" (uczucie bezsilności w opanowywaniu przyrody, niepewność co do skutków własnych działań) i „pobudkę wiecznego zbawienia" (pragnienie nieśmiertelności). Czynniki wtórne mają genezę społeczną – są bezrefleksyjnym i konformistycznym przejęciem obyczajowych wzorów wspólnoty, bądź świadomym uczestnictwem w życiu religijnym. W tym drugim przypadku partycypacja

[1] Ē. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 222.

w organizacjach religijnych może mieć motywację religijną (pragnienie rozwoju duchowego) lub pozareligijną, wynikającą m.in. z chęci utrzymania ładu, zintegrowania systemu społecznego[2]. Z kolei Talcott Parsons zwrócił uwagę na psychoterapeutyczną funkcję praktyk obrzędowych, nazwał je mechanizmami przystosowania się do sytuacji frustrujących, rodzących napięcie i cierpienie (śmierć, klęski żywiołowe, nieprzewidziane zdarzenia). Dla człowieka religijnego – pisze Parsons – ważny jest *transcendentalny punkt odniesienia*, on zaspokaja potrzebę sensu, on nadaje znaczenie *sytuacjom granicznym*[3].

W literaturze religioznawczej można spotkać odniesienia do różnych źródeł religijności człowieka. Wymieniając te najważniejsze, skonfrontuję je z dyskursem potocznym chrześcijan, którzy oprócz naturalnych motywów wiary religijnej często wskazują również źródła nadnaturalne.

1. ROLA AUTORYTETÓW ZEWNĘTRZNYCH W WIERZE RELIGIJNEJ

Wśród źródeł przeświadczeń religijnych na szczególną uwagę zasługują czynniki socjologiczne, egzogenne, wpływ „znaczących innych", autorytet osób szczególnie cenionych i uznanych przez jednostkę za wzór do naśladowania, oddziaływanie grup odniesienia. Słowo autorytet wywodzi się z jęz. łacińskiego (*auctoritas*) i oznacza powagę moralną, znaczenie. Prawdziwym społecznym uznaniem cieszą się zazwyczaj ludzie obdarzeni charyzmą, mądrością, wiedzą, profesjonalizmem (abstrahuję tu od taniej popularności gwiazd pop kultury, które bywają uwielbiane za sam fakt częstego pojawiania się w mediach). Oświecenie było epoką, która zakwestionowała i odrzuciła wszelkie autorytety – pełnej rehabilitacji tego pojęcia podjął się m.in. H.G. Gadamer. Zdaniem współczesnego hermeneuty, autorytet zawiera elementy racjonalne, wolitywne, emocjonalne. Nie ma nic wspólnego ze ślepym posłuszeństwem i utratą wolności. Wynika z dostrzeżenia przewagi danej osoby, z uznania jej doświadczenia i kompetencji w jakiejś dziedzinie, a także z uświadomienia sobie własnych ograniczeń. Autorytetu nie można wymusić, trzeba na niego zasłużyć. Zdaniem Gadamera, autorytet jest niezbędnym źródłem poznania – dopełnia, wzbogaca poznawcze możliwości jednostki. Szczególnie jest potrzebny w naukach humanistycznych – są dziedziny, w których jest on po prostu niezbędny (religia, etyka)[4]. Jedną z postaci autorytetu jest tradycja. Nie można uświadomić sobie do końca jej treści i wpływu, ona jednak oddziałuje na człowie-

---

[2] Tamże, s. 217-227.

[3] T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 198-203.

[4] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 267-268; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 231-235.

ka, w dużym stopniu determinuje jego działania. *To, co uświęcone przez tradycję i pochodzenie, ma pewien bezimienny już autorytet, a nasz historyczny skończony byt cechuje to, że autorytet przekazywanego nam dziedzictwa – a nie tylko to, co zrozumiale na podstawie pewnych racji – przemożnie wpływa na nasze działanie i zachowanie. Opiera się na tym wszelkie wychowanie […] wejście w dojrzałość życiową nie oznacza wcale, że jednostka uwalnia się od wszelkiej przeszłości i tradycji. Zwyczaje na przykład w szerokim zakresie czerpią swój obowiązujący charakter z dziedzictwa i przekazu*[5].

Transmisja tradycji religijnej rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie, w rodzinie. W tym podstawowym dla jednostki układzie odniesienia ważny jest szczególny klimat, poczucie bezpieczeństwa, co czyni przekaz treści symbolicznych bardziej efektywnym. *W grupie takiej, na plan pierwszy wysuwają się relacje personalne, które cechuje bezpośredniość kontaktów, bardzo duży ładunek emocjonalny połączony z atmosferą wzajemnego zaufania, otwartości i życzliwości. Grupy pierwotne nie posiadają więzi typu formalnego, a ich pojawianie się może świadczyć o procesie rozpadu pierwotnego charakteru danej grupy. Wreszcie w grupach pierwotnych występuje bardzo wysoki poziom identyfikacji członków ze wspólnotą i tym wszystkim, co tę wspólnotę konstytuuje. Otóż, zespół takich właśnie cech sprawia, że treści życia grupowego – w tym przypadku rodzinnego – w sposób bezpośredni i bardzo głęboki przenikają do psychiki jej członków*[6]. Na religijność jednostki wpływ mają zatem – wielokrotnie opisywane przez socjologów i psychologów – mechanizmy uspołecznienia: procesy społecznego uczenia się, naśladownictwo, identyfikacja. Treści przekazywane w tym środowisku wychowawczym głęboko zapadają w pamięć, kodują się trwale w psychice dziecka. Nie bez znaczenia jest czas przebywania jednostki w rodzinie, w której zbiera ona pierwsze doświadczenia, najważniejsze, z punktu widzenia formowania się osobowości społecznej[7].

Wychowanie religijne w rodzinie (socjalizacja pierwotna) wspierane jest przez szkolną katechizację. Tutaj ważny jest autorytet dorosłych, osób darzonych szacunkiem – dziecko przejmuje ich światopogląd jako oczywisty i zarazem uniwersalny; są to dla dziecka „znaczący inni" (kategoria wprowadzona przez Georga Herberta Meada), odgrywający zasadniczą rolę w modelowaniu sposobu myślenia i zachowań jednostki[8]. Na tym etapie rozwoju świat społeczny jawi się

---

[5] H.G. Gadamer, dz. cyt., s. 268.

[6] W. Prężyna, *Rodzina naturalnym środowiskiem kształtowania się osobowości społecznej*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 136.

[7] J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987.

[8] P. Berger, Th. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 207-214; B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 152-154.

jako obiektywna rzeczywistość, struktura homologiczna, ostatecznie zdefiniowana. Dzieci identyfikują się z osobami wpajającymi im określony system wartości i wzorce zachowań, internalizują zastane strategie myślenia i działania, jednocześnie kształtując własną tożsamość[9].

Z czasem zwiększa się intensywność interakcji społecznych jednostki, coraz większe znaczenie zyskują inne, poza rodzicami/opiekunami, osoby: nauczyciele, księża, instruktorzy, znajomi itd. Rozpoczyna się proces „socjalizacji wtórnej", w którym młody człowiek dostrzega „uogólnionego innego" – reguły obowiązujące w społeczeństwie. Uświadamia sobie, że normy i wartości generują nie tylko „znaczący inni", ale i członkowie społeczności. Środowisko społeczne oddziałuje na religijny rozwój jednostki – może ten rozwój ukierunkowywać, pobudzać, bądź przeciwnie hamować. Dużą rolę w kształtowaniu postaw w okresie adolescencji mają niewątpliwie grupy rówieśnicze. W tym okresie następuje konfrontacja przejętego od „znaczących innych" światopoglądu z alternatywnymi sposobami widzenia świata. Doświadczenia wyniesione z dzieciństwa i okresu dojrzewania mają szansę zyskać głębszy stopień internalizacji bądź przeciwnie – czasem zostają zweryfikowane negatywnie, zakwestionowane i odrzucone. Psychologowie podkreślają, że moment wyjścia jednostki poza środowisko lokalne jest ważnym sprawdzianem stopnia internalizacji zasad i praw, wyniesionych z dzieciństwa: *Ważnym wydarzeniem jest opuszczenie domu rodzinnego i podjęcie studiów, kiedy to niejednokrotnie dochodzi do konfliktu wartości, kryzysu tożsamości i pojawia się silna potrzeba zaangażowania i określenia siebie na nowo*[10]. Większość ludzi zachowuje przez całe życie wiarę „wdrukowaną", przejętą od „znaczących innych" w procesie socjalizacji, w ramach określonej grupy wyznaniowej. Ponadto są też osoby, które W. James nazywał „narodzonymi dwukrotnie" – dokonują one konwersji religijnej, przyjmując nową wiarę lub ponownie odkrywają dla siebie wiarę, którą – z różnych względów – przestali kultywować. Osobiste, zreflektowane przyjęcie wiary pozwala rozwiązać kryzys tożsamości (Erikson)[11], osiągnąć wewnętrzną integrację, także poprzez poczucie przynależności do społeczności wierzących. Religijność uzależniona od autorytetu osób znaczących, ustępuje miejsca religijności autonomicznej, własnej, bardziej autentycznej. Człowiek dojrzały, pisał Erikson, przestaje eksperymentować, ma skrystalizowany pogląd na rzeczywistość, potrafi podejmować odpowiedzialność za własne wybory moralne.

---

[9] S. Mika, *Uwagi o 'internalizacji' postaw*, w: *Teorie postaw*, red. S. Nowak, Warszawa 1973.

[10] D. Czyżowska, *Doświadczenie a rozwój moralny jednostki*, w: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Kraków 2003, s. 206.

[11] E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York 1968; *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

2. PSYCHOLOGIA NA TEMAT ŹRÓDEŁ I MOTYWÓW RELIGIJNOŚCI JEDNOSTKI

Psychologowie podejmujący temat źródeł religijności zwracają uwagę na różnorodne motywy wiary człowieka. S. Tokarski podsumowuje liczne czasem komplementarne, czasem sprzeczne ujęcia i wymienia:

– *instynkt religijny*

O jego istnieniu zdaje się świadczyć powszechność zjawiska religijności od czasów najdawniejszych, w kulturach pierwotnych, do współczesności (koncepcje fenomenologiczne, teoria Junga, Frankla);

– *doświadczenie własnej ograniczoności*

Zdaniem niektórych teoretyków, o religijności człowieka może decydować świadomość skończoności, bezsilność wobec wielu problemów. Zakorzenienie w Bogu pozwala zaakceptować własną ograniczoność, wyzwala nadzieję, daje „siłę do życia";

– *różne ludzkie niepokoje i lęk przed śmiercią*

Jest to jedna z najczęściej przywoływanych hipotez, pośrednio łącząca się z poprzednią – źródłem religijności mogą być sytuacyjne, powszednie i głębsze, egzystencjalne lęki człowieka. Szczególnie dotkliwym jest lęk przed śmiercią. Jak pisał B. Pascal, człowiek jest *trzciną na wietrze, istotą, w której 'drzemie trwoga*'. Religia zdaje się najpełniej minimalizować ów niepokój, udzielać – dla wielu – satysfakcjonujących odpowiedzi na pytania o sens cierpienia czy o możliwość dalszego istnienia w innej rzeczywistości, w świecie pozazmysłowym. Niektórzy psychologowie uważają, że codzienne sytuacje trudne, frustrujące zdarzenia mogą uaktywniać religijność, powodować jej intensyfikację, (jednym słowem stanowić mechanizm obronny), natomiast wątpliwe jest czy generują one wiarę. Religia, w której Bóg przebacza, daje też możliwość redukcji poczucia winy – stanowi formę autoterapii (z drugiej strony przywołać trzeba badania nad „nerwicą eklezjogenną", które dowodzą, że w niektórych przypadkach restrykcyjność norm etycznych może powodować zwiększone poczucie grzechu i być powodem zaburzeń psychicznych na tle religijnym)[12].

S. Tokarski stwierdza, że *lęk przed śmiercią jest siłą dynamizującą ludzkie dążenia duchowe*[13], ale na pewno nie jest czynnikiem sprawczym religijności. Badania psychologiczne dowodzą, że poziom lęku przed śmiercią nie różni się u osób wierzących i niewierzących;

---

[12] A. Molenda, *Nerwice na tle religijnym*, w: *Podstawowe*..., dz. cyt., s. 501-511.

[13] S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, w: *Podstawowe*..., dz. cyt., s. 98.

– *projekcję własnego ojca i kompleks Edypa*

Znaną hipotezę Freuda potwierdzałby fakt, że ludzie najczęściej wyobrażają sobie Boga jako ojca i – jak dowodzą badania – ich stosunek do Niego w dużej mierze zależy od relacji z rodzicami. Jednak tłumaczenie religijności poprzez mechanizmy projekcji i kompensacji nie są do końca uzasadnione: *Socjalizacja odbywa się zazwyczaj w kręgu rodzinnym. Rodzice w wychowaniu religijnym dziecka posługują się często obrazami i pojęciami zaczerpniętymi z relacji rodzinnej. Naturalne jest więc, że dziecko na wczesnym etapie rozwoju, niezdolne do analitycznego myślenia, przenosi wyobrażenia o ojcu i matce na wyobrażenia o Bogu*[14];

– *tworzenie się własnej tożsamości i motywy hubrystyczne*

Pojęcie motywacji hubrystycznej pochodzi od J. Kozieleckiego, który opisał naturalną tendencję jednostki *do potwierdzania i powiększania swojej wartości*. Według tej hipotezy, religijność może być czynnikiem sprzyjającym dobrej ocenie samego siebie, może podnosić subiektywne poczucie bycia ważnym, kochanym przez Boga. Trudno zakładać jednak, że motywacja hubrystyczna może być dominującym faktorem, wywołującym wiarę;

– *motywy poznawcze, potrzebę sensu życia*

Psychologowie, m.in. Allport i Frankl, pisali o potrzebie sensu w życiu człowieka. Ich ujęcie pokrywa się z przekonaniami H.G. Gadamera, E. Cassirera i wielu innych filozofów, zdaniem których istotą człowieka jest dążenie do zrozumienia siebie, innych, otaczającego świata. *Homo symbolikus* poznaje rzeczywistość dzięki stworzonym przez siebie „formom symbolicznym", a jedną z tych form jest religia. *Motywacja poznawcza jest z reguły nienasycona, nigdy nie zostanie zaspokojona*[15]. Religia zdaje się jednak dawać odpowiedzi na najtrudniejsze pytania, tłumaczy tajemnice bytu, wyjaśnia niezrozumiale zjawiska (cudowne uzdrowienia, przeżycia mistyczne), pozwala zracjonalizować sens cierpienia, śmierci. Zdaniem niektórych psychologów i filozofów, szeroka religijna perspektywa poznawcza pozwala na integralną, spójną interpretację istotnych doświadczeń człowieka. Odkrywane prawdy powinno być pogłębiane, konfrontowane z innymi poglądami, intelektualnie weryfikowane (H.G. Gadamer). W życiu indywidualnym religijna eksplikacja codzienności nadaje sens temu, co się zdarza. Także zjawiska społeczne, *krzywe linie historii* (jak pisał P. Claudel), postrzegane są jako przewidziane przez Opatrzność wydarzenia, z których ostatecznie może wynikać obiektywne dobro. Religia z chaosu zdarzeń czyni kosmos, a człowiek religijny odczytuje „znaki czasu" i w świecie fenomenów odkrywa głębszy porządek. Założenie o istnieniu Transcendentnego bytu, będącego źródłem norm

[14] Tamże, s. 100.
[15] Tamże, s. 101.

etycznych, trwałych wartości, ponadczasowych idei, zdaniem niektórych teoretyków, w najbardziej satysfakcjonujący sposób uzasadnia uniwersalny charakter podstawowych zasad, np. dotyczących wartości ludzkiego życia[16].

Poszczególne dziedziny wiedzy w różny sposób eksplikują fenomen religijności jednostki. Teologia uwzględnia jeszcze element tajemnicy i wyjaśniając genezę wiary religijnej uwzględnia nadprzyrodzoną łaskę Boga. Bez odniesienia ponadnaturalnego, wertykalnego, twierdzą teologowie, redukuje się problematykę religijności. Innych wyjaśnień genezy religijności człowieka dostarcza neuroteologia – dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina neurologii, która bada związki pomiędzy budową ludzkiego mózgu a religijnymi przeżyciami[17]. Pod koniec lat 90-tych XX wieku pojawiły się pierwsze artykuły naukowe, których autorzy mieli aspiracje, by wyjaśnić ostatecznie fenomen ludzkiej religijności. „Boski moduł" w mózgu, „punkt Boga", „religijny obszar" – to pojęcia odnoszące się do biologicznych, somatycznych podstaw religijnych doświadczeń. E.R. Kandel, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny, opublikował wraz z J.H. Schwarzem i T.M. Jessellem książkę *Principles of Neural Science* (IV wyd. New York 2000), w której zaprezentował wyniki badań neurochirurga D. Bear`a nad chorymi na padaczkę skroniową. Bear zaobserwował u nich hiperreligijność, „zespół religijnego ferworu", objawiający się szczególną intensywnością przeżyć religijnych, fanatyzmem. Także eksperymenty laboratoryjne M. Persingera (opisane w książce *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* New York 1987) dowodzą, że stymulacja elektryczna określonych miejsc w mózgu wyzwala mistyczne doznania duchowe. Persinger nakładał ochotnikom „kask magnetyczny" i poddawał ich mózgi oddziaływaniu pola elektromagnetycznego. Większość ochotników (80%) odczuwała obecność duchowej istoty, przeżyła religijne uniesienie. Oczywiste jest, że wyników tych badań nie można wykorzystać do – kolejnego już w dziejach – obwieszczenia śmierci Boga (Persinger skonstatował, że religia jest tylko i wyłącznie właściwością mózgu, artefaktem zmian w płacie skroniowym). Neuroteologia nie dostarcza naukowych dowodów w kwestii fundamentalnej – nie rozstrzyga problemu

---

[16] G.W. Allport opisuje badanie prof. C.S. Bradena z uniwersytetu w Chicago, zorientowane na uchwycenie roli religii w życiu jednostki. Respondenci najczęściej wybierali odpowiedź" „religia nadaje życiu sens" (*Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 213). Znamienne, że także w polskich badaniach Chlewińskiego aż 84% ankietowanych ludzi wierzących dało analogiczną odpowiedź, a zdaniem 64% respondentów świat bez Boga jest niezrozumiały. Wyniki te potwierdzają liczne sondaże socjologiczne (S. Tokarski, s. 104).

[17] J. Kluger, *Is God in Our Genes*?, „Time" November 29, 2004/vol. 164, No. 21; M. Nazaruk, *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery" wrzesień 2006, s. 46-49; *Czy przeżycia religijne są tylko efektem ubocznym chemii mózgu?*, „Washington Post", 18 czerwca 2001, E.J. Larson, L. Witham, *Naukowcy a religia w USA*, „Świat Nauki", listopad 1999; M. Agnosiewicz, *Biologia przekonań*, w: http://www.racjonalista.pl/styczeń 2009; S. Begley, *Religia a mózg*, „Newsweek Polska", nr 13/2001; B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek Polska", nr 7/2005.

istnienia bądź nie istnienia Boga[18]. Według naukowców reprezentujących ateistyczny światopogląd, „ośrodek Boga" w mózgu adekwatnie wyjaśnia genezę religii, natomiast dla ludzi wierzących jest to kolejny argument na rzecz tezy M. Eliade, iż człowiek jest istotą religijną, właśnie tak wyposażoną – w Boski moduł – przez Stwórcę. Otwarte pozostaje pytanie, czy to sam mózg wywołuje przeżycia mistyczne, czy raczej *rejestruje niezależny od podmiotu, obiektywny świat duchowy*[19]. W chwili obecnej wielu naukowców zajmuje problem biologicznych podstaw doświadczeń mistycznych, na licznych uniwersytetach świata przeprowadzane są badania nad działaniem mózgu w trakcie medytacji, modlitwy (m.in. A. Newberg, E. d'Aquili z Uniwersytetu Pensylwanii, N. Azari z Uniwersytetu Hawajskiego w Hilo). Kilka lat temu duży rozgłos zdobyła książka Deana H. Hamera *The God Gene*. *How Faith is Hardwired into our Gene* (New York 2004)[20]. Po jej opublikowaniu prasa całego świata obwieściła, iż uczeni odnaleźli kod wiary w naszym DNA[21]. Sprowadzono wiarę w Boga do najmniejszego wspólnego mianownika, pojedynczego genu, zapominając, że w kwestii religijności ważną rolę spełniają też czynniki środowiskowe, socjalizacja pierwotna i wtórna, osobiste przeżycia. Ale te kwestie są już domeną psychologii i socjologii, nie genetyki.

3. RÓŻNORODNOŚĆ ŹRÓDEŁ WIARY I RELIGIJNOŚCI LUDZI W DYSKURSIE POTOCZNYM – ARGUMENTY RACJONALNE

W potocznym dyskursie przywoływane są filozoficzne argumenty przemawiające za istnieniem Boga. Ludzi wierzących przekonują tzw. dowody kosmologiczne (Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu), fizyko-teologiczne (I. Newto-

---

[18] Można przeprowadzić tu analogię z fenomenem miłości – naukowcy sprowadzili jej istotę do chemicznych procesów zachodzących w organizmie osoby zakochanej, do gry feromonów, do produkcji hormonu oksytocyny i substancji narkotycznych przez organizm (m.in. dopaminy, serotoniny, noradrenaliny czy fenyloetyloaminy) odzierając ją z tajemnicy i piękna. W przypadku religii także można mówić o odmitologizowaniu, zredukowaniu tej formy symbolicznej wyłącznie do fenomenów biologicznych.

[19] S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 57/58, Kraków 2007, s. 137.

[20] B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek Polska", nr 7/2005, s. 62-66.; J. Kluger, *Is God in Our Genes*? „Time" November 29, 2004/vol. 164, No. 21.

[21] Oto jak Hamer eksplikuje mechanizm działania genu Boga: „Medytacja i modlitwa powodują wyłączenie ośrodka w tylnej części mózgu odpowiedzialnego za orientację w czasie i przestrzeni oraz za poczucie fizycznych granic własnego ciała. Intensywniej natomiast działa tak zwana świadomość wyższa, zlokalizowana w płatach czołowych kory mózgowej, włączająca nas w obraz Wszechświata, właściwa tylko ludziom. Te zmiany, które można śledzić na tomograficznych obrazach mózgu, sprawiają, że zaczynamy się czuć częścią wielkiej kosmicznej całości. O aktywności mózgu decydują neuroprzekaźniki – dopamina, serotonina i noradrenalina – paczkowane i transportowane przez gen VMAT2. Ludzie wyposażeni w „duchowy wariant" tego genu, czyli jego odmianę zawierającą cytozynę (a nie adeninę), mają ułatwione osiąganie nirwany czy przeżywanie mistycznych wizji, bo ich mózg efektywniej korzysta z wytwarzanych substancji chemicznych", B. Kastory, dz. cyt., s. 65.

na). Źródłem wiary religijnej bywa zatem zachwyt nad niesłychanym pięknem i harmonią wszechświata. Oto charakterystyczna wypowiedź polskiego pilota i kosmonauty, Mirosława Hermaszewskiego: *[…] Owszem, może jestem bytem myślącym, ale w porównaniu z kosmosem jestem drobiną zupełnie nic nie znaczącą. I to uczy pokory oraz patrzenia z dystansem na własne problemy. Uczy tego na zawsze. Ale to i tak nie jest najważniejsze. Dopiero z orbity widać wielkie uporządkowanie wszechświata. Harmonię. I nagle każdy, kto zna mechanikę nieba, zaczyna sam siebie pytać, gdzie jest środek tego kosmicznego wiru i kto kręci korbą. Bóg? Tak. Kiedy się tam poleci, to staje się oczywiste. Nie znam kosmonauty – a jest ich już blisko 500 – który wyleciałby niewierzący i niewierzący wrócił. A wiara wierzących się pogłębia. Wraca się stamtąd z przeświadczeniem o istnieniu Boga i jeszcze większą potrzebą czynienia dobra innym*[22].

4. NADZWYCZAJNE ŹRÓDŁA WIARY W RELACJACH LUDZI WIERZĄCYCH

Niektórzy ludzie odwołują się do nadzwyczajnych znaków ingerencji Boga, aby uargumentować słuszność swej wiary. W literaturze religijnej znajdujemy liczne opisy cudów, warto przywołać choćby objawienia Maryjne w Lourdes, Fatimie, Guadelupie, w La Salette, w Japonii – w Akita, w Gietrzwałdzie; cud eucharystyczny w Lanciano, fenomen nierozkładającego się ciała św. Bernadetty Soubirous, niewytłumaczalny dla badaczy „znak" świętego Januarego w Neapolu, charyzmaty św. Ojca Pio – m.in. dar uzdrawiania i bilokacji, objawienia w życiu Heleny Kowalskiej, czyli św. siostry Faustyny, stygmaty i życie samą Eucharystią Teresy Neumann i Marty Robin)[23]. Za istnieniem nadprzyrodzoności mają świadczyć też opętania demoniczne[24].

---

[22] Zob. *Bohater narodowy najwyższych lotów*, wywiad A. Kropielnickiej z M. Hermaszewskim, „Polska The Times", 7 IV 2008, s. 6.

[23] Oto niektóre pozycje książkowe z ostatnich lat na ten temat: H. Bejda, *Księga 100 wielkich cudów*, Kraków 2005; M. Pabiś i H. Bejda, *Cuda maryjne – uratowała nas Maryja*, Kraków 2006; J. Bouflet, P. Bountry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000; *Cuda i łaski zdziałane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś*, Jasna Góra – Częstochowa 1997; W. Łaszewski, *Świat maryjnych objawień. Duchowy przewodnik po objawieniach matki Bożej*, 2003; A. Renzo, *Cuda Ojca Pio*, Kraków 2003; M. L. Ippolito, *Cud kanonizacyjny Ojca Pio. Uzdrowienie Mateo – relacja matki*, Warszawa 2003; E. Malatesta, *Świadectwa o cudach Ojca Pio*, Kraków 2001; F. Capucci, *Tak, dziś również dzieją się cuda. Łaski za przyczyną bł. Josemarii Escrivy*, Poznań 2002; A. Laepple, *Cudowne uzdrowienia w Lourdes. Sprawozdania – fakty – dowody*, Wrocław 2001; N. Nasuti, *Cud Eucharystyczny w Lanciano. Historyczne, teologiczne, naukowe oraz fotograficzne dowody*, Wrocław 2001; J.C. Cruz, *Cuda eucharystyczne i eucharystyczne zjawiska w życiu świętych*, Gdańsk 2000; J.C. Cruz, *Niezniszczalni. Studium o ciałach Świętych i Błogosławionych Kościoła Katolickiego, które nie uległy rozkładowi*, Gdańsk 1997; A.J. Hebert, *Przywróceni życiu. Wiarygodna opowieść o czterystu wskrzeszeniach*, Gdańsk 1995; A. Marion, A.-L. Courage, *Całun Turyński – nowe odkrycia nauki*, Kraków 2000; G. Bartoszewski S. Budzyński,

Po śmierci papieża Jana Pawła II opublikowano kilka książek na temat cudów, jakie wierni przypisują jego wstawiennictwu[25].

Cz. Ryszka, *Życie i cuda polskich świętych kanonizowanych i beatyfikowanych za pontyfikatu Jana Pawła II*, *Warszawa 2001;* V. Messori, *Cud. Hiszpania, 1640: dochodzenie w sprawie najbardziej wstrząsającego cudu maryjnego*, Katowice 2000; P. Sbalchiero, *Niezwykłe zjawiska wiary*, Kraków 2007.

[24] Istnieje wiele publikacji naukowych i popularnonaukowych traktujących o zjawisku opętania. W 1992 roku Światowa Organizacja Zdrowia wpisała „trans i opętanie" (jako odrębną kategorię – F 44.3) do rejestru chorób w podgrupie zaburzeń dysocjacyjnych, nerwicowych. Teoretycy i praktycy (egzorcyści), podzielający teistyczny światopogląd, starają się jednak odróżnić opętanie (opanowanie ciała i umysłu człowieka przez złego ducha) od jednostki psychopatologicznej (w Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10). Egzorcyści wskazują najczęściej na następujące wskaźniki opętania: nadnaturalna siła fizyczna, konwulsje podobne do epileptycznych, nieczułość na ból, mówienie obcymi, nie znanymi osobie opętanej językami, zdolności paranormalne (znajomość rzeczy ukrytych, jasnowidzenie), awersja religijna, agresja werbalna (przekleństwa, bluźnierstwa) skierowana w stronę Boga i przedmiotów sakralnych. A. Jagiełło wyróżnia trzy stopnie ataku złego ducha: nękanie, osaczenie i opętanie. Przedstawia też różne sposoby przeżywania stanu opętania: opętanie utajone, ujawnione, urojone, wmówione i udawane. W artykule *Opętanie i opętani: duszpasterski punkt widzenia* („Wiadomości psychiatryczne" tom VII, nr 3/2004) omawia teologiczne, psychologiczne i psychiatryczne kryteria rozpoznawania opętania i wysuwa postulat ścisłej współpracy pomiędzy teologami i psychiatrami. Demonopatia (subiektywne poczucie opętania), demonofobia (lęk przed opętaniem) mają najczęściej psychogenny charakter, podobnie demonomania, która wiąże się z przekonaniem chorego, że sam jest szatanem. Jednak demonolatria (kult szatana w grupach satanistycznych) może prowadzić do opętania, twierdzą teolodzy. Wśród wielu pozycji z zakresu tej tematyki wymienić warto książkę „demonologów" R. Salvucciego *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1998; G. Amortha *Wyznanie egzorcysty*, Częstochowa 1997 i *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1999; A. Posackiego, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996. O zaburzeniach psychicznych, dających symptomy opętania piszą m.in. D.M. Wulf w *Psychologii religii*, Warszawa 1999; J. Dębiec, w książce *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000 i J.W. Aleksandrowicz: *Psychopatologia zaburzeń nerwicowych i osobowości*, Kraków 2002. Warto zaznaczyć, że sami teologowie nie są zgodni co do etiologii opętania. W *Małym Słowniku Teologicznym* z 1987 r. (Warszawa 1987) K. Rahner i H. Vorgrimlera piszą, że istnienie pozaludzkich złych mocy (demonów) jest prawdą wiary. Jednak uważają, że „nie jest możliwe adekwatne rozróżnienie między demonicznym wpływem a pojęciowo-wyobrażeniowym światem jakiejś jednostki" (s. 302). W *Nowym Leksykonie Teologicznym* H. Vorgrimlera (Warszawa 2005) czytamy natomiast: „Żadna manifestacja rzekomego opętania nie wymaga traktowania tego fenomenu w aspekcie teologicznym jako walki z osobowym złem". Znany teolog – zgodnie z naukowym wyjaśnieniem – stwierdza, że rzekome opętania wywołują choroby psychiczne. Co więcej uważa, że można je tłumaczyć „niewłaściwym postępowaniem osób odpowiedzialnych w procesie socjalizacji religijnej i w okresach rozwoju seksualnego, czego skutkiem może być manifestowanie przez chorych wrogości wobec religii i Kościoła. Można tez wykazać świadome wpływanie na przekonania chorych, że są opętani przez diabła, przez inne osoby z ich otoczenia i przez „duszpasterzy" (s. 244).

[25] F. Bucarelli, *Cuda naszego Papieża*, Kraków 2007; *Cuda. Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II*, red. A. Kasica, M. Zboralska, Kraków 2008; A. Tornielli, *Cuda Ojca Świętego*, Warszawa 2006; P. Zuchniewicz, *Cuda Jana Pawła II*, Warszawa 2006. Wśród ostatnich popularnych publikacji traktujących o niewytłumaczalnych zjawiskach, warto przywołać dwie książki: *Podróż do Lourdes (*Wrocław 2008), której autorem jest Alexis Carrel (laureat nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii) i *Boża pieczęć*, *cuda*, Saverio Gaety (Warszawa 2006). Pierw-

W dobie Internetu miliony czytelników mogą zapoznawać się z opisami cudownych zdarzeń, które opisywane są pod każdą szerokością geograficzną[26].

---

sza z nich, autobiograficzna opowieść, stanowi świadectwo wiary światowej sławy chirurga, profesora anatomii, który przypadkowo zastąpił lekarza opiekującego się chorymi zdążającymi do Lourdes. Na jego oczach została uzdrowiona śmiertelnie chora dziewczyna Maria Ferrand, która chorowała na gruźlicę płuc i była w stadium agonalnym. To wydarzenie spowodowało wewnętrzną przemianę lekarza i jego nawrócenie. W 2008 roku minęło 150 lat od objawień w Lourdes, w ciągu tego czasu zarejestrowano siedem tysięcy przypadków wyleczeń, niewytłumaczalnych z medycznego punktu widzenia. Kościół katolicki – po szczegółowym zbadaniu konkretnych przypadków – oficjalnie uznał 67 cudownych uzdrowień w Lourdes. *Boża pieczęć* Gaety to pozycja wyjątkowa ze względu na dokumentacyjny charakter. Autor wybrał 400 cudów opisanych przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, a po dokładnym ich przestudiowaniu postanowił opisać 15 nadzwyczajnych ingerencji świętych w życie ludzi. Te przypadki są dokładnie zrelacjonowane i utrwalone na zamieszczonych w książce fotografiach. Jak pisze we wstępie V. Messori, „książka jest wyzwaniem, dla sceptyków, oczywiście. Ale może również dla niektórych wierzących". Kongregacja uznaje tylko te świadectwa, które są dobrze udokumentowane: „Skrupulatność ma zasadnicze znaczenie dla instytucji kościelnej, która rzuca na szalę najwyższe wartości (w tym nieomylność), wykluczając powierzchowne i niejednoznaczne rozstrzygnięcia". Wzywani są naoczni świadkowie wydarzeń, którzy zeznają pod przysięgą. Zgromadzone w archiwach Kongregacji (w trakcie wieloletnich i wieloetapowych procesów kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych) materiały poddane zostają drobiazgowej weryfikacji empirycznej przez konsultantów, niezależnych ekspertów, znanych uczonych „o utrwalonej sławie naukowej". Wśród nich są m.in. historycy, prawnicy, teologowie, psycholodzy i lekarze – specjaliści z różnych dziedzin medycyny. Ich opinie na każdym etapie badań poświadczane są przez notariuszy. Chodzi o wykluczenie choćby cienia wątpliwości i jednoznaczne orzeczenie, czy owych spektakularnych faktów nie można wytłumaczyć w sposób naturalny, np. w świetle aktualnej wiedzy medycznej. Uzdrowienie, aby mogło zostać zakwalifikowane do kategorii cudownych, musi być nagłe lub szybkie, całkowite i trwałe. Obiektywizm procesów, oparcie się na udokumentowanych faktach – sprawdzonych, konkretnych – to mają być argumenty przemawiające za istnieniem nadprzyrodzoności. S. Gaeta opisuje m.in. przypadek dziecka urodzonego w 23 tygodniu ciąży. Mimo beznadziejnych rokowań, dziecko przeżyło, a jego wyzdrowienie uznano za naukowo niewytłumaczalne. Inne opisane wydarzenie dotyczy 20 letniego mężczyzny, który upadł głową w dół na beton, z wysokości 8-10 metrów. Nie tylko przeżył, ale szybko wrócił do zdrowia. W książce znalazła się też relacja o wyleczeniu osoby, która umierała na raka wątroby (nowotwór zaatakował chory narząd w 90%), o uratowaniu chłopca z ostrym zapaleniem opon mózgowo-rdzeniowych, wstrząsem septycznym, niedotlenieniem mózgu i zakrzepicą. Inne przypadki dotyczą też uzdrowienia utopionej dziewczyny po kilkudziesięciu minutach bezdechu i szczęśliwie zakończony poród dziecka, które przez 16 tygodni w łonie matki pozbawione było wód płodowych.

[26] Przykładem – jednym z wielu – może być głośna historia kolumbijskiej dentystki, Glorii Polo, która w 1995 roku została trafiona przez piorun. Będąc w stanie śmierci klinicznej, doświadczyła – jak zapewnia – przeżyć mistycznych, którymi dzieli się podróżując po całym świecie, wygłaszając odczyty. Każdy może zapoznać się z jej szpitalną dokumentacją medyczną, obejrzeć zdjęcia, nawet wysłuchać jej wystąpień, nagranych na taśmę VHS. Świadectwo kobiety można przeczytać w Internecie niemal we wszystkich językach świata. Jeden ze sklepów Internetowych tak reklamuje broszurę *Od złudzenia do prawdy – trafiona przez piorun stałam u bram Nieba i piekła... Osobiste świadectwo pani dr Glorii Polo:* „Jeśli ktoś z was wątpi albo sądzi, jakoby Bóg nie istniał i że życie po śmierci to dobry materiał dla twórców filmów, lub jeśli ktoś uważa, jakoby wraz ze śmiercią wszystko się kończyło, niech raczy przeczytać ten tekst. Tylko przeczytajcie go dokładnie od początku do końca. Wasze zdanie, choćby nie wiem jak sceptyczne w tej kwestii,

Do zjawisk niewytłumaczalnych empirycznie, z których pośrednio wnioskuje się o istnieniu Boga, włączyć można przeżycia ludzi znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, zdające się dowodzić istnienia nieśmiertelnej duszy i życia pozagrobowego. Istnieje już niemało publikacji na ten temat, a zapoczątkowała je pionierska książka z połowy lat siedemdziesiątych XX wieku Raymonda Moody pt. *Życie po życiu*[27]. Od tego czasu wielu badaczy na uniwersytetach świata zainteresowało się tą problematyką. Relacje już nie setek, ale tysięcy ludzi, którzy doświadczyli bliskości śmierci, mają wiele wspólnych elementów: „wyjście" z ciała, obserwacja otoczenia z pozycji poza i ponad ciałem, spotkanie ze zmarłymi, przenikanie przez ściany, przejście przez ciemny tunel, spotkanie ze „świetlistą Istotą", rachunek z własnego życia, powrót. Ciekawe jest to, że chorzy byli w stanie opisać ze szczegółami procedury medyczne podejmowane przez personel szpitala, miejsca, które „odwiedzili" w chwili śmierci, osoby znajdujące się w pobliżu i ich rozmowy, a weryfikacja tych faktów potwierdzała ich prawdziwość. Nie były to zatem halucynacje, ale ponadzmysłowa percepcja zewnętrznej obiektywnej rzeczywistości. Ciekawe, że osoby niewidome od urodzenia w trakcie przeżycia z pogranicza śmierci po raz pierwszy i jedyny zobaczyły świat[28].

---

z pewnością się zmieni. Tekst traktuje o pewnym fakcie, zdarzeniu, które zostało dobrze udokumentowane, a miało miejsce w roku 1995. Pani dr Gloria Polo jest Kolumbijką, dentystką, która wskutek wypadku umarła, to znaczy była tak poważnie ranna, że przez kilka dni znajdowała się w śpiączce i przy życiu podtrzymywały ją tylko szpitalne urządzenia medyczne. Gdyby je wyłączono, umarłaby natychmiast. Opiekujący się nią lekarze spisali ją już całkowicie na straty i chcieli odłączyć aparaturę. Jedynie jej siostra, która również jest lekarzem, obstawała za tym, by urządzenia nadal pracowały. Podczas śpiączki Gloria Polo znajdowała się po drugiej stronie rzeczywistości, w zaświatach, i mogła następnie powrócić do życia, by złożyć świadectwo tym, którzy nie potrafią uwierzyć. Przyniosła nam stamtąd ważne orędzie. Najlepiej sami je przeczytajcie, spisane bezpośrednio z jej ust. Pani Gloria, podczas tego mistycznego przeżycia, które bardzo dokładnie opisuje, mogła zajrzeć do swojej Księgi życia. To doświadczenie tak nią wstrząsnęło, że na polecenie Pana stała się głosem wołającym na pustyni wiary naszych współczesnych czasów. Istotą jej orędzia nie jest nic innego jak niezmierzona Miłość Boga do nas ludzi i Jego wielkie Miłosierdzie. Bóg ciągle daje nam dowody, my jednak mimo tego zaprzeczamy Jego istnieniu" (s. 112, zdjęcia). http://www.voxdomini.com.pl/sklep/index.php?main_page=product_info&products_id=183/ [dostęp: 15-01-2009].

[27] Oprócz R. Moody'ego *Życie po życiu*, Warszawa 1979, temat ten rozwijają m.in.: G. Martinetti, *Oni byli poza ciałem. Dowody życia po śmierci*, Warszawa 1998; I. Wilson, *Mind Out of Time*, Gollancz 1981; I. Wilson, *Życie po śmierci*, Warszawa 1988; oraz, *Po tamtej stronie życia*, Warszawa 1999; Z. Kraszewski, *Tajemnica życia wiecznego. 100 dowodów na życie pozagrobowe*, Warszawa 2000; E. Kübler–Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2002; J. Randles, P. Hough, *Tajemnica życia po śmierci*, Warszawa 2004; B. Walker, *Beyond the Body*, London 1974; S. Blackmore, *Dying to live: near–death experiences*, London 1993; M. Grey, *Return from death: an exploration of the near–death experience*, London 1985; G. Ritchie, E. Sherill, *Return from tomorrow*, Waco, 198; *The near–death experience problems, prospect, perspectives*, red. M. Greyson, C.P. Flynn, Springfield, 1984; K. Ring, *Life at death: a scientific investigation of the near-death experience*, New York 1980.

[28] I. Wilson (*Po tamtej stronie życia*, dz. cyt., s. 112) opisuje przypadek niewidomej Amerykanki, Vicki Umipeg.

Warto ponownie pokusić się o refleksję, że tego typu „dowody" nie są w stanie przekonać niewierzących. Być może „rewelacje" Glorii Polo i innych chorych, znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, na granicy życia i śmierci, relacjonujących swoje przeżycia, gdy „byli poza ciałem", są spowodowane niedokrwieniem mózgu? Naukowcy–sceptycy podkreślają subiektywizm tych „dowodów"[29], uważają, że może to być rezultat chorób psychicznych bądź mechanizm psychologiczny łagodzący traumę nieuchronnej śmierci. Niektórzy owe doświadczenia tłumaczą działaniem środków narkotycznych, podawanych ciężko chorym pacjentom w dużych dawkach. Jednak większość badaczy parapsychologicznych zjawisk[30] odpiera powyższe zarzuty (czasem przeżycia nie dostarczają pozytywnych wrażeń), nie wszystkie osoby relacjonujące swe przeżycia były pod wpływem leków psychotropowych; wizje są spójne, zgodne, realistyczne, czyli inne niż w stanie halucynacji; w śmierci klinicznej urządzenia medyczne nie wykazują aktywności mózgu; przeżyć tych doświadczają nie tylko ludzie wierzący w Boga, także ateiści i agnostycy, reprezentanci różnych zawodów i różnych poziomów wykształcenia, dorośli i dzieci, bez oznak schizofrenii i innych chorób neurologiczno-psychicznych itp. Badacze wierzący w realność owych doświadczeń zwracają uwagę na skutki owych przeżyć – *nie mają one charakteru epifenomenów iluzorycznych, ponieważ są powodem głębokich i trwałych przemian osób, ich postępowania, ich rozumienia sensu i wartości życia, ich zdolności kochania i wspomagania innych*[31] – pisze G. Martinetti, włoski filozof, badacz parapsychologii. Potwierdzają to inni naukowcy zbierający świadectwa osób, które znalazły się *na granicy śmierci*[32]. Jednym z nich jest A. Migda, który opisał zmianę w duchowości młodego protestanta pod wpływem NDE (*Near Death Experience*)[33]. Badacze piszą o „modyfikacji tożsamości", o „transformacji statusu egzystencjalnego podmiotu", o radykalnej zmianie hierarchii wartości osób ankietowanych – to przeżycie nauczyło ich altruizmu, życzliwości w stosunku do ludzi, wyzwoliło chęć pomagania im; zrozumieli oni, że nie liczą się dobra materialne, sukcesy zawodowe, a *najważniejszym prawem*

---

[29] S. Blackmore, *Dying to live: near- death experiences*, London 1993; patrz: *Dowody przeciw*, w: J. Randles, P. Hough, dz. cyt., s. 284-286.

[30] Przykładem może być prof. Kenneth Ring, psycholog z uniwersytetu w Connecticut, niewątpliwy ekspert w tej dziedzinie (G. Martinetti, dz. cyt., s. 134.)

[31] G. Martinetti, dz. cyt., s. 135.

[32] M.in. A. Migda, *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, „Nomos Kwartalnik Religioznawczy", Kraków 2007, nr 57/58, s. 103-115; M. Palka, *Doświadczenia religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, „Nomos", dz. cyt., s. 83-103; I. Wilson, *Po tamtej stronie życia*, dz. cyt., s. 127.

[33] Wśród najważniejszych skutków ów mężczyzna wymienił wewnętrzną przemianę, akceptację samego siebie i innych ludzi, tolerancję, refleksyjność, pogłębioną religijność. Stwierdził też: „Bardziej doceniam każdy dzień i wszystko, co mogę w nim zrobić […] jestem wdzięczny za wszystko, co mnie spotyka […] życie ma dla mnie nową wartość i jakość […] staram się budować w moich dzieciach pozytywne wspomnienia. Często je przytulam i biorę na kolana, żeby miały co wspominać, kiedy mnie już nie będzie", A. Migda, dz. cyt., s. 109.

jest miłość[34]. Analizy licznych relacji z pogranicza śmierci pokazują też wyzbycie się przez ich bohaterów lęku przed śmiercią: *Już nie boję się umierania. Wyczekuję na nią [śmierć] z utęsknieniem, na tę cudowną radość i ukojenie*; *Teraz już nie boję się śmierci! Teraz już wiem, że nie jestem tylko ciałem… Wiem, że kiedy się umiera, nie umiera cały człowiek*[35].

Nadprzyrodzone fenomeny, „niewytłumaczalne", „nadzwyczajne", „cudowne", „paranormalne" utwierdzają w wierze ludzi religijnych, ale są zupełnie nieprzydatne dla niewierzących. W jednym ze swoich wywiadów profesor Zbigniew Religa, zapytany przez dziennikarkę: *Nie widzi pan na świecie cudów? Ręki Boga?* stwierdził: *Obserwacja życia i doświadczenie lekarskie utwierdzają mnie, że Boga nie ma. Jeżeli nawet widziałem rzeczy, których nie potrafię wytłumaczyć, to nie wierzę, by stała za nimi siła wyższa. Przyjmuję po prostu, że brak wytłumaczenia musi wynikać z mojej niepełnej wiedzy*[36].

5. MISTYCZNE PRZEŻYCIA I NAWRÓCENIA RELIGIJNE

Źródłem przeświadczeń religijnych może być też osobiste spotkanie człowieka z rzeczywistością nadprzyrodzoną, które czasem przybiera formę mistycznego przeżycia, czasem związane jest z fenomenem nawrócenia. Nawrócenie (łac. c*onvertere,* gr. *epistrephein)* – to zmiana drogi, powrót, zawrócenie z drogi (gr. *metanoia* – przemiana wewnętrzna), bywa rozumiane jako: przejście od niewiary do pełnego uznania Boga; konwersja, czyli przyjęcie nowego wyznania; odwrócenie się człowieka wierzącego od nagannego moralnie życia; przejście w życiu wewnętrznym od niższego do wyższego stopnia doskonałości (w tym znaczeniu mówi się o „drugim nawróceniu"). W aspekcie personalnego spotkania z transcendencją, termin *nawrócenie* dotyczy radykalnej wewnętrznej zmiany relacji jednostki do Boga, prowadzącej do intensyfikacji wiary i nagłej lub stopniowej przemiany życia. „Nawróceni" stanowią osobną kategorię ludzi wierzących – cechuje ich szczególna gorliwość religijna, entuzjazm, bezkompromisowość, radykalizm, chęć dzielenia się z innymi odkrytą prawdą. Napisano wiele popularnonaukowych książek na temat konwersji religijnej[37], autorami niektórych relacji są znane osobistości współczesnego świata, reprezentujący różne dziedziny kultury – Paul Claudel – dyplomata i dramaturg[38], Andre Frossard – dzienni-

---

[34] K. Ring, dz. cyt., s. 156.

[35] Cyt. za I. Wilson, dz. cyt., s. 172.

[36] *Muszę tylko napisać testament*, wywiad B. Kasprzyckiej ze Zbigniewem Religą, Magazyn „Dziennika", 31 października – 2 lutego 2008 r., s. 2.

[37] Jednymi z ostatnich pozycji na ten temat są książki A. Comastriego*: Gdzie jest twój Bóg*, Warszawa 2006 *i Gwiazdy świecą w ciemności. Historia nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006.

[38] Paul Claudel (1868–1955) francuski dramaturg, poeta, dyplomata (przebywał na placówkach w Chinach, Niemczech, Japonii i Stanach Zjednoczonych). Claudel przeżył nawrócenie, które

karz, pisarz i filozof[39], Bernard Nathanson – profesor medycyny[40]. Claudel, jak przyznawał, przeżył nagłe, głęboko angażujące emocjonalnie, nawrócenie o charakterze mistycznym, A. Frossard – jak stwierdza – nie znał nauki Kościoła katolickiego, zanim nie przeżył „spotkania z Transcendencją". Pisał, że w sposób dla niego samego niewytłumaczalny – na drodze iluminacji – poznał doktrynę chrześcijan. B. Nathanson przebył długą drogę do Boga. Zgodnie z typologią nawróceń miało ono charakter intelektualny i stopniowy[41], ale każdy z nich odkrył w sobie misję świadczenia o odkrytej przez siebie Prawdzie. *Jestem skazany na mówienie* – podkreślał Frossard. *Kiedy się wie, że Bóg istnieje, że Jezus jest jego Synem, że jesteśmy oczekiwani po śmierci, że na tej ziemi nigdy nie będzie innej nadziei poza Ewangelią; kiedy się to wie: trzeba o tym mówić. Zrobiłem to i w dalszym ciągu będę to robił, aż do chwili, kiedy pójdę kontemplować na zawsze to, co było mi dane zobaczyć podczas owych minut, kiedy czas został dla mnie zatrzymany*[42].

Socjologowie w indywidualnych aktach religijnych odnajdują społeczne uwarunkowania. Analizując liczne przykłady nawróceń religijnych, zwracają uwagę nie tyle na religijny ich aspekt, ale na *instytucjonalne przyczyny*[43]. Ich zdaniem, zachodzi tu proces głębokiej identyfikacji z doktryną grupy (Kościoła).

---

uczyniło go „ambasadorem Boga" w świecie. Wielokrotnie przywoływał wydarzenie, jakie stało się punktem zwrotnym w jego życiu i karierze artystycznej, a miało ono miejsce 25 grudnia 1886 r. w katedrze Notre Dame. (Z. Nosalewska, *Paul Claudel – człowiek*, „Dziś i Jutro" 1946, nr 4; P. Claudel, *Moje nawrócenie*, „Nasza Rodzina" 7-8 (454-455) 1982, s. 8-10).

[39] André Frossard (1915-1995) – znany francuski dziennikarz, pisarz i filozof. Od 1962 roku pełnił funkcję redaktora naczelnego opiniotwórczego tygodnika „Le Figaro Magazine". W latach 1987-1995 był członkiem Akademii Francuskiej. Jako pierwszy dziennikarz przeprowadził wywiad z Papieżem Janem Pawłem II, który został opublikowany w książce '*Nie lękajcie się'. Rozmowy z Janem Pawłem II* (wydanie w j. pol. – Libreria Editrice Vaticana 1982). W 1935 roku, w wieku 20 lat, przeżył nagłe nawrócenie, które opisywał wielokrotnie w swoich książkach (*Bóg istnieje, spotkałem Go*, wyd. pol. – Paryż 1972; *Istnieje inny świat*, Wrocław 1988; *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991).

[40] Bernard Nathanson (ur. w 1926 r.) lekarz ginekolog, który zasłynął jako wielki zwolennik aborcji. Był dyrektorem *Center for Reproductive and Sexual Heath* – kliniki w Nowym Yorku, w której – pod jego zwierzchnictwem – wykonano około 75 tys. zabiegów aborcyjnych, on sam dokonał ich ok. 5 tys. Z jego inicjatywy powstała Liga na Rzecz Ustanowienia Państwowego Prawa do Aborcji – organizacja ta przyczyniła się do prawnej legalizacji aborcji w Stanach Zjednoczonych. Nieoczekiwanie Nathanson zmienił poglądy – został najbardziej zagorzałym obrońcą życia, przyjął chrześcijaństwo. Książka biograficzna pt. *Dłoń Boga* wyczerpująco odpowiada na pytanie o przyczyny owej spektakularnej przemiany (B. Nathanson, *Dłoń Boga*, tłum. A. Nowak, Kraków 2000).

[41] B.J. Soiński, *Nawrócenie religijne*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 401.

[42] V. Messori, *Trzej konwertyci w Paryżu*, w: *Pytania o chrześcijaństwo*, Kraków 1997.

[43] H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 148-151.

Jednak nawet w takiej sytuacji, gdy nowo nawrócony zaprzecza istnieniu związków z grupą, one *de facto* istnieją: *Powiedzieć o kimś, że znajduje się poza wpływami kultury Kościoła, nie znaczy wcale, że jego uczestnictwo w tej kulturze w ogóle nie istnieje*[44]. Nawet w środowiskach ateistycznych może istnieć znaczny wpływ kultury religijnej. W tym kontekście zwierzenia Claudela czy Frossarda, dotyczące uprzedniej nieznajomości podstaw wiary, wydają się kontrowersyjne.

W. James, amerykański psycholog, analizował czynniki podmiotowe, sprzyjające nagłym nawróceniom (rozwinięta sfera podświadoma, duża wrażliwość wzruszeniowa). Interesowały go także efekty tego niecodziennego przeżycia. Według jego analiz, skutkiem nawrócenia jest *nowy, głębszy poziom życia duchowego*, pełniejsze przeżywanie wiary, nowe spojrzenie na rzeczywistość, akceptacja siebie i innych, dostrzeganie w świecie piękna i harmonii, poczucie bezpieczeństwa, spokój, entuzjazm i radość życia[45]. Osoba, która przeżyła spotkanie – pisał James – potrafi przezwyciężyć nałogi, okazywać innym współczucie, życzliwość, bezinteresownie działać na rzecz bliźnich[46]. Współczesne badania nad następstwami przeżycia nawrócenia religijnego potwierdzają obserwacje Jamesa[47] – doświadczenie to związane jest ze zmianami osobowości „w kierunku bardziej adekwatnego przystosowania" (zmiana złych nawyków, większa osobista kontrola nad swoim życiem, pozytywny stosunek do rodziny i przyjaciół, większe zadowolenie z życia, poczucie szczęścia, wyższa samoakceptacja, łatwiejsze znoszenie trudności, sytuacji kryzysowych, znacząco mniejszy lek przed śmiercią). *Zmiany osobowości związane z przeżyciem religijnego nawrócenia obejmują nie tylko zmiany w zakresie religijnych przekonań i wartości, ale okazują się mieć znaczące pozytywne efekty adaptacyjne w różnych dziedzinach funkcjonowania jednostki*[48] – konstatuje amerykański psycholog, J.J. Tobacyk (Louisiana Tech University). Także badania aspektów terapeutycznych nawrócenia religijnego pokazują pozytywne skutki głębokiej konwersji (redukcja lęku, depresji, myśli samobójczych, rezygnacja z narkotyków i alkoholu)[49].

---

[44] Tamże, s. 149.

[45] W. James, dz. cyt., s. 221-236.

[46] Tamże, s. 249.

[47] Jedno z kilkudziesięciu badań zostało przeprowadzone wśród studentów psychologii w USA, wzięło w nim udział 97 osób, reprezentujących różne wyznania. Wypełnili oni Kwestionariusz Nawrócenia Religijnego, który posłużył do weryfikacji hipotez dotyczących skutków konwersji religijnej (J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 237).

[48] J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, dz. cyt., s. 242.

[49] B.J. Soiński, dz. cyt., s. 417.

6. TOTALNA INTUICJA RELIGIJNA

Ważnym źródłem przekonań religijnych jest doświadczenie, określane jako „intuicja totalna", będąca wyrazem całościowej ludzkiej egzystencji. Lektury, przemyślenia, indywidualne przeżycia, praktyki religijne, dostrzeganie znaków obecności Boga na co dzień, dostrzeganie Jego działania w świecie i w życiu osobistym – wszystko to jest podstawą osobowej relacji jednostki do Absolutu. Według M. Bubera, fundamentalną sprawą w doświadczeniu religijnym jest spotkanie człowieka z osobowym Bogiem, które ma charakter dialogowy (skończone Ja – wieczne Ty), responsoryjny. Spotkanie nadaje życiu sens, zaspokaja naturalną tęsknotę za ciągłą obecnością Innego osobowego bytu[50]. Niektóre osoby, nieprzeżywające mistycznych stanów, prowadzą jednak nieustanny dialog z Kimś, kto jest stale obecny „na odległość ich myśli". Podstawowym, choć nie jedynym, źródłem religijnych przekonań człowieka jest zatem myślenie światopoglądowe, nie pokrywające się ze spekulacją filozoficzną[51]. *Przede wszystkim nie rozprasza się ono na konstruowanie z osobna poszczególnych ogniw długiego łańcucha wniosków, lecz całą rzecz ogarnia od razu, syntetycznie […] Po wtóre nie bywa wyizolowane z całokształtu życia psychicznego człowieka, lecz pozostaje jak najściślej włączone w zespół wszystkich przeżyć i doznań ludzkich, splecione z funkcjami uczucia, woli itd. […] przedmiotem zainteresowania jest w tym wypadku dla człowieka nie tyle wszechświat, lecz raczej on sam, jego własne istnienie i życie, w kwestii zaś tego życia, człowieka interesuje nie tyle pytanie, skąd ono się wzięło, lecz dokąd ono ostatecznie zmierza*[52].

*

Istnieje wielość koncepcji teoretycznych dotyczących źródeł wiary i religijności jednostki. Konstatacje przedstawicieli różnych dziedzin nauki można skonfrontować z potocznymi wypowiedziami ludzi wierzących. Część z nich nie szuka racjonalnych uzasadnień wiary, argumentów logicznych, inni prezentują swoje racje za istnieniem Boga, starają się dowodzić sensowności wiary. W odróżnieniu od naukowców często odwołują się do źródeł nadnaturalnych (mistyczne przeżycie, zdarzenia niewytłumaczalne w świetle współczesnej wiedzy). Przede wszystkim mówią o wewnętrznym doświadczeniu, o intuicji totalnej. W kontekście potocznej eksplikacji źródeł wiary można stwierdzić, że racje intelektualne stanowią kwestie drugorzędne, one mogą legitymizować wiarę, ale jej nie generują.

---

[50] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
[51] M. Michalski, *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, s. 63.
[52] Tamże

SUMMARY

The text deals with the issue of the religious beliefs of believers. The author refers to a range of scientific theories (sociological, psychological, theological and neurotheological) that explicate the phenomenon of religiosity. In parallel she presents the justification of faith given by ordinary believers who also point to supernatural sources of religiosity. For them their inner experience is more important than rational (philosophical) arguments for the existence of the Absolute.

Key words

sources of religious faith, primary and secondary socialization,
psychological account of religiosity, neurotheology, inexplicable phenomena, total intuition

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 24, 2010

JERZY SZYMIK
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Awake, my heart and think… Truth as a foundation for life

Obudź się, moje serce, i pomyśl… Prawda jako fundament życia

1

„O Lord God, You are God, and Your words are true" – king David prayed (2 Samuel 7,28, NKJV). „God is the truth alone, His words can never be wrong. That is why, in everything with an absolute trust, we can entrust ourselves unto truth and faithfulness of His word. The commencement of sin and the fall of man began with a lie of the one who tempted, that caused doubt in God's word, His favor and faithfulness" (the Catholic Church's Catechism /215). That is the foundation.

Today's world is a place of a never ending debate, crossing worldviews, harsh polemics, brilliant analysis, deep visions, daring punch-lines, and the tolerance to hold to ones point of view with a respect for someone else's. The truth of Christ can be sensed in this realm, it can be thought of, discussed and effectively talked about. Can it be that after – more less – two hundred years of multiplying modern refutes towards the Christian faith, living with the devastations done in human's minds and hearts by such as Ludwig Feuerbach, Fredric Nietzsche, Carl Marks and their clever students, after Auschwitz, Katyn and Kolym, after space flight, and *in vitro* experiments – can a faith in Christ be still confessed, revealing at the same time its spiritual, intellectual and practical power? As the truth?

„The only truth is to learn how to be freed from unhealthy passion for truth" – we read in Umerto Eco's *The Name of the Rose*[1].There is a need to resign from asking questions about truth – say those who take such stand – otherwise we will fall into the claws of fanaticism, fundamentalism, and the pride of those who consider themselves to have it all. That is the only way to save the world from the stakes…

[1] Cyt. za: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 149 (tłum. własne).

But the true God cannot be the source of evil. „In Him there is no darkness at all" (1 John 1:5, NIV). You can't divide a question about truth from the question about goodness: „if we are not capable to discern right from wrong, than we will lose the skill to know the truth, and in the consequence the ability to discern good from evil"[2] – teaches Benedict XVI. Jesus is truth, He will not take anything from you, but will give you everything. Do not be afraid of Him – repeats the Pope of the youth of all the world.

2

„What is the truth?" – asked Pilate. It is a question that comes from a seemingly sterile zone of tolerance. The effects? I have been listening to the description of the conversation of Pilate and Jesus, for many year now, with a taste of an internal disguise. This unpleasantness has for sure got its double bottom. I have an impression that the sentences are too penetrative in my own case; I feel as though a too strong light was shining straight in my eyes. I have been considering now for a while, why this conversation causes so much pain in me – and I am speaking of it very honestly. I think there are a few reasons, some of them are noble, but the main reason that the scene reveals, is a an uncovered weakness, that a man tends to instinctively defend himself from. It unveils our game with God, a primitive game, game which I am not hesitant to call this game a 'play for a fool'. These externals, these layers of polished courtesies, this seemingly intellectual glitter, this mumble. These questions – shallow, pretending to be deep: „What is truth?", „Are you the king?", „Aren't you going to answer?", „Shall I crucify your king". Each one of those sentences mean something else that they mean. It is just a sham for the conversation, a classical falsity of a heart. Behold a scoundrel pretending to be a thinker.

Yet the truth of Pilate's heart and intensions are simple: you will not stand in my way, convict, one of many; whatever I will do with you – save your life (gladly), flagellate or order to kill you – I will do it to save myself. To stay in the life's mainstream (I am using this word intentionally, let it symbolize here the social transitions, succeeding times and growing aspirations). I would save you willingly, intriguing Jewish king, interesting interlocutor… If there is such need… I will not let myself be pushed aside – even if I was to kill you – thinks Pilate. Although aloud it sounds „What is the truth?". Namely, Pilate, the truth is obvious: you will kill and in this way you will not allow yourself to be pushed aside. It will go off well. This is the truth about yourself.

---

[2] Tamże, s. 171 (tłum. własne).

3

A while ago, in the sixties, in Paris, in the times of civilization and the council acceleration, in the times of dynamic political and cultural transformation, Czeslaw Milosz paid a visit to a famous French theologian, father Marie-Dominique Chen. Father Chenu spoke with excitement: „Dear Sir, speaking of changes! The civilization is speeding like a coasted train and a man can't jump on it! He feels that the train is running away, but he can't catch it”. Milosz replies to it: „But why? Why to speed? Why to rush? Why to jump? Why to catch? In the name of what?”.

„What good is for a man to gain the whole world, yet forfeit his soul? Or what can a man give in exchange for his soul? (Mark 8:36-37, NIV).

Therefore each of us is to search for this game in ourselves – in your own heart and life. This Pilate's style move in our own blood: to do whatever, even as far as killing God, only for the sake of not losing the luxurious feeling of participating in one's own downstream of life.

I will not stay in the corner, I will push aside any anachronism virtues – modesty, decency, letting someone else in my place; I will catch up with the transition, modernization processes, with the new shape of the world, I will jump on that train, I will catch it – I will pay any price to do it. First of all, I will not allow anything to be taken away from me. Then later on, if it's only possible, it can also be God. Or the devil – adds the devil.

To this seemingly sterile realm of tolerance, in which the question „What is truth” being asked, at some stage sooner or later the crime enters: murder of the Only Righteous One. To resign from the question about truth will destroy the world. The question for truth is the question about the „to be or not to be” for the modern culture and civilization.

One more time Ratzinger:

„Today the disqualification of people, treated as naïve and arrogant, who claim to know the truth, has become a slogan of its self. It is believed that this kind of people are not open for dialogue, and at the same time they can't be treated seriously. It is believed that the truth cannot be „owned” be anyone. Everyone can only search for it. There is a need to ask: what kind of search is it then, that will not achieve its purpose? (…) the accusation for arrogance should be rather turned around: isn't the statement, that God cannot give us the gift of truth, cannot open our eyes, isn't it a real sign of arrogance? Isn't the statement, which says that we were born blind and the truth is not to interest us, an indication of contempt for God? Isn't considering us as convicts to roam in the darkness, a degradation of mankind and his longings for God? All of this leads to a realistic arrogance, which is based on the fact that we want to take God's

place and ourselves define, who we are, what we do, what we would like to make out of us and the world. To search and to know does not exclude itself"[3].

4

The Lack of possibility to divide of God and truth – God is truth, truth is God – is the foundation. It is the source of trust in the truth (about us, life, about reality), reality that life is not roaming in the darkness, purposeless journey to nowhere. And that also is the source of humility towards truth, because if God is truth – God as God – than you can't rule the truth or use it as weapon against anybody. You cannot create it nor own it, it is never „ours" (and „not yours"), it is God's. It's not us who own it, but it owns us. The questionable power of the intellect is not enough here. It needs to be fallowed. We need to search out within us and convert us this Pilate's move, this tendency. So that we can understand anew, who in the scene of the trial of Jesus is being right, where lies the truth – whether in the pseudo-intellectual mumble, or in Jesus' „yes, yes – no, no"; on the side of the one who will kill the other, to save himself, or the one who allowed to be killed to save others. To convert in us the Pilate's move.

So that we can understand, that there are prices, that are not worth to be paid; competitions, in which it's not payable to be part of, jobs, that are not worth to take; places to be, trains that we shouldn't jump on. Let them speed without us.

So that we can save, not our own positions and careers, not our own part in the *mainstream*, access to the fruit jams and connected with it luxuries and desires, but Christ. And in this way ourselves.

5

To the question: „Where do you live?", Jesus answers his disciples: „Come, and you will see" (J 1:39). It can be understood in a fallowing way: it is not possible, to explain to you where I live, where I live (where is the resting point of my life, who am I, what do I want from you, to what am I calling you). Words and arguments, ideas and discussions – will not suffice. You need to follow me and only then you will see and understand, who am I and what I want from you; you will see and understand, who you are and how can you be fulfilled. You need to come from this seemingly safe and for a longer while a barren zone of agora and follow me. To follow me is the only possible way to understand who am I, who you are and what does it mean „behold! a man".

„The Kingdom of God cannot be «brought» nor conservatively, nor progressively, nor evolutionally, nor revolutionary, we can only open ourselves

---

[3] Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 74-75.

up for it through conviction and faith. Only in an external and internal poverty, helplessness and infirmity a man can stand before the divinity of God. He can only pray: «May your Kingdom come»"[4].

There are such regions of life and the human's case, where the sterile neutrality of debate will not suffice… A meaning, that man can come up with and dispute about, has no sense in the end. The rule is „from Beginning", from the creation, the following: „the meaning, that is the foundation, that our whole existence is based on, cannot be created; it can be only received"[5]. The meaning cannot be produced; it can be only received and entrusted to. In Christianity the gift proceeds the act, following proceeds understanding.

6

A Silesian poet, from the baroque times, Andreas Gryphius, wrote in one of his poems: *Wach auf mein Herz und denke* – „Awake my heart and think". Wisdom from knowledge differs, that it not only knows, but knows why it knows and what to do with what it knows. And one more thing: wisdom from its „nature" is more humble than knowledge. To think with heart, to love with mind – that's what the truth teaches.

That it's possible – we know from God. The bible defines God as good (Mk 10:18) and this kind of understanding reaches the top in the John's words „God is love" (1J 4,8). Truth and love are this same – that is *Veritas Dei*. That is the highest guarantee of the tolerance, that is the way to deal with the truth, that its only weapon is its self, and that is love.

7

„I am the way the truth and the life" (J 14:6). Jesus speaks these words, that are beyond time, then and now, to him and to her, to each one of us. „Lord to whom can we go? You have the words of eternal life" (J 6:68).

---

[4] W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 180 (tłum. własne).

[5] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006[3], s. 71 (tłum. własne).