poznańskie
studia
teologiczne

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY

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

Volumen XXIII

POZNAŃ 2009

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

poznańskie studia teologiczne

tom 23

POZNAŃ 2009

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

REDAKCJA TOMU
FELIKS LENORT, JAN SZPET

Recenzenci tomu:
BOGDAN CZĘSZ, UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
ZDZISŁAW PAWŁOWSKI, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA
JACEK SALIJ, UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
ANZELM WEISS, KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 0209-3472

ISBN 978-83-61884-37-8

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.thfac.poznan.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

Isaac K a l i m i – Historia, historiografia a wiarygodność historyczna. Księga Kronik na tle starożytnego piśmiennictwa bliskowschodniego i grecko-rzymskiego 7
Janusz N a w r o t – Ojcowskie pouczenie mądrościowe w Księdze Przysłów (2,1.5) . . . 27
Teresa S t a n e k – Religijność w Księdze Kapłańskiej 41
Adam D r o z d e k – Job 42:6 and telling the truth 55
Bogdan P o n i ż y – Paradoksy królestwa Bożego (Mdr 3,1-9 i 5,15-16) 59
Adam Ryszard S i k o r a – *Była światłość prawdziwa* (J 1,9a). Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii 77

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Bogusław K o c h a n i e w i c z – Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses" św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna 89
Marian A n t o n i e w i c z – Chrystologiczno-sakramentalne podstawy „mistyki" Eucharystii w *Deus caritas est* Benedykta XVI 103
Adam S i k o r a – Status embrionu. Perspektywa biomedyczna i etyczno-antropologiczna w świetle prac Papieskiej Akademii „Pro Vita" 115
Elżbieta K o t k o w s k a – Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Fłorenskiego 125

HISTORIA KOŚCIOŁA

Gian Luca P o t e s t à – Z Konstantynopola do Rzymu. Ilustrowane przepowiednie w służbie średniowiecznej propagandy politycznej i religijnej 145
Jan G r z e s z c z a k – Wizja i proroctwo w *Liber ostensor* Jana z Roquetaillade († 1365) . 169
Wojciech G r u p i ń s k i – Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej 191
Katarzyna S o k o ł o w s k a – Dziecko i dzieciństwo w hagiografii staropolskiej 213
Jarosław M o s k a ł y k – Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864-1938). Hierarcha ormiański 233

FILOZOFIA

Jerzy O c h m a n n – Nicość realna w interpretacji Heideggera, Sartre'a, Weltego, Nehera i filozofów Bliskiego i Dalekiego Wschodu 247
Peter K u n z m a n n – Różne płaszczyzny językowe myślenia – mówienie o Bogu w filozofii i teologii 265
Robert S p a e m a n n – Racjonalność a wiara w Boga 277
Zbigniew Nikodem B r z ó z y – Moralność i pytanie o Boga 293
Marek J ę d r a s z e w s k i – Konieczność przestrzegania „normy personalistycznej" w społeczeństwie informacyjnym 309

PEDAGOGIKA

Joanna B a z a n i a k – Inność obiektem tolerancji. Kształtowanie postaw tolerancyjnych u dzieci w środowisku edukacyjnym 323

Contents

BIBLE STUDIES

Isaac K a l i m i – History, Historiography and Historical Credibility in Chronicles Compared to the Ancient Near Eastern and Greco-Roman Cultures. 7
Janusz N a w r o t – Paternal Wisdom Instruction in the Book of Proverbs (2:1.5) 27
Teresa S t a n e k – Religiousness in the Book of Leviticus 41
Adam D r o z d e k – Job 42:6 and Telling the Truth 55
Bogdan P o n i ż y – The Paradoxes of the Kingdom of God (Wis 3:1-9 and 5:15-16) 59
Adam Ryszard S i k o r a – *The Word was the true light* (Jn 1:9a). Jesus as the Light in the Prologue of the Fourth Gospel 77

SYSTEMATIC THEOLOGY

Bogusław K o c h a n i e w i c z – The Eve-Mary Antithesis in „Adversus haereses" by St. Iranaeus of Lyon. An Apologetic Perspective 89
Marian A n t o n i e w i c z – Christological-Sacramental Grounds of the „Mysticism" of the Eucharist in Benedict XVI's *Deus caritas est* 103
Adam S i k o r a – The Status of the Embryo. A Biomedical and Ethical-Anthropological Perspective in Light of the Works of the Pontifical Academy Pro Vita 115
Elżbieta K o t k o w s k a – To Discern Uncreated Love through Truth, Good and Beauty in a Scattering World according to Pavel Florensky 125

CHURCH HISTORY

Gian Luca P o t e s t à – From Constantinople to Rome. Illustrated Prophecies in the Service of Medieval Political and Religious Propaganda 145
Jan G r z e s z c z a k – Vision and Prophecy in *Liber ostensor* by John of Roquetaillade (+1365) . . . 169
Wojciech G r u p i ń s k i – Expiatory Possession in the Old Polish Style? The Case of Zofia Tomicka . 191
Katarzyna S o k o ł o w s k a – The Child and Childhood in Old Polish Hagiography 213
Jarosław M o s k a ł y k – Archbishop Józef Teodorowicz (1864-1938). An Armenian Hierarch . . . 233

PHILOSOPHY

Jerzy O c h m a n n – Real Nothingness in the Interpretation of Heidegger, Sartre, Welte, Neher and Philosophers of the Near and Far East 247
Peter K u n z m a n n – Different Linguistic Planes of Thinking – Speaking about God in Philosophy and Theology 265
Robert S p a e m a n n – Rationality and Faith in God 277
Zbigniew Nikodem B r z ó z y – Morality and the Question about God 293
Marek J ę d r a s z e w s k i – The Necessity to Obey the „Personalistic Norm" in an Information Society 309

PEDAGOGY

Joanna B a z a n i a k – Otherness as the Object of Tolerance. The Shaping of Tolerance Attitudes in Educational Milieus 323

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

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

Historia, historiografia a wiarygodność historyczna. Księga Kronik na tle starożytnego piśmiennictwa bliskowschodniego i grecko-rzymskiego[1]

History, Historiography and Historical Credibility in Chronicles Compared to the Ancient Near Eastern and Greco-Roman Cultures

Celem niniejszego artykułu jest wyraziste sformułowanie, rozwinięcie i uwypuklenie poglądów dotyczących historii, historiografii i oceny historycznej wiarygodności Księgi Kronik. Wymaga to umiejscowienia treści Księgi w jej własnym kontekście historycznym oraz charakterystyki dzieła *jako całości* przez określenie jego gatunku literackiego[2].

Badanie powyższych zagadnień nie tylko zaspokaja intelektualną ciekawość współczesnego czytelnika Kronik, która jest jedną z najobszerniejszych, a do niedawna także najbardziej niedocenianych ksiąg Biblii Hebrajskiej. Kwestie te ważne są także dlatego, że mają bezpośredni wpływ na rozumienie Księgi, jej treści i celu oraz na ocenę jej wiarygodności jako źródła wiedzy o historii Izraela w okresie monarchii i rozwoju judaizmu w epoce Drugiej Świątyni. Postawione zadanie obejmuje dwa etapy. Najpierw przedstawię niektóre wspólne cechy dzieła Kroni-

[1] Niniejszy artykuł jest zapisem wykładu, który miałem zaszczyt wygłosić dn. 22 października 2008 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pragnę podziękować Panu prof. Arkadiuszowi Marciniakowi, Panu prof. Adamowi Ziółkowskiemu i Pani dr Teresie Stanek za zaproszenie i wspaniałą gościnność. Wyrażam też wdzięczność Pani Małgorzacie Wiertlewskiej za kompetentne przetłumumaczenie wykładu na język polski.

Od tłumacza: Dziękuję Pani dr Teresie Stanek i Panu prof. Adamowi Ziółkowskiemu za zapoznanie się z pierwszą wersją przekładu i cenne uwagi. M.W.

[2] W mojej książce pt. *An Ancient Israelite Historian* („Studia Semitica Neerlandica" 46; Assen: Royal Van Gorcum, 2005), podejmuję dogłębnie te fundamentalne zagadnienia i odnoszę się szczegółowo do różnorodnych opinii i kierunków reprezentowanych przez badaczy tematu.

karza i pokrewnych pism starożytnego Bliskiego Wschodu oraz Grecji i Rzymu, a następnie przeanalizuję na przykładach przypuszczalny tok rozumowania Kronikarza i dokonaną przez niego reinterpretację źródeł. Rozpatrzę też historyczną wiarygodność wybranych szczegółów, które pojawiają się tylko w Księdze Kronik, aby wykazać, iż zawiera ona potencjalnie wiarygodne informacje.

I. HISTORIA, HISTORIOGRAFIA I WIARYGODNOŚĆ HISTORYCZNA

Chcąc zrozumieć dowolny utwór literacki i w pełni docenić jego wartość, czytelnik musi dokładnie poznać charakter dzieła i intencję autora. Czy *w istocie* dzieło to zamierzone było jako fikcja czy historia, narracja literacka czy powieść historyczna, komentarz czy tekst teologiczny? Należy także dowiedzieć się wszystkiego, co możliwe o autorze: jego/jej osobowości, miejscu zamieszkania i dokładnym czasie (a przynajmniej okresie) historycznym, w którym żył, nim przystąpi się do badania utworu jako takiego. Innymi słowy, ważne jest, aby odczytywać utwór wewnątrz jego społeczno-kulturowego środowiska, w jego religijnym i historycznym otoczeniu.

Niestety, nie jest to możliwe w przypadku późnego utworu biblijnego, jakim jest Księga Kronik. Podobnie jak wielu innych pisarzy biblijnych, Kronikarz[3] nie zechciał nam podać żadnej bezpośredniej informacji o sobie, o tym kiedy i gdzie żył ani też o celu (celach) swojej pracy i zastosowanych metodach – z wyjątkiem odwołań do jakichś rzekomo wcześniejszych pism. Podobnie jak wielu autorów biblijnych przed i po nim, od samego początku podejmuje właściwy temat dzieła, samemu chcąc zachować całkowitą anonimowość. Nie zamieścił nawet tak zdawkowego wprowadzenia, jak to, które otwierają pamiętniki Nehemiasza: *Słowa Nehemiasza, syna Chakaliji: W miesiącu Kislew roku dwudziestego*[4] *przebywałem w twierdzy Suza…* (Neh 1,1)[5] czy pisma niektórych greckich historyków, na przykład Tukidydesa: *Tukidydes z Aten opisał wojnę, którą prowadzili*

---

[3] Nie uważam, aby wszystko, czego możemy się dowiedzieć o domniemanym autorze odnosiło się bezpośrednio do autora rzeczywistego. Tym niemniej trzeba jakoś odnieść się do autora utworu. Skoro faktycznie nie wiemy nic o rzeczywistym autorze (zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 19-20), a jednocześnie uważam, iż Księga Kronik w większości – jeśli nie prawie w całości – jest dziełem jednego autora (to znaczy, jest w dużej mierze wolna od późniejszych dodatków), zdecydowałem się nazwać anonimowego autora „Kronikarzem", zgodnie ze zwyczajem przyjętym w naukach biblijnych.

[4] Najprawdopodobniej było to w 19 roku panowania Artakserksesa I, zob. Neh 2,1.

[5] Takie wprowadzenie widnieje często na początku biblijnych ksiąg prorockich (np. Iz 1,1; Jer 1,1-3; Ez 1,1-3), a nawet niektórych poematów biblijnych czy literatury mądrościowej (Pnp 1,1; Prz 1,1; Koh 1,1), jednak zupełnie brakuje go w rozpoczęciu ksiąg historycznych.

Polskie cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, pod red. ks. Michała Petera i ks. Mariana Wolniewicza, wyd. 2 poprawione, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1982.

między sobą Peloponezyjczycy i Ateńczycy (*Wojna peloponeska* 1,1)[6]. Współczesny badacz powinien zatem uważnie i wszechstronnie przestudiować księgę i w oparciu o przeprowadzone badania sformułować niezbędne wnioski dotyczące autora, czasu i miejsca jego życia, okoliczności historycznych oraz specyfiki literackiej i celu (celów) jego dzieła.

O ile w przeszłości nie doceniano Kronikarza i jego dzieła, przypisując im zaledwie marginalne znaczenie[7], o tyle czasy współczesne są dla nich jeszcze bardziej bezwzględne. Społeczeństwo, które żywi nabożną cześć wobec historii jako dziedziny naukowej, widzi w Kronikarzu i jego pisarstwie wszystko, z wyjątkiem 'prawdziwej' historii. Czy takie podejście trafnie ujmuje to, z czym mamy do czynienia w Księdze Kronik? Czy Kronikarz naprawdę nie jest nikim więcej niż kopistą / plagiatorem / fantastą / midraszystą / egzegetą / kolejnym 'biblijnym' teologiem? A może jednak jest przede wszystkim historykiem, posiadającym własną logikę i uzasadnione cele, żyjącym w historycznym kontekście swoich czasów, a zarazem w świecie starożytnym i w świecie 'biblijnym'?

Moja książka *An Ancient Israelite Historian*, tak jak i inne moje opracowania na temat Księgi Kronik, jest próbą oddania sprawiedliwości temu urzekającemu utworowi i jego autorowi. Konkluzja, do jakiej dochodzę brzmi, że *zasadniczo* pod względem literackim Kroniki nie są ani midraszem, ani komentarzem, ani teologią. Żadne z tych określeń nie oddaje w pełni charakteru księgi. Zatem Kronikarza nie można uważać ani za midraszystę, ani za egzegetę, ani za teologa.

To prawda, można go opatrzyć wieloma etykietkami: midraszysty, egzegety, teologa, historyka itp. Osobiście uważam 'Kronikarza' po prostu za historyka, przy czym moja charakterystyka opiera się na jedynym jego utworze, jakim dysponujemy – na Księdze Kronik. Według mnie definicja, która trafia w sedno sprawy i określa gatunek literacki *Księgi jako całości* zawiera się jednym słowie – 'historiografia' albo, by ująć rzecz bardziej precyzyjnie – Księga należy do 'sakralno-dydaktycznego' pisarstwa historycznego o tyle, że zawarta w niej 'filozofia historii' jest głównie teologiczna, a jej cel dydaktyczny. Znaczy to, że autor jest *przede wszystkim* 'historykiem'. W każdym razie Księgi jako całości nie należy klasyfikować jako 'fikcji historycznej' czy 'literatury fantastycznej', jak chcieliby niektórzy współcześni uczeni, nie podejmujący zarazem żadnego autentycznego wysiłku intelektualnego, aby ją zrozumieć[8].

---

[6] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991. Zob. także: Herodot, *Dzieje*, tłum. i oprac. S. Hammer, Warszawa: Czytelnik 1959. Dodatkowe odniesienia literaturowe w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 19 przyp. 1. Warto również nadmienić, że w odróżnieniu od Mateusza, Marka i Jana, Ewangelia według św. Łukasza we wprowadzeniu podaje cel utworu (Łk 1,1-4).

[7] Zob. I. Kalimi, *Retelling of Chronicles in Jewish Tradition: A Historical Journey*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009).

[8] Szczegółowa argumentacja i odniesienia literaturowe w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 35-36.

Nie znaczy to oczywiście, że Kroniki nie zawierają elementów fikcyjnych. I tak na przykład olbrzymia ilość złota zgromadzona przez Dawida na budowę świątyni (1Krn 22,14; 29,1-9)[9], niewiarygodnie wielka liczebność wojsk izraelskich i judejskich (2Krn 13,2), jak też liczba jeńców pojmanych przez Judejczyków (2Krn 28,8-15) są nierealistyczne. Jednak tego rodzaju wyolbrzymienia liczb można bez trudu odnaleźć w całej Biblii Hebrajskiej, nie wyłączając najwcześniejszych biblijnych ksiąg historycznych oraz w wielu starożytnych dokumentach Bliskiego Wschodu i basenu Morza Śródziemnego. Grupę takich wyolbrzymień odnajdujemy w semickich źródłach pisanych i obejmuje ona następujące przypadki:

(1) ogromna liczebność Izraelitów w czasach Wyjścia i wędrówki przez pustynię (Wj 12,37-38; Lb 11,21; 26,51);

(2) wielka liczba żołnierzy izraelskich i judejskich wymieniona w 2Sm 24,9;

(3) wielkie bogactwa Salomona według relacji w 1Krl 9-10;

(4) niewiarygodnie wielkie straty po stronie nieprzyjaciela odnotowane w asyryjskich inskrypcjach, np. dotyczących króla Salmanasara III (858-824 p.n.e.) a odnoszących się do strat anty-asyryjskiej koalicji pod Karkar (853 r. p.n.e.). Według inskrypcji na monolicie z Kurh (linie 96-102) całkowite straty koalicji anty-asyryjskiej pod Karkar wyniosły 14.000 żołnierzy – co jest wysoką liczbą w każdych okolicznościach. Jednak liczba ta wzrasta w kolejnych następujących po sobie opisach bitwy: na Czarnym Obelisku (linie 54-66): 20.500; według inskrypcji na tzw. bykach z Kalchu (Nimrud) jest to już 25.000; a na steli Salmanasara III (828r. p.n.e.) 29.000 mężczyzn[10].

Zjawisko wyolbrzymiania odnajdujemy także w niesemickim, to znaczy greckim, helleńskim i rzymskim piśmiennictwie historycznym. Oto przykłady:

(1) W podanym przez Herodota (*Dzieje* 7,186) opisie bitwy pod Termopilami (centralna Grecja; 480 r. p.n.e.), król perski Kserkses Wielki (Kserkses I lub Ahaszwerosz; 486-465 r. p.n.e.), wyruszył na wyprawę z 5.283.220 żołnierzami przeciw zjednoczonym siłom greckich miast-państw liczącym około 7.000 mężczyzn (wliczając w to 300 spartańskich hoplitów; *Dzieje* 7,224), pod wodzą

---

[9] „Te ilości nie są możliwe i nie pozostają w żadnej proporcji do rzeczywistego kosztu Świątyni. Rzeczywista wartość tego złota i srebra wynosi blisko pięć miliardów dolarów na nasze pieniądze, a jego wartość nabywcza była jeszcze większa"; zob. E.L. Curtis and A.A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), s. 258.

[10] Zob. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* red. J.B. Pritchard, (3rd edn. with Supplement; Princeton: Princeton University Press, 1969), s. 279a, 279b; *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World*, red. W.W. Hallo et al., (Leiden: E.J. Brill, 2002), t. II, s. 261-64, zwł. 264.

Leonidasa, króla Sparty. Tymczasem niektórzy współcześni historycy szacują, że wielkość perskich sił lądowych pod Termopilami była o wiele mniejsza. W oparciu o dane dotyczące perskiego systemu wojskowego, zdolności logistycznych, zaopatrzenia dostępnego wzdłuż trasy przemarszu wojsk itp., przyjmują oni, że liczba żołnierzy wahała się od 60.000 do 300.000[11].

(2) Ksenofont (*Wyprawa Cyrusa* 1,7)[12] podaje, że w bitwie pod Kunaksą (Babilonia, na wschodnim brzegu Eufratu w 401 r. p.n.e.), główna królewska armia króla Persji, Artakserksesa II (404-359 r. p.n.e.) liczyła 1.200.000 żołnierzy, podczas gdy jego brat, a zarazem przeciwnik, Cyrus Młodszy, dysponował wojskiem składającym się między innymi ze 100.000 barbarzyńców. Najprawdopodobniej królewska armia Artakserksesa II w rzeczywistości liczyła 400.000, a Cyrusa Młodszego zaledwie 13.000 barbarzyńców, zgodnie z relacją greckiego pisarza, Plutarcha (*Żywoty*, Artakserkses; 13,6)[13] i greckiego historyka Diodora Sycylijskiego (*Bibliotheke* 14,19)[14].

(3) Według greckiego historyka Polibiusza (*Dzieje* 11,3), straty armii Hannibala (dowodzonej przez jego brata, Hazdrubala) w bitwie nad Metaurusem (207 r. p.n.e.), wyniosły około 10.000 ludzi[15]. Później, rzymski historyk, Tytus Liwiusz (lub Livy; *Ab Urbe Condita Libri* 27,49)[16], wyolbrzymił straty Hannibala w tej bitwie do 56.000 żołnierzy.

Wyolbrzymienia miały przypuszczalnie podnieść prestiż króla, przysporzyć mu chwały i sprawić, że zwycięstwo stanie się jeszcze bardziej spektakularne. W większości, jeśli nie we wszystkich wyżej opisanych przypadkach, wyolbrzymienie liczb przez starożytnych historyków/pisarzy, skłania nas do zakwestionowania ich zdolności oceny rzeczywistości. Nie kwestionujemy natomiast – tylko z powodu przesadzonych liczb – tego, że opisywane przez nich główne wydarzenie w ogóle miało miejsce. Podobnie, właściwość ta nie ma żadnego wpływu na zasadniczy charakter – gatunek literacki – Księgi Kronik, jak i innych semickich i niesemickich dzieł historycznych przywołanych powyżej.

---

[11] Zob. na przykład, T. Kelly, *Persian Propaganda – A Neglected Factor in Xerxes' Invasion of Greece and Herodotus,* „Iranica Antiqua" 38 (2003), s. 173-219, zwł. s. 198-199 i zamieszczony tam przegląd różnorodnych stanowisk oraz odniesienia literaturowe.

[12] Ksenofont, *Wyprawa Cyrusa*, tłum. W. Madyda, Warszawa: Czytelnik, 2003.

[13] Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Wrocław: Ossolineum, 1996.

[14] Zob. C.H. Oldfather, *Diodorus of Sicily* (LCL; London: William Heinemann / Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), t. VI, s. 62-65.

[15] Zob., Polibiusz, *Dzieje*, tłum. i opr. S. Hammer, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957.

[16] Zob. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta: księgi XXI-XXVII*, tłum. i oprac. M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974.

Kroniki zawierają też fikcyjne modlitwy i mowy, przypisane przez Kronikarza różnym królom i prorokom, które nie miały miejsca w rzeczywistości (przynajmniej nie w formie i treści podanej w Księdze), na przykład: mowy i modlitwa Dawida (1Krn 21,7-16; 28,2-10; 29,1-5.10-19), mowa Abiasza (2Krn 13,4-12), modlitwa Jozafata (2Krn 20,5-12) i mowa Ezechiasza (2Krn 29,5-11;30,6-9). Do tej kategorii należy także zaliczyć listy (איגרת / מכתב) ułożone przez Kronikarza a przypisane królowi Chiramowi (2Krn 2,10); prorokowi Eliaszowi (2Krn 21,12-15); i królowi Ezechiaszowi (2Krn 30,6-9). Wszystkie te teksty pojawiają się w nieparalelnej części Kronik (tzw. 'dodatkach')[17]. Jednak tego rodzaju 'fikcyjne' elementy można z łatwością odnaleźć i we wcześniejszych księgach historycznych, takich jak Księga Samuela czy Królewska, na przykład: modlitwa Anny (1Sm 2,1-10); mowa pożegnalna Samuela (1Sm 12,1-25), tak zwany testament Dawida (1Krl 2,2-10), oraz modlitwa Salomona (1Krl 8,12-53)[18]. Metoda ta jest też dobrze znana z historiografii klasycznej, helleńskiej i rzymskiej, jako przykład można podać niektóre mowy w dziełach Herodota (np. *Dzieje* 5.106-107; 5,109; 7,220; 7,237), Tukidydesa (np. *Wojna peloponeska*, 1,22; 1,140-145; 2,35-46; 2,60-64; 3,37-40)[19], Ksenofonta (np. *Wyprawa Cyrusa* 1,7), Polibiusza (np. *Dzieje* 11.4-6), 1 Księga Machabejska (2,48-69) i Józefa Flawiusza (np. *Wojna żydowska* 7,332-388)[20]. Czy jakikolwiek poważny uczony kwestionuje przynależność tych dzieł do specyficznego gatunku literackiego, jakim było pisarstwo historyczne?

Co oczywiste, Księga Kronik zawiera również szereg wątków teologicznych. Na przykład, Kronikarz zakłada Bożą władzę nad ludźmi i ingerencję w ich działanie (np. 1Krn 10,13-14; 29,11; 2Krn 1,7-13; 20,6; 25,9; 36,17-21)[21]. Jednak podobne elementy pojawiają się także w Księdze Królów (np. 1Krl 3,5-15; 8; 2Krl 17,18-23; 23,26-27) oraz w różnych źródłach pochodzących ze starożytnych dokumentów bliskowschodnich, takich jak Inskrypcja Moabicka (stela Meszy), historyczne teksty egipskie, królewskie inskrypcje asyryjskie i Cylinder Cyrusa. Boże władanie ludzkim losem jest także cechą dzieł klasycznych, występuje na

---

[17] Zob. także 2Krn 36,15-21 („dodatek").

[18] Historia deuteronomistyczna zawiera też wiele innych przykładów: przeważająca część Księgi Powtórzonego Prawa wprowadzona jest jako końcowa mowa Mojżesza (zob. zwłaszcza Pwt 1,1-5; 31,1-8; 32,44-47); Joz 24,1-28; Sdz 2,1-5; 2Krl 17,7-23.

[19] Tukidydes rozważa tu mowy zawarte w księdze.

[20] Zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa: Rytm, 2007.

[21] Odniesienia do literatury pomocniczej dotyczącej zakresu teologicznych perspektyw w Księdze Kronik, w: I. Kalimi, *The Books of Chronicles: A Classified Bibliography* (Simor Bible Bibliograph 1; Jerusalem: Simor, 1990), s. 91-105 pozycje 575-726; oraz w późniejszej publikacji: W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles: Volume 1: 1 Chronicles1 – 2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations* („Journal for the Study of the Old Testament" Supplement Series, 253; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), s. 10-16; S.S. Tuell, *First and Second Chronicles* (Interpretation; Louisville, KT: Westminster / John Knox Press, 2001), s. 12-14.

przykład u Herodota (*Dzieje* 4,205). A przecież nikt nie określa podstawowego rysu literackiego tych utworów słowem 'teologia'[22].

Jako historyk, który pragnie jasno ukazać i umożliwić czytelnikom dostęp do źródeł wykorzystanych w Księdze, Kronikarz interpretuje te z nich, które wymagają objaśnienia (z perspektywy kanonicznej można by nazwać to zjawisko interpretacją 'wewnątrzbiblijną'). Zastępuje więc słowa rzadko używane, potocznymi: porównajmy na przykład 1Krl 9,5: כאשר דברתי (= dosł. „jak powiedziałem/obiecałem"), z 2Krn 7,18: כרתי כאשר (= „jak zapewniłem w przymierzu"); 2Krl 21,8: המדאה ומ לארשי לגר דינהל ויסא אלו (= „nie uczynię ponownie Izraela wygnańcami z ziemi"), z 2Krn 33,8: לגר תא ריסהל ויסא אלו המדאה לעמ לארשי (= „nie wysiedlę ponownie Izraela z ziemi"). Parafrazuje niejednoznaczne zwroty, takie jak: ערחת זא ם'יאכבה ישארב הדעצ לוק תא דעמשב יהיו („Gdy usłyszysz szelest kroków w wierzchołkach krzewów balsamowych, wtedy spiesz się"; 2Sm 5,24), i pisze: זא ם'יאכבה ישארב הדעצה לוק תא דעמשכ יהיו המחלמב אצת („Skoro tylko usłyszysz odgłos kroków w wierzchołkach drzew balsamowych, ruszaj do walki"; 1Krn 14,15). Niekiedy, aby wykorzystane źródła stały się zrozumiałe dla odbiorców, Kronikarz pomija w nich niejasne idiomy i wyrażenia, jak na przykład w opowiadaniu o zdobyciu Jerozolimy (porównajmy np. 1Krn 11,4.6 z 2Sm 5,6.8). Niektóre teksty harmonizuje, aby ułatwić ich zrozumienie przez niewykształconych odbiorców[23], a niekiedy tłumaczy, co się zdarzyło i dlaczego (np. 1Krn 10,13-14; 2Krn 24,24; 25,16)[24]. Jednak te historyczno-egzegetyczne zabiegi Kronikarza nie są na tyle rozległe, aby istotę Księgi wziętej jako całość określić mianem 'komentarza'[25].

Dopowiedzmy od razu, że bez wątpienia występują w Księdze Kronik elementy midraszu. Znajdujemy tam na przykład kilka wyjaśnień dotyczących pochodzenia różnych nazw w oparciu o podobieństwo brzmienia danej nazwy i hebrajskiego rdzenia lub słowa (gra słów), np. המלש – ם'לש (*Szelomo – Szalem* [= cały]; 1Krn 28,9; 29,19) i המלש – ם'ולש (*Szelomo – Szalom* [= pokój]; 1Krn 22,9)[26]. Jednakże uwzględniwszy wszystkie właściwości tekstu, błędem jest zaklasyfikowanie całej Księgi Kronik jako midraszu[27].

[22] Zob. szczegółowe omówienie i odniesienia do źródeł podstawowych i pobocznych: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 27-29, zwł. przyp. 50.

[23] Szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), s. 154-156.

[24] Porównajmy tę metodę z metodą Herodota, *Dzieje* 1,1, gdzie wyjaśnia on, iż jednym z jego celów jest dociec „powodu, dlaczego oni [tzn. Grecy i cudzoziemcy, I.K.] toczyli ze sobą wojny".

[25] Szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 23-27, i tamże podanych odniesieniach do literatury przedmiotu.

[26] Zob. 1Krn 2,7; 10,13; 2Krn 19,5-8; 20,12; 32,2-7; oraz I. Kalimi, „Utilization of Pun/Paronomasia in the Chronistic Writing," *An Ancient Israelite Historian*, s. 67-81, zwłaszcza s. 77-81 oraz podana tam bibliografia i szczegółowe omówienie interesującej nas kwestii.

[27] Zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 20-23 i podane tam dalsze odnośniki do literatury.

Co interesujące, porównywalne cechy pojawiają się także we wcześniejszych biblijnych księgach historycznych i w pismach Herodota, na przykład: *Od Persesa otrzymali Persowie swą nazwę* (*Dzieje* 7,61); *Niegdyś (Medowie) nazywani byli przez wszystkich Ariami, kiedy jednak Kolchijka Medea przybyła z Aten do tych Ariów, zmienili i oni swoją nazwę* (*Dzieje* 7,62). Mimo to, nikt przecież nie nazywa Herodota 'antykwarystą', lecz 'ojcem historii'[28].

Ponadto, Kronikarz nie jest po prostu 'kopistą' czy 'plagiatorem', jak nazywają go niektórzy uczeni; kimś, kto pracował metodą 'wytnij – wklej'. Te określenia są naprawdę niesprawiedliwe względem Kronikarza. Jest on bowiem raczej twórczym artystą, *wytrawnym historykiem dysponującym złożonym warsztatem pisarskim. Był pisarzem, który nie tylko, stosownie do celów, dobierał materiał z wcześniejszych ksiąg, lecz również na nowo go opracowywał, wyrażając dawne słowa świeżym stylem i nadając im nowy kształt literacki*[29].

Określenie przeze mnie omawianego tu dzieła jako 'historiografii', a jego autora jako 'historyka' *nie* jest równoznaczne z pozytywną odpowiedzią na pytania o wiarygodność historyczną Kronik[30]. Uznanie narratora/autora za historyka nie zależy też wyłącznie od tego, czy on sam postrzegał siebie jako kogoś, kto relacjonuje wydarzenia z przeszłości. Określenie to wynika z analizy istotnych kryteriów, na które dodatkowo zwracam uwagę, a które wyraźnie dochodzą do głosu w samej Księdze. Kronikarz wybiera materiał z wcześniejszych pism 'biblijnych' i dokonuje jego oceny[31]. Porządkuje ten materiał na nowo i redaguje w kolejności, kontekście i formie, jakie uznaje za właściwe. Dokłada starań, by wyrazić swoją 'filozofię' historii (lub, jak kto woli, swoją 'teologię' historii, np. 2Krn 13) przez dobór odpowiednich środków kompozycyjnych (mowy, modlitwy, listy), niekiedy wyjaśnia, co się zdarzyło i w ten sposób tworzy dzieło literackie, które dobrze wpasowuje się w późnobiblijne pisma historyczne[32].

Podkreślam, że wszystkie te cechy *nie* czynią automatycznie Księgi Kronik *wiarygodnym* dziełem historycznym w znaczeniu ogólnym (tj. 'historią' w sen-

---

[28] Warto odnotować podobieństwa (wyolbrzymianie liczb, przypisywanie mów itp.) między Herodotem a starożytnymi historykami żydowskimi. Należy mimo to pamiętać, że z jednej strony wczesne żydowskie pisma historyczne (np. kodeksy J, E / JE) i historia deuteronomistyczna zostały ukończone na długo przed Herodotem (np. Księga Królewska ok. połowy VI w. p.n.e.; zob. także poniżej, przyp. 64); z drugiej jednak strony, Kroniki zostały napisane po Herodocie (ok. 400-375 r. p.n.e.). Mamy więc wszelkie prawo przypuszczać, że Kronikarz przejął metody wcześniejszych utworów hebrajskich ('biblijnych'), a nie, że uległ wpływom greckim.

[29] Zob. I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 18-403 i wnioski na s. 407-409 (cytat pochodzi ze s. 407).

[30] Zagadnienie to omawiam w dalszym fragmencie tej części niniejszego artykułu.

[31] Więcej szczegółów na ten temat dalej w niniejszym artykule.

[32] Wszystkie te kryteria zostały wyszczególnione w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 29-39.

sie tego, co faktycznie się wydarzyło) ani jej autora 'naukowym historykiem'. Podsumowując moją argumentację powiedziałbym, że specyfika Kronikarza jako historyka polega na jego odmienności od autora (autorów) Księgi Królów, Tukidydesa (ok. 460-396 r. p.n.e.) czy greckiego historyka Rzymu, Polibiusza (ok. 208-118 r. p.n.e.). *Głównym celem* Kronikarza, jak i wielu innych greckich, helleńskich i rzymskich historyków różnych czasów i miejsc, takich jak Herodot (ok. 484-425 r. p.n.e.) i Tytus Liwiusz (59 r. p.n.e. – 17 r. n.e.), nie była dokładna analiza 'dokumentów' i precyzyjny opis przeszłych zdarzeń.

We wstępie do swojej książki pt. *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leopold Ranke (1795-1886) stwierdza: *Historiografii przypisano urząd osądzania przeszłości, nauczania ku pożytkowi współczesnych; niniejsza próba nie stawia sobie tak wygórowanych zadań: chce tylko opowiedzieć, jak było naprawdę* [*wie es eigentlich gewesen*][33]. Celem Kronikarza nie było opisanie przeszłości zgodnie z tym, 'jak było naprawdę', *bez osądzania przeszłości i nauczania o niej ku pożytkowi współczesnych*. Tego rodzaju kryteria i im podobne standardy pisania historii, które odgrywały dominującą rolę w koncepcjach niektórych dawnych historyków (np. Tukidydes i Polibiusz), a przeważają zwłaszcza w czasach nowożytnych, nie były dla Kronikarza pierwszoplanowe i błędem jest oceniać go tą miarą. Przeciwnie, Kronikarz wykorzystuje wcześniejsze teksty/źródła do tego, by przekazać najważniejsze, według niego, pouczenia odnoszące się do praktyki życia społecznego, politycznego, moralnego i religijnego. Wskazuje swym odbiorcom drogę postępowania, dając im 'historyczne' opisy postaci ważnych w życiu narodu, które rzetelnie strzegły (np. Dawid, Salomon, Ezechiasz i Ozeasz) – bądź też nie przestrzegały (np. Saul, Joram, Joasz w drugim okresie swojego panowania i Achaz) – przykazań Pięcioksięgu. Jako takie, postaci te mogą stanowić przykład dla odbiorców współczesnych Kronikarzowi, ale także dla przyszłych czytelników. Zatem, *historia est magistra vitae*[34], a Kronikarz podejmuje się zadania, które potem zostało porzucone przez Ranke'go i jego kontynuatorów w czasach współczesnych[35]. To znaczy, osądza przeszłość i usiłuje nauczać o niej *ku pożytkowi swoich współczesnych*. Kierowanie się tego rodzaju troską nie jest powodowane wyłącznie wzglę-

---

[33] „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß sagen, *wie es eigentlich gewesen*" (tłumaczenie na angielski i podkreślenia moje, I.K.; tłumaczenie cytatu z niemieckiego na polski: Maria Wojtczak); zob. L. Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Leipzig and Berlin: Reimer, 1824), s. v-vi.

[34] Zob. I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 140-158, 310-311, 339-340.

[35] Leopold Ranke, autor 54 tomów, w których podejmował całe spektrum tematów historycznych (historia świata, historia Niemiec itd.), już za życia uznawany był za największego historyka w Europie. W porównaniu z innymi historykami, jego wpływ był przemożny. Według słów brytyjskiego historyka G.P. Goocha, był on „Goethem wśród historyków, a my wszyscy jesteśmy jego uczniami".

dami 'teologicznymi' i doktryną. Kronikarz prawdopodobnie posługuje się nimi, żeby pouczyć społeczność o właściwym postępowaniu (np. byciu posłusznym Bogu i przestrzeganiu Jego przykazań), aby zdołała przetrwać jako mała wspólnota otoczona przez nieżyczliwych sąsiadów. Zarazem Kronikarz uwspółcześnia język i styl starszych tekstów, zmienia przy tym częściowo ich treść i zawarte w niej informacje oraz dostosowuje ich religijne przesłanie i wyjaśnia, dlaczego wydarzenia zaistniały w takim, a nie innym kształcie.

Wiarygodność Księgi Kronik jako źródła historycznego dla okresu sprzed niewoli babilońskiej jest kwestią zupełnie odrębną od kwestii jej gatunku literackiego. Problem wiarygodności Kronik nie powinien rzutować na ocenę *głównych cech literackich* utworu jako historiografii. Nawet jeśli ktoś uważa Księgę za 'słabą historię' (tzn. podającą niedokładne informacje), nadal pozostaje ona dziełem historiograficznym pod względem zamysłu i literackiej specyfiki. Nikt nie przeczy, że Herodot zamieszcza wiele nierzetelnych danych liczbowych, mów i opowieści w swoich *Dziejach*, ale też nikt nie kwestionuje, że jest to dzieło historyczne, a autora należy uważać za historyka. Nawet sam Herodot podkreśla przecież: *Ja zaś muszę podać, co się opowiada, ale bynajmniej nie jestem zobowiązany w to wierzyć i te słowa mają się odnosić do całych mych Dziejów* (*Dzieje* 7,152; por. 2.123).

Twierdzenie, że *Kronikarz jako historyk jest zupełnie niewiarygodny*[36] jest nieścisłe. Błędem jest także podważanie historycznej wiarygodności Kronik jako całości i przypisanie im miana midraszu[37], komentarza, teologii, literatury fantastycznej itp. i automatyczne, niejako z definicji, negowanie jakiejkolwiek historycznej wiarygodności Księgi. W odróżnieniu od takiego stanowiska, moja klasyfikacja Kronik – chociaż *nie* określa Księgi automatycznie jako godnego zaufania dzieła historycznego, pozostawia dużą swobodę badania każdego fragmentu z osobna, żeby przekonać się, czy można znaleźć tam jakiekolwiek wiarygodne informacje[38]. Każdy urywek wyodrębniony w Kronikach należy więc bardzo

---

[36] Tak uważa C.C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (BZAW 2; Gießen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1896), s. 52.

[37] Pełne uzasadnienie *dlaczego* Julius Wellhausen mylił się w swojej charakterystyce Ksiegi Kronik i jej autora, w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 20-23. Mówiąc najkrócej, pierwszoplanowym zamiarem Wellhausena było datowanie Kodeksu Kapłańskiego (P) na okres po niewoli babilońskiej, przy jednoczesnym umieszczeniu Kodeksu Deuteronomicznego (D) w okresie monarchii. W rezultacie, przyjmuje on, że Księgi Samuela i Królewskie zawierają wcześniejsze źródła, które zostały splecione razem i zredagowane przez Deuteronomistę zgodnie z teologicznymi wytycznymi i duchem Księgi Powtórzonego Prawa. Kronikarz żyjący setki lat później, wykorzystał Księgi Samuela i Królewskie jako surowy materiał, który opracował na sposób midraszu, zgodnie ze wskazaniami Kodeksu Kapłańskiego. O ile więc Kroniki reprezentują judaizm i Żydów w ogóle, którzy poruszają się w sferze midraszu, o tyle Księgi Samuela-Królewskie reprezentują, pod każdym względem, starożytnego Izraela i jego 'rzeczywistą/prawdziwą' kontynuację, to znaczy chrześcijaństwo i chrześcijan. Czytelników zainteresowanych kwestią przyjmowania przez

wnikliwie przebadać i ocenić w różnych aspektach (tekstualnym, literackim, filologicznym, teologicznym i historycznym). Każdy przypadek trzeba potraktować indywidualnie, w oparciu o najlepszą wiedzę i dogłębną analizę wzajemnie powiązanych materiałów biblijnych i pozabiblijnych (epigraficznych i archeologicznych).

W rzeczy samej, genealogie i opisowe części Księgi zawierają szereg wiarygodnych danych historycznych dotyczących okresu sprzed i po niewoli babilońskiej. Oto kilka przykładów:

(1) 1Krn 3,17-18 ('dodatek') wymienia *siedmiu* synów króla Jechoniasza, uprowadzonego do niewoli. Dane świadczące o tym, że Jechoniasz miał co najmniej pięcioro dzieci wyczytać można także z dokumentu administracji babilońskiej z 13 roku panowania Nabuchodonozora II (592/91 r. p.n.e.), gdzie odnotowano, że dostarczono żywność uprowadzonemu do niewoli i uwięzionemu Jechoniaszowi i jego *pięciu* synom[39].

(2) Imię 'Anani', które zamyka listę potomków Dawida w 1Krn 3,24 nie jest imieniem zmyślonym, lecz historycznym, najprawdopodobniej jest to ta sama osoba, która wspomniana jest w papirusach z Elefantyny pochodzących z 14 roku panowania Dariusza II, króla Persji (407 r. p.n.e.). Według tego zapisu, żydowscy najemnicy wystosowali list do Bagohi, perskiego zarządcy *Yehud* (Judy), do arcykapłana Jochanana (II) oraz do *Ostana, brata Ananiego*[40].

(3) Kronikarz wymienia – w tekstach, które nie mają paraleli nigdzie w Biblii Hebrajskiej – plemię o nazwie 'Meunici'. Odnośne fragmenty umieszczone są w kontekście VIII w. p.n.e.: w czasach królów Judy, Ozeasza (783-742 r. p.n.e.; 2Krn 26,7) i Ezechiasza (716/5-687/6 r. p.n.e.; 1Krn 4,41)[41]. 'Meunici', którzy zamieszkiwali północny Synaj i zachodni Negew, nie zostali wymyśleni przez Kronikarza, lecz byli historycznym plemieniem nomadów, poświadczonym w Inskrypcji Podsumowującej z Kalchu (ND 400, wiersze 22-23) Tiglatpilesara III, króla Asyrii (744-727 r. p.n.e.)[42].

Wellhausena metodologii historii zaproponowanej przez Ranke'go, odsyłam do mojej książki, gdzie wyakcentowałem ten punkt: *An Ancient Israelite Historian*, s. 22, przyp. 17.

[38] Zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 32-33.

[39] Zob. E.F. Weidner, „Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten," *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud* (Paris: Paul Geuthner, 1939), t. 2, s. 923-935; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 308b. Odnośnie do wyjaśnienia różnic w liczbie synów między Księgą Kronik a dokumentem babilońskim zob. I. Kalimi, *Retelling of Chronicles in Jewish Tradition – A Historical Journey*, rozdz. 13, przykł. 2.

[40] Całościowe omówienie tej kwestii w: I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 59-61.

[41] Meunici są prawdopodobnie wymienieni także w 2Krn 20,1 (odczytane za LXX jako: εκ των M[ε]ιναιων [=Meunici], zamiast TM: מינומעהמ [= Ammonici]); i w 26,8 (odczytane za LXX: τους M[ε]ιναίους, w miejsce TM: מינומעה).

[42] Zob. H. Tadmor, „The Me'unites in the Book of Chronicles in the Light of an Assyrian Document," w: B. Uffenheimer (red.), *Bible and Jewish History: Studies in Bible and Jewish Hi-*

(4) Informacja w 2Krn 32,30 ('dodatek', por. 2Krl 20,20), że król Ezechiasz *zamknął wyższe źródła wód w Gichonie, a przeprowadził je dołem ku zachodniej stronie Miasta Dawidowego* (por. 2Krn 32,2-4; 'dodatek'), jest poświadczona przez istniejący akwedukt oraz inskrypcję znajdującą się przy wejściu do kanału, z której wynika, że kanał Siloe został zbudowany na krótko przed wkroczeniem Sennacheryba, króla Asyrii do Judy (701 r. p.n.e.)[43].

(5) Większość archeologów uznaje, że król Manasses zbudował warowny mur zewnętrzny w Jerozolimie, jak podaje 2Krn 33,14 ('dodatek')[44].

II. OCENA ŹRÓDEŁ

Jako historyk, Kronikarz ocenia swoje źródła. Następujące przykłady objaśniają specyfikę ujęcia historii w Kronikach:

(1) Kiedy Kronikarz czytał materiał źródłowy w 1Sm 31, prawdopodobnie zadawał sobie pytanie, dlaczego Saul został pozbawiony władzy królewskiej nad Izraelem i dlaczego on i jego synowie zginęli w bitwie z Filistynami. Oceniał więc z jednej strony czyny Saula, z drugiej zaś pozbawienie go tronu i tragiczną śmierć. W oparciu o swoje rozumienie poprzednich tekstów z 1Sm i zgodnie ze swoim widzeniem świata (lub, jak kto woli, 'filozofią historii', która z pewnością była natury *teologicznej* – kryteria nagrody i kary) dodał do źródła krótki wniosek: *Tak zginął Saul z powodu swej niewierności, jakiej dopuścił się względem Jahwe, dlatego, że nie był posłuszny Jego słowu oraz dlatego, że szukał rady u duchów zmarłych, a nie radził się Jahwe. Z tego powodu sprawił [Jahwe], że zginął, a królestwo [jego] przekazał Dawidowi, synowi Iszaja* (1Krn 10,13-14, 'dodatek' do 1Sm 31)[45]. Mimo, iż napisane jest, że *radził się więc Saul Jahwe,*

---

story Dedicated to the Memory of Jacob Liver (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1972), s. 222-230 (hebr.); R. Borger, H. Tadmor, „Zwei Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft aufground der Inschriften Tiglatpilesers III," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 94 (1982), s. 244-251, zwł. 250-251; I. Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.* (Jerusalem: Magnes Press / Leiden: E.J. Brill, 1982), s. 65-71; H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria: Critical Edition, with Introduction, Translations and Commentary* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), s. 178-179.

[43] Odnośnie do inskrypcji z Siloe, zob. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 321b; F.W. Dobbs-Allsopp, J.J.M. Roberts, C.L. Seow, R.E. Whitaker, *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance* (New Haven and London: Yale University Press, 2005), s. 499-506.

[44] Odnośnie do szczegółów zob. I. Himbaza, „Le mur de Manassé (2 Chr xxxiii 14) entre archéologues et théologiens," *Vetus Testamentum,* 57 (2007), s. 283-294. Warto także nadmienić, że duże fragmenty 1Krn 12,1-41 najprawdopodobniej opierają się na rzeczywistym spisie (spisach), do którego Kronikarz miał dostęp.

[45] Odnośnie do tych wersetów z Krn, zob. I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 139-140, 209-210, 339.

lecz Jahwe mu nie odpowiedział... (1Sm 28,6; zob. także werset 15), Kronikarz pisze, że Saul *nie radził się Jahwe*. Jego zdaniem, jeśli Pan nie odpowiadał Saulowi, znaczy to, że tak naprawdę Saul nie radził się Pana, ponieważ *bliski jest Jahwe wszystkim, którzy Go wzywają, wszystkim, którzy wzywają Go szczerze* (Ps 145,18)[46].

(2) Kronikarz czytał w materiale źródłowym: *Zostawili tam [Filistyni] swych bożków, a Dawid i jego ludzie zabrali je* (2Sm 5,21). Dla Kronikarza jest rzeczą niemożliwą (lub, jak kto woli – historyczną nieścisłością), żeby Dawid, król wybrany przez Boga (2Sm 5,2 / 1Krn 11,2; 1Krn 28,4 – 'dodatek') oraz ojciec i założyciel królestwa Izraela nie znał przepisów Tory: *Spalisz w ogniu posągi ich bóstw; nie będziesz pragnął wziąć dla siebie ani srebra, ani złota [które znajdują się] na nich* (Pwt 7,25 zob. także werset 5; 12,3). Dla Kronikarza jest także nie do przyjęcia, by Dawid znał Prawo, a mimo to wolał je zlekceważyć z powodu żądzy zagarnięcia łupów. Kronikarz zmienił więc treść źródła zgodnie ze swoją oceną historyczną wielkiej postaci Izraela i napisał, jak postąpił Dawid: *[Filistyni] porzucili tam swoje bożki, a Dawid rozkazał spalić je w ogniu* (1Krn 14,12). Innymi słowy, Dawid znał Prawo i postąpił zgodnie z przepisem[47].

(3) Kronikarz czytał źródło dotyczące miast, które Salomon dał Chiramowi w zamian za dostarczone materiały na budowę świątyni i pałacu (1Krl 9,10-13). Pytał sam siebie, czy było prawdopodobne, żeby Salomon, najbogatszy król izraelski w dziejach[48], ten, któremu Pan złożył obietnicę: *A nadto dam ci to, o co nie prosiłeś, a więc takie bogactwo i sławę, że żaden z królów nie będzie się mógł z tobą równać po wszystkie dni twoje* (1Krl 3,13)[49], naprawdę nie był w stanie zapłacić za materiały nabyte od Chirama? Czy możliwe jest, żeby wybrany przez Boga król Salomon (1Krn 28,5-6; 29,1 – 'dodatki')[50], przekazał część

---

[46] Zob. także Ezd 8,22b: „ręka Boga naszego czuwa łaskawie nad wszystkimi, którzy do Niego się zwracają, a srogi gniew Jego kieruje się przeciw wszystkim, którzy od Niego odchodzą" (por. werset 31). Odnośnie do tej koncepcji Kronikarza, zob. 1Krn 28,9; 2Krn 15,2; oraz szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 327-329.

[47] Szczegółowe omówienie w: I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 154-156.

[48] Zob. 2Krn 8,17-18 / 1Krl 9,26-28; 2Krn 9,9-11.17-21 / 1Krl 10,10-12.18-22.

[49] W paralelnym tekście Kronikarz wzmacnia tę Bożą obietnicę, zmieniając i rozbudowując wcześniejszy tekst: „obdaruję cię bogactwem, skarbami i chwałą, jakich nie mieli królowie przed tobą i nie będą mieli po tobie" (2Krn 1,12). Zob. I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, s. 40-42, 223, 312-313.

[50] 1Krn 28,6 nawiązuje do Proroctwa Natana w 1Krn 17,11-13 / 2Sm 7,12-14. W obu tych miejscach Kronikarz prawdopodobnie oparł swoje stwierdzenie na 1Krl 2,15b: „dla mnie (= Adoniasza) była władza królewska; ale na kogo innego przeszła władza królewska i dostała się memu bratu [= Salomonowi]; gdyż z woli Pana mu przypadła". Skoro król Salomon został wybrany przez Pana na następcę swego ojca i budowniczego świątyni, wyklucza to prawdopodobieństwo przeciwstawnej historii z 1Krl 1-2. Któż sprzeciwiłby się temu, kogo Pan sam wybrał? Zatem Kronikarz całkowicie pomija tę historię.

Ziemi Obiecanej obcemu władcy w zamian za złoto i drewno? Dla Kronikarza odpowiedź na te pytania była zdecydowanie negatywna. Nie dopuszczał możliwości, że Pan nie dotrzymał obietnicy danej Salomonowi, a przynajmniej nie dotrzymał jej w pełni. Zakwestionował więc prawdopodobieństwo informacji zawartej w Księdze Królów i całkowicie ją odrzucił. Stosownie do tego Kronikarz odwrócił całą historię i napisał: *Po upływie dwudziestu lat, w czasie których zbudował Salomon świątynię Jahwe i swój pałac, odbudował też miasta, które Chiram dał Salomonowi, i oddał je na mieszkanie synom Izraela* (2Krn 8,1-2)[51].

Ogólnie biorąc, dokonana przez Kronikarza ewaluacja wcześniejszych tekstów sprawia, że dostrzega on potrzebę podania wyjaśnienia jakiegoś historycznego wydarzenia (pierwszy z omówionych tu przykładów); albo rozwikłania sprzeczności między wcześniejszym źródłem a Torą (drugi przykład); albo zapobieżenia wewnętrznej sprzeczności (trzeci przykład). Przyjęcie podejścia, którego próbka została zaprezentowana powyżej, stawia Kronikarza w innym, dużo korzystniejszym świetle. Nie fałszował wydarzeń, lecz raczej oceniał je z innej perspektywy, posiadającej własną logikę i sposób uzasadniania. Nie znaczy to jednak, że my, współcześni historycy, musimy akceptować metody Kronikarza i uznawać je za uprawnione.

III. KOMPONOWANIE HISTORII: DIALEKTYKA MIĘDZY TERAŹNIEJSZOŚCIĄ A PRZESZŁOŚCIĄ

Pisanie historii – jakiejkolwiek historii – nie jest równoznaczne ze zwykłym opisem przeszłych zdarzeń, instytucji, postaci itp. Przeciwnie, oznacza także patrzenie na przeszłość z punktu widzenia historyka: jego własnego czasu, miejsca, okoliczności społecznych, religijnych, kulturowych i politycznych. Tak więc 'przeszłość' nigdy nie jest tylko 'przeszłością' i prawdę mówiąc, nigdy nie jest martwa. Podlega ciągłemu kształtowaniu i przekształcaniu, w zależności od miejsca, czasu i różnorodnych okoliczności pracy historyka. Także historyk – każdy historyk – jest wytworem historii, w której wzrasta, żyje i tworzy, w nie mniejszym stopniu niż historia, która stanowi neutralny przedmiot badań, wiedzy i pisarstwa historyka. Zatem każde rozumienie wydarzeń historycznych samo w sobie jest już historyczne, gdyż stanowi swoiste połączenie tematu historycznego i subiektywnych warunków pracy historyka – *nie podlegających jego kontroli* – oraz jego osobowości.

Kilka rozdziałów mojej książki *An Ancient Israelite Historian* poświęciłem wykazaniu, że Kronikarz był uwarunkowany swoim czasem, miejscem i kontek-

[51] Obszerniej na ten temat w: I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 40-42.

stami historycznymi. Właśnie jako taki – *a nikt nie może pomijać wspomnianych czynników* – Kronikarz wybiera z wcześniejszych tekstów i wątków dotyczących przeszłości Izraela te, które mają odniesienie do spraw ważnych dla niego samego i jego odbiorców. Ocenia te teksty i wątki, opowiadając historię z perspektywy swojego kontekstu społeczno-historycznego i jego norm, z uwzględnieniem literackich i religijnych standardów, oraz spraw żywotnych dla jego pokolenia. Innymi słowy, Księga Kronik przede wszystkim przedstawia poglądy autora na przeszłość, ujmowaną przez niego w taki sposób, aby miała zastosowanie do jego czasu i pokolenia, natomiast mniej ważne jest dokładne przedstawienie czasów i pokoleń, o których jest mowa.

Faktem jest, że przesłanie Kronikarza zdecydowanie różni się od przesłania wcześniejszych dzieł biblijno-historycznych, gdyż skierowane było do innego czasu, miejsca i odbiorców. Zostało dostosowane do współczesnych mu lokalnych i nowych okoliczności historycznych. Należy więc ocenić dzieło Kronikarza jako znaczący wkład w dialektykę między historykiem okresu Drugiej Świątyni a historykiem okresu sprzed niewoli babilońskiej, przez ponowne opowiedzenie historii Izraelitów, zwłaszcza Judejczyków, z czasów Dawida i dynastii Dawidowej. Taka dialektyka przynosi z sobą ocenę historii Izraela z perspektywy historyka epoki Drugiej Wspólnoty (= gmina jerozolimska po powrocie z wygnania). Poniższe przykłady ilustrują moją tezę:

(1) Kronikarz skupia się w swoim dziele na pokoleniu Judy, na dziejach dynastii Dawidowej, przypisując szczególne znaczenie Jerozolimie, świątyni jerozolimskiej, sprawowanemu w niej kultowi oraz tym, którzy go sprawowali. Można przypuszczać, że skupienie uwagi Kronikarza na tych zagadnieniach wyrasta z funkcji, jakie pełniły w jego własnych czasach. Innymi słowy, stara się on uwydatnić świętość i nadrzędność współczesnej mu świątyni i swojego miasta – Jerozolimy, oraz swojej judzkiej wspólnoty w *Yehud Medinta* (= Prowincja Judy) i jej przywódców – Ananiego (potomek Dawida) oraz arcykapłana. Kronikarz opisuje arcykapłana w królestwie Judy zgodnie z wizerunkiem tej instytucji w jego własnych czasach w *Yehud Medinta*[52]. Ponieważ o lewitach pisze dużo i pochlebnie[53], prawdopodobnie był jednym z nich.

(2) Kronikarz opisuje Jerozolimę jako miejsce, gdzie Dawid i jego synowie mieszkali prawie nieprzerwanie od zdobycia miasta przez Dawida, przypuszczalnie do czasów Kronikarza za panowania perskiego (koniec V – pierwsze ćwierćwiecze IV w. p.n.e.). Wydaje się, że głównym celem Kronikarza było przedstawienie Jerozolimy jako miasta ostatecznego i niemal nieprzerwanego zamieszkania potomków Dawida. Co więcej, wykorzystuje spis mieszkańców Jerozoli-

---

[52] Zob. I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 140-142, 182-185.

[53] Zob. np. 1Krn 15,11-24; 23-26; 16,4 („dodatki"); i por. 2Krn 34,30 z paralelnym tekstem w 2Krl 23,2.

my po niewoli babilońskiej z Neh 11 jako zwieńczenie genealogicznego i etnograficznego wprowadzenia do swojego dzieła (1Krn 1-9), chociaż genealogie urywają się na rodzie Saula (1Krn 8,29-38 – 'dodatek') i tragicznej śmierci Saula i jego synów (1Krn 10 / 1Sm 31)[54]. Obraz, jaki wyłania się z 1Krn 9, ukazuje Jerozolimę zamieszkaną *dobrowolnie* przez całego Izraela. Miasto stanowiło centrum całego narodu, zarówno północnych, jak i południowych plemion. Ponadto, przez wprowadzenie licznych zmian w tekście Księgi Samuela i jedyny w swoim rodzaju opis zdobycia miasta, Kronikarz najprawdopodobniej stara się podbudować reputację współczesnej sobie Jerozolimy – miasta wyludnionego i prowincjonalnego (Neh 11,3-19 / 1Krn 9,2-17) – i uczynić ją atrakcyjnym i pożądanym ośrodkiem całego narodu dla potencjalnych repatriantów. Innymi słowy, Kronikarz prawdopodobnie usiłuje zachęcić współczesnych mieszkańców *Yehud Medinta*, jak i Żydów z diaspory (zwłaszcza egipskich i babilońskich *Gola* = wysiedlonych), żeby sprowadzili się do Jerozolimy i zamieszkali w niej na stałe. Pokazuje więc, jak ważne jest to miasto dla religii oraz że potomkowie jedynej prawowitej dynastii niemal zawsze byli i nadal są (Anani, wymieniony na *siódmym* miejscu w 1Krn 3,24 i na papirusach z Elefantyny)[55] – stałymi mieszkańcami Jerozolimy. Nie zapominajmy, że zaledwie kilka lat wcześniej Nehemiasz zmusił niektórych Żydów z prowincji do osiedlenia się w wyludnionej Jerozolimie[56].

(3) Za sprawą różnych zabiegów literackich, Kronikarz stara się uwydatnić nadzwyczajną świętość świątyni, jej lokalizacji, sprzętów i sług, przypuszczalnie po to, by podkreślić świętość i znaczenie współczesnej mu niewielkiej, niezbyt okazałej i skromnie wyposażonej świątyni. Łączy umiejscowienie świątyni z ofiarą Izaaka (*Aqedah*; Rdz 22,1-19), o czym nie wspomina paralelny tekst z Księgi Królów (2Krn 3,1 – 'dodatek' do 1Krl 6). Wyraźne odniesienia do opowieści o *Aqedah*, spisie ludności i klepisku Arauna (2Sm 24 / 1Krn 21,1-22,1) prawdopodobnie miały na celu przydanie świątyni Zorobabela szczególnej świetności, gdyż nie dorównywała świątyni Salomona ani wielkością, ani bogactwem, ani wyposażeniem do sprawowania kultu[57]. Można też z wszelkim prawdopodobieństwem widzieć w tym ukrytą polemikę wymierzoną przeciw świętemu

---

[54] Aby stworzyć literacką łączność między genealogią rodu Saula a opowieścią o śmierci Saula, Kronikarz powtarza tę genealogię także w 1Krn 9,39-44 (ponowne powtórzenie / *Wiederaufnahme*); zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 92.

[55] Zob. także wyżej, część II, przykład 2 w niniejszym artykule.

[56] Zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 85-108, 125-141. Warto dodać, że w faktyczna sytuacja Jerozolimy niewiele się zmieniła przez te sto lat, od czasu wcześniejszego proroctwa-zachęty Zachariasza, dotyczącego miasta (Za 8).

[57] Obszerniejsze 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* (JCH 2; Assen, Royal Van Gorcum, 2002), s. 9-32 zwłaszcza 25-31.

miejscu Samarytan na górze Garizim, o to, które miejsce kultu jest wybrane i najświętsze[58].

(4) W odróżnieniu od swego wzorca, tj. historii deuteronomistycznej (2Krl 24,8-17), Kronikarz podkreśla, że Nabuchodonozor II wywiózł naczynia świątynne za panowania Jojakima (597 r. p.n.e.) i że nie doznały one uszczerbku (2Krn 36,10). Podobnie postąpiono też z pozostałymi naczyniami świątynnymi później, kiedy Nabuchodonozor zniszczył świątynię i Jerozolimę (587/6 r. p.n.e.; 2Krn 36,18 – 'dodatek'). Innymi słowy, wszystkie święte naczynia były w Babilonie czekając aż Bóg skieruje na nie swą uwagę i sprowadzi je z powrotem. I taki rzeczywiście był bieg wydarzeń, kiedy Szeszbassar przyprowadził powracających wygnańców do Syjonu i przyniósł ze sobą *naczynia ze Świątyni Jahwe, które Nabuchodonozor kazał zabrać z Jeruzalem* (Ezd 1,7; zob. także 5,13-15; 6,5). Mówiąc jeszcze inaczej, Kronikarz chciał w ten sposób wyrazić myśl, że naczynia świątyni Zorobabela, a więc jego własnej, współczesnej mu świątyni, to te same, jakie znajdowały się w świątyni Salomona. Jest to najwyraźniej polemika z tymi, którzy negowali znaczenie ubogiej świątyni Zorobabela i nie poważali jej, co znalazło wyraz w Księdze Aggeusza i innych pismach z okresu Drugiej Świątyni[59].

(5) Jak odnotowano już w literaturze przedmiotu, Kronikarz ocenia postaci epoki monarchicznej (takie jak Dawid i Salomon) oraz ich czyny, jak gdyby już w owych dawnych czasach istniały dzieła Deuteronomisty i Kapłańskie, tak jak za jego czasów, w epoce perskiej[60].

(6) Kronikarz pomija ostatnią część edyktu Cyrusa. Zdecydował się zakończyć swoje dzieło wezwaniem do powrotu do ziemi Izraela, ויעל *niechaj wraca*. Takie zakończenie wydaje się praktyczną 'syjonistyczną' zachętą do powrotu z istniejących wspólnot żydowskich *Gola* do *Yehud Medinta*[61].

---

[58] Zob. I. Kalimi, „The Affiliation of Abraham and the *Aqedah* with Zion / Gerizim in Jewish and Samaritan Sources," *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 33-58; I. Kalimi, J.D. Purvis, *The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature*, „Catholic Biblical Quarterly" 56 (1994), s. 679-685.

[59] Przechowanie naczyń świątynnych w Babilonie, co podkreśla zarówno Kronikarz jak i Ezdrasz (1-6) można przeciwstawić tradycjom obecnym w literaturze żydowskiej i samarytańskiej, które utrzymują, że część wyposażenia świątyni, z naczyniami włącznie, została ukryta w ziemi aż do czasów eschatologicznych, kiedy na nowo zostanie przywrócone sprawowanie kultu. Zob. I. Kalimi, „The Affiliation of Abraham and the *Aqedah* with Zion / Gerizim," *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 33-58; tegoż, „The Twilight of Jerusalem: King Jehoiachin and the Temple's Vessels in the Deuteronomistic and Chronistic History," *An Ancient Israelite Historian*, s. 115-123.

[60] Zob. przykłady w: I. Kalimi, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 142-147, 149-156.

[61] Zob. I. Kalimi, *An Ancient Israelite Historian*, s. 152-155. Są też inne przykłady potwierdzające mój punkt widzenia, zob. tegoż, *Reshaping of Ancient Israelite History*, s. 140-158, 182-185, 279-280, 289-290, 312 przyp. 38, 314 przyp. 44; tegoż, „The Land / Mount Moriah", *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 9-32 zwł. 25-31. Zob. także tegoż, *An Ancient Israelite Historian*, s. 85-157.

Podsumowując powyższe należy powiedzieć, że według naszej znajomości źródeł, Kroniki są pierwszym tego rodzaju dziełem w środkowym okresie Drugiej Świątyni[62]. Wydaje się, iż utwór ten odpowiadał na wielkie zapotrzebowanie ówczesnego pokolenia, z uwagi na rozwój norm społecznych, religijnych, językowych i literackich, zwłaszcza od czasu Księgi Samuela i Królów wiele pokoleń wstecz. Stosownie do tego, Kroniki i Kronikarz reprezentują zasadę, że „każde pokolenie ma swoją własną historiografię i własnego historyka". A ponieważ *veritas filia temporis*[63], Kroniki są „właściwym" utworem, „prawdziwym" dla swego czasu, miejsca i odbiorców.

*

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania Księgi Kronik w świetle badań historycznych, aby oddać sprawiedliwość dziełu i jego autorowi. Prowadzi to do wniosku, że *zasadniczo Księga jako całość* pod względem gatunku literackiego jest historiografią (a dokładnie mówiąc, 'sakralno-dydaktycznym' pisarstwem historycznym), tzn. że zawarta w Księdze 'filozofia historii' jest głównie teologiczna, a jej cel jest dydaktyczny. Występowanie wyolbrzymionych liczb, fikcyjnych mów i modlitw, refleksji teologicznej, wewnętrznej interpretacji i elementów midraszu, nie podważa powyższej definicji.

Jako historyk, Kronikarz ocenia źródła na swój własny, specyficzny sposób i robi to zgodnie z własnymi normami historycznymi, kulturowymi i religijnymi. Celem Kronikarza nie jest proste opisanie minionych zdarzeń, instytucji i postaci, lecz także oglądanie historii przez pryzmat konkretnego kontekstu własnego czasu, miejsca oraz sytuacji społecznej, religijnej, kulturowej i politycznej. Dlatego też, jako ktoś, kto jest uwarunkowany swoim czasem, miejscem i kontekstem historycznym, Kronikarz wybiera z wcześniejszych tekstów i wątków z przeszłości Izraela, te, które mają związek ze sprawami ważnymi dla niego i jego odbiorców. Dokonuje oceny owych tekstów i wątków, odtwarzając przeszłość z perspektywy własnego kontekstu społeczno-historycznego i obowiązujących w nim norm oraz standardów literackich i żywotnych kwestii religijnych. Księgę należy rozumieć zatem w świetle kontekstu historycznego, w którym Kronikarz podejmuje się opracowania źródeł.

Podejście zaprezentowane w niniejszym artykule ukazuje Kronikarza w zdecydowanie innym i o wiele korzystniejszym świetle, aniżeli większość dotych-

---

[62] Jestem zdania, że deuteronomistyczne dzieło historyczne podlegało podwójnej redakcji: w większości spisane zostało w epoce monarchicznej (prawdopodobnie za czasów Jozjasza), a ukończone w okresie niewoli babilońskiej, ok. 550 r. p.n.e. Szczegółowe odniesienia w: I. Kalimi, *'The Land / Mount Moriah'. Early Jewish Exegesis and Theological Controversy*, s. 23-24 przyp. 40.

[63] Odnośnie do tego powiedzenia zob. inspirujący artykuł: B. Dooley, '*Veritas filia Temporis': Experience and Belief in Early Modern Culture,* „Journal of the History of Ideas" 60 (1999), s. 487-504.

czasowych opracowań naukowych. Kronikarz oceniał dawny materiał z perspektywy, która posiadała własną logikę i system uzasadniania. Nie znaczy to jednak, że współczesny historyk ma akceptować sposób pracy Kronikarza i bezkrytycznie ufać jego metodzie historycznej, ale musi dostrzec, że w opisie niektórych wydarzeń czy ich szczegółów tkwi ziarno prawdy. Rolą współczesnego historyka jest dokonać bardzo wnikliwej oceny tego intrygującego dokumentu, aby wydobyć potencjalne dane historyczne dotyczące okresu sprzed i po niewoli babilońskiej.

Z ang. przeł. MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

SUMMARY

The purpose of this article is to express, expand and sharpen views concerning history, historiography, historical evaluation and reliability, and the main literary nature of the book of Chronicles *as a whole* in its own historical context. These are vital issues that have direct implications for understanding the book, its content, its purpose, and credibility as a source for the history of Israel in the monarchic period, and for the development of Judaism in the Second Temple era. In order to accomplish this task, some common features of the Chronicler's writing and the related ancient Near Eastern and Greco-Roman historical writings are provided. Furthermore, the presumed Chronicler's lines of thought and his evaluations of sources are scrutinized and exemplified, and the historical trustworthiness of some details, which appear only in Chronicles, is examined in order to demonstrate that the book contains some potential reliable data.

Key words:

Chronicles, Chronicler, historiography, reshaping of history, dialectic between the present and the past, reliability

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

JANUSZ NAWROT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Ojcowskie pouczenie mądrościowe w Księdze Przysłów (2,1.5)

Paternal Wisdom Instruction in the Book of Proverbs (2:1.5)

Niniejszy artykuł stanowi kontynuację i dopowiedzenie do pierwszego, który ukazał się wcześniej[1]. Obecnie zaproponowany tekst jest równie bogaty w treść, teologię i mądrość, jakże przydatną w ustaleniu poprawnych relacji między nauczycielem a uczniem lub rodzicem a dzieckiem:

w. 1: *Synu mój, jeżeli przyjmiesz moje słowa*
i przechowasz w sobie moje przykazania
w. 5: *zrozumiesz wówczas bojaźń Jahwe*
i dojdziesz do poznania Boga!

Najbliższy kontekst w. 2,1-22 stanowi drugie z serii pouczeń, przy czym kolejne części łączą się ze sobą stale pojawiającym się warunkiem: „jeśli", co czyni pouczenie rodzajem obietnicy[2]. Komentatorzy zwracają uwagę, że rozdział ten wprowadza uzdrawiającą korektę w typowe rozumienie nauczania w społeczności izraelskiej, uważanego za sztukę trudną, wymagającą bezdyskusyjnego posłuszeństwa, nakładającego szereg obowiązków, posilającego się nieustannymi napomnieniami i reprymendami, bez odpowiedniego systemu zachęt i szerszego uzasadnienia[3]. Jest także znakomitym przedłużeniem woli nauczyciela, wyrażonej w wersie 1,8, ale w łagodniejszej formie. Nie ma już bowiem „słuchaj", lecz „jeżeli przyjmiesz". Całość tekst u dzieli się na:

a) w. 1-4: część „jeśli", podającą konkretne warunki i dotyczącą otwartości i gotowości podjęcia trudu zdobywania mądrości nauczyciela;

[1] Por. „Poznańskie Studia Teologiczne" 22/2008, s. 43-54.
[2] Podobnie do 3,21-26; 4,10-19; 6,20-35.
[3] Por. M.V. Fox, *The Pedagogy of Proverbs 2*, JBL 113/1994, s. 233.

b) w. 5-8: część spełniającą obietnice ze względu na wierność Jahwe;
c) w. 9-11: część podejmującą obietnice w. 5 z uzasadnieniem własnym;
d) w. 12-15: część dotyczącą korzyści doczesnych z nabycia mądrości (wyrwania ze złego towarzystwa);
e) w. 16-19: część dotyczącą innych korzyści doczesnych z nabycia mądrości (wyrwania z towarzystwa kobiety podstępnej);
f) w. 20-22: część o tematyce sprawiedliwości z odpowiednim uzasadnieniem o losie sprawiedliwych i bezbożnych[4];

Spośród licznych korzyści z nabywania mądrości wybieramy pierwszą, najbardziej bodaj pożądaną, ponieważ wynoszącą na najwyższe poziomy człowieczeństwa w jego wysiłkach do zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie pozostałe korzyści w wersach 5-22 można uznać za składniki pierwszej: nabycia bojaźni Bożej i poznania samego Wszechmocnego.

W wersie 1 znajduje się sekcja trzech zdań warunkowych, opisujących postawę młodzieńca pragnącego nabyć mądrość. Wyróżnić tu trzeba wpierw samą zachętę, wzmiankowaną trzykrotnym pojawieniem się spójnika warunkowego אִם, „jeśli", po którym – począwszy od wersetu 5, a następnie w wersie 9 – następują dwie motywacje, wprowadzone przysłówkiem אָז, „wówczas, wtedy". Ukazują one szczęśliwe konsekwencje postawy posłuszeństwa okazywanego pouczeniom.

Wersety 1-2 przedstawiają konieczność posłusznego nastawiania ucha na mowy doświadczonego nauczyciela. Oznacza to, że młody adept mądrości musi zaakceptować pouczenia jako wartościowe dla siebie, zapamiętać je i uczynić z nich centrum swego postępowania[5]. Autor przyrzeka mądrość będącą darem Pana, jeśli „syn" zechce wiernie, tzn. ponad wszelkie bogactwa i dobra tej ziemi, podążać drogą wskazanej propozycji. Staje się on wówczas jak świątynia Salomona, która kryje w sobie, jak sanktuarium, Boże słowo. W odróżnieniu od świątyń pogańskich, które ukrywały posągi idoli uczynionych ludzką ręką, którymi ci sami ludzie usiłowali manipulować za pomocą niezliczonych praktyk magicznych i zaklęć, uczeń Pana sam poddaje się Jego instrukcjom przyjmując je z pełną gotowości otwartością i zachowując je w sercu[6]. Należy jednak zwrócić uwa-

---

[4] Por. R.E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*, FOTL XIII, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1981, s. 56.

[5] Por. D.A. Garrett, dz. cyt., s. 75. Zawarte w w. 2 terminy paralelne לֵב, „serce" oraz אֹזֶן, „ucho" odnoszą do percepcji ludzkiego organizmu, zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej, por. C. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, ICC, T & T Clark, Edinburgh 1977, s. 33.

[6] Kol 3,16 dorzuca tu także życzenie, by słowo Chrystusa przebywało w uczniach z całym swym bogactwem. Staną się wówczas sami jakby źródłem pouczeń wzajemnych w tym, co sami zachowują z Bożej nauki, por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 219.

gę także na samą postawę nauczyciela, który wdraża syna w to, co sam wyznaje i co uważa za najbardziej wartościowe, czyniąc z tego nadrzędny cel swego życia. Postawa taka bierze się z ewidentnego doświadczenia osobistego, które opłaciło się w jego życiu i które chce on teraz przekazać następcy, by ten dalej kontynuował jego drogę. Godna podkreślenia jest tu zmiana stylu mowy nauczyciela dzięki zastosowaniu spójnika warunkowego אִם־, którego najważniejszą funkcją jest uszanowanie wolności wyboru ucznia. Jest to typowy dla nurtu mądrościowego sposób zachęty do podjęcia trudnej drogi wartościowego życia[7]. W wejściu na tak trudną drogę zachowanie wolności wyboru stanowi rzeczywiście *conditio sine qua non* szczerości postanowienia, a potem wytrwałości w podjętych postanowieniach. Nie można jednak interpretować אִם־ wyłącznie w kategoriach wolności wyboru. Struktura znaczeniowa tekstu wskazuje, że kazuistyczna konstrukcja wersetu zbliża się mocno do imperatywu[8]. Potwierdzeniem tej tezy może być treść kolejnych w. 3-4, która buduje coraz bardziej „agresywną" aktywizację postawy młodego adepta mądrości. Nie zyska jej jedynie pasywnym nadstawianiem ucha i otwartym sercem. Musi dojść do „przyzywania rozumu", poddania mowy cnocie roztropności (w. 3), obudzenia w sobie pozytywnego pożądania jej jak srebra i poszukiwania, jak skarbu (w. 4)[9].

Werset ułożony został jako podwójny paralelizm synonimiczny między rzeczownikami: אֵמֶר, „mowa, wykład, powiedzenie"[10] oraz מִצְוָה, „nakaz, przykazanie", a także dwoma czasownikami: לָקַח, „przyjąć, otrzymać" i צָפַן, „przechować, cenić". Oznacza to, że ojciec–nauczyciel pragnie od syna–ucznia więcej niż tylko prostego lub przypadkowego słuchania[11]. Wyrazi się to w pełnej gotowości przyjęcia udzielanych nauk, co znaczy więcej niż tylko otwartości umysłu i uznania czegoś za praktyczne czy wartościowe. Takiej postawie musi więc towarzyszyć dobra wola i zaangażowanie.

Zastosowany w omawianym wersecie pierwszy z rzeczowników, według 1,1-2 wskazuje, że jego treścią są מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, „przysłowia Salomona", czyli zespół sentencji mądrościowych, z których składa się pokaźny fragment Księgi Przysłów[12]. W powyżej zapisanej formie znajduje się jeszcze w wersetach 4,10.20

---

[7] W samej Księdze Przysłów por. 1,10.11; 2,3.4; 3,24.30.34; 4,16; 6,1.28; 9,12; 18,2; 19,19.26; 20,11; 22,27; 23,2.15.17.18; 24,11.14; 25,21; 27,22; 30,17.32.

[8] Egzegeci zwracają uwagę na podobieństwa struktury z egipskimi instrukcjami mądrościowymi, por. C. Kayatz, dz. cyt., s. 15-17.

[9] Teologicznie odpowiada to Jezusowej przypowieści o skarbie i perle w Mt 13,45-46. Por. także O. Plöger, *Sprüche Salomos*, Neukirchener Vg, Neukirchen-Vluyn, 1984, s. 25.

[10] Por. także w Rdz 49,21; Lb 24,4.16; Pwt 32,1; Joz 24,27; Hi 6,10.25-26; 8,2; 23,12; 33,3; Ps 5,2; 19,15; 107,11; 138,4; 141,6; Prz 1,2; 4,10; 7,1; 8,8; 15,26; 16,24; 22,21.

[11] Tłumaczenia angielskie używają tu czasownika „grasp", „uchwycić, dogłębnie zrozumieć", por. m.in. T. Longman III, dz. cyt., s. 119.

[12] Dokładniej dwie z jej wielkich części, mianowicie 10,1 oraz 25,1, definiowane jako „przysłowia Salomona" na określenie wielkich jednostek tekstowych w Księdze.

oraz 7,1. Każdy z tych wersetów stanowi admonicję skierowaną do syna przez ojca-nauczyciela. Pierwszy z wymienionych cytatów w kontekście w. 11 akcentuje przede wszystkim mądrość (חָכְמָה) syna oraz – najprawdopodobniej – jego moralną prawość (הֲדַרְכְּתִיךָ)[13] jako skutek posłuchu danego słowom ojca[14]. Z kolei w. 22 rzuca decydujące światło na rozumienie wersetu 20. Skutkiem posłuszeństwa jest życie (חַיִּים)[15] oraz lekarstwo (מַרְפֵּא) dla ciała. W ostatnim z wymienionych tekstów przyjęcie słów ojcowskich gwarantuje rozwój życia wewnętrznego połączony z długim życiem doczesnym, pełnym Bożego błogosławieństwa (w. 2)[16].

Z kolei מִצְוָה, stanowi z pewnością uściślenie pierwszego rzeczownika. Jest on częsty w tradycji deuteronomistycznej, w wersie 1b nie oznacza jednak przepisów Tory[17], lecz własne słowa nauczyciela, wyrażające najprawdopodobniej ludzkie doświadczenie, z którego bierze się mądrość człowieka dojrzałego[18]. Nie można jednak pomijać faktu, że w wielu tekstach biblijnych termin ten zdradza sens dyskursu przełożonego mającego moc rozkazu i żądającego podporządkowania się ucznia. Według wersetu 2,6 ojciec funduje swój autorytet nie na własnej pozycji patriarchalnej w rodzinie lub tradycji, lecz na samym Bogu. W rezultacie, posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo, prowadzą do życia lub śmierci, którym zarządza jedynie najwyższy, Boski Władca[19]. Wola zarówno ojca jak i wola społeczności posiada swój autorytet zawsze w zgodzie z ostateczną wolą Boga. Z tej racji מִצְוָה posiada wartość trwałą, która wykracza poza specyficzną i jednostkową sytuację[20].

Czasownik לָקַח zawiera ważne przesłanie i jest fundamentem wszystkich następujących po nim warunków (w. 1b-4) oraz obietnic (w. 5-22)[21]. Znajomość

---

[13] Termin ten pochodzi od czasownika %הָרַ, w stemie hip'il „prowadzić, wieść", które są zbyt nieprecyzyjne by odsłoniły sens w. 10. Paralele zawarte w innych tekstach księgi wskazują na „ścieżki prawości" w znaczeniu moralnym wolnym od niegodziwości, por. 2,13; 3,6, por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 287.

[14] Mądrość taka jest darem samego Boga (2,6), jest także cenniejsza od wszystkich dóbr materialnych (Prz 4,7; 8,11).

[15] Tu chodzi najpewniej o życie Boże rozkwitające w człowieku strzegącym ojcowskich słów, por. 4,23; 5,6; 6,23; 8,35.

[16] W takim znaczeniu występuje ono m.in. w Prz 3,21-22; 4,13; 8,35; 16,15; 21,21; 22,4. Takie życie, które nie będzie nigdy zniszczone przez śmierć, odnaleźć można m.in. w 4,22; 6,23; 10,17; 11,19; 12,28; 13,14; 15,31; 19,23; 22,4, por. B. K. Waltke, dz. cyt., s. 104-107.

[17] Por. zwłaszcza w Pwt 4,2.40; 5,10.29.31; 6,1.2.17.25; 7,9.11; 8,1.2.6.11; 10,13; 11,1.8.13.22.27.28; 13,5.19; 15,5; 17,20; 19,9; 26,13.17.18; 27,1.10; 28,1.9.13.15.45; 30,8.10.11.16; 31,5.

[18] Por. R.E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, Thomas Nelson Publ., Nashville 1998, wyd. komputerowe.

[19] Por. Prz 3,1-2; 4,4; 6,20.23; 10,8; 13,13-14; 19,16.

[20] Por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 220; TDOT VIII, s. 508-509.

[21] Szerzej, por. TDOT VIII, s. 18-19.

nauki tak wartościowej dla życia pociąga za sobą oczywiste zobowiązanie do praktycznej realizacji. Dopiero taka postawa doprowadzi do ich pełnej realizacji, nie wystarczy samo przyglądanie się, ocenianie lub nawet teoretyczne zgłębianie umysłem[22]. Wymieniony już wyżej w. 4,10 zawiera ów czasownik z apelem do syna o przyjęcie nauczania, które daje życie. Tym razem warto postawić akcent na dobrowolność przyjęcia (וְקַח), która powinna zrodzić się z najwyższej argumentacji, jaką jest właśnie możność posiadania życia. Nie towarzyszy temu zatem żaden nacisk czy przymuszanie. Z kolei w. 8,10-11 zachęca grupę uczniów do nabycia (קְחוּ) nauki, która cenniejsza jest od złota i pereł. Taka zachęta oznacza przyjęcie postawy przewartościowania życia i oderwania go od doczesnych i materialnych błyskotek. Interesujący nas czasownik stanowi przedłużenie zachęty, jaka pojawiła się już w wersecie 6 – „słuchajcie" (שִׁמְעוּ). Taka sekwencja nie oznacza rozwijania osobnych umiejętności człowieka, lecz raczej konsekwencję w kolejnych stopniach akceptacji tego, co się słyszy[23]. Wartość cenniejsza od dóbr materialnych[24] jest tym bardziej godna podkreślenia, że zarówno srebro, złoto, perły i klejnoty mogą człowieka zepsuć i sprowadzić z drogi mądrości[25], podczas gdy ona sama nigdy do tego nie doprowadzi. Jej jedynym celem jest stały wzrost wartości całego ludzkiego życia. Natomiast w Prz 9,9 zachęta skierowana jest do pouczającego, który – jeśli już chce przekazywać swą mądrość – powinien wybierać uczniów mądrych. Mądry bowiem skorzysta z nauk i powiększy swą mądrość, podobnie jak uczeń światły powiększy swą wiedzę. Autor wprawdzie nie dodaje tego w sposób jasny, lecz nauka płynąca z tekstu jest czytelna: mądry skorzysta, podczas gdy głupi – nie[26]. Za to w wersie 10,8 stwierdza już wprost, że ten, kto chce przyjąć sercem (לֵב יִקַּח) wszelkie nakazy i pouczenia, ten już okazuje swą mądrość[27]. Wynika ona z samego faktu, że stale

---

[22] Mówi o tym także Jk 1,22-25. „Nie można nauczyć się jeździć na rowerze nawet wówczas, gdy pozna się jego budowę i zalety jego funkcjonowania", por. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1962, s. 173-184.

[23] Por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 399.

[24] Por. np. Hi 22,24; 28,12-19; Ps 19,10-11; 119,72.127; Prz 3,13-14; 8,18-19; 16,16; Syr 7,19; 29,11; 41,12; 51,28;

[25] Por. Syr 8,2; 31,5-6. Także wiele tekstów prorockich mówi o złocie i srebrze, które służą do odlewania idoli, co sprowadza na bezdroża życia.

[26] Na tym tle widać z kolei wielki krok naprzód, jakiego w relacji do mądrości starotestamentowej dokonuje Jezus w przypowieści o siewcy w Mt 13,3-9. Jeśli mędrzec w Prz 9,9 ma kierować się tylko do uczniów, którzy skorzystają z jego nauki, słowo Boże siane jest bez opamiętania, bez dbałości o fakt, że znakomita jego większość nie wyda oczekiwanego plonu. Mądrość jednak przypowieści tkwi w fakcie, że padłszy na glebę żyzną wyda plon przewyższający ziarno stracone w porze rzucania, co ostatecznie zwróci się właścicielowi. Poza tym Bóg jest tak niezmiernie hojny, że ziarno słowa padłszy nawet w środowisko nieurodzajne, nie wpłynie znacząco na Jego zasobność, por. C.L. Blomberg, *Matthew. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 22, Broadman Press, Nashville 1992, s. 214-215.

[27] Jego mądrość serca przeciwstawia się tu mądrości człowieka w myśl 3,7.

czuje on niedosyt własnej mądrości i dzięki temu staje się otwarty na nowe pouczenia. Takie przyjęcie oznacza przede wszystkim uwewnętrznienie tego, co z zewnątrz spływa na człowieka. Nie pozostaje to jednak bezskuteczne, lecz przejmuje człowieka od wewnątrz, dając mu w ten sposób możność przemiany życia i stawania się coraz lepszym[28]. Autor podkreśla, że taki człowiek, chociaż być może nie nabył jeszcze mądrości w stopniu zadowalającym, posiada już postawę, którą można nazwać mądrą. Daje mu ona bowiem stałą okazję do jej nabywania i nie zamyka go na najważniejsze i najcenniejsze treści życia[29].

Werset 5 stanowi pierwszą z dwóch wspaniałych konsekwencji, jakie nastąpią, jeśli uczeń zechce dać posłuch wskazówkom dawanym przez rodzicielskiego nauczyciela. Jest nią możność nabycia יִרְאַת יְהוָה, „bojaźni Pańskiej"[30] oraz דַּעַת אֱלֹהִים, „poznania Boga". Paralelnie tym wyrażeniom towarzyszy także paralelny układ czasowników: בִּין, „zrozumieć" oraz מָצָא, „nabyć, znaleźć".

Bojaźń Pańska jest rzeczywistością bogatą w treść, chociaż niełatwą do uchwycenia. Mimo że poza Prologiem w 1-9 יִרְאַת יְהוָה, nie występuje w Księdze w relacji do mądrości, stanowi pewną homogeniczną całość[31]. Natomiast pojawia się w ścisłej koneksji z wcześniejszym tekstem 1,7, użytego w sensie opisowym, prezentującym bojaźń Jahwe jako początek wszelkiego poznawania, czyli postawy otwartej na dalsze zgłębianie mądrości i karności. W Księdze Przysłów jest on – jak się wydaje – szczególnie ulubionym przez Autora sformułowaniem pojawiającym się w kontekście ludzkich postaw. I tak, w wersie 8,13 hagiograf oznajmia, iż bojaźń Jahwe równoważna jest z nienawiścią wszelkiego zła. Od razu widać tu użycie zwrotu w sensie moralnym: bojaźń Jahwe oznacza możliwe pełne i trwałe odwrócenie się od czynionego dotychczas zła. Może to oznaczać, że w opinii hagiografa dążenie do zdobycia mądrości nie powinno być celem samym w sobie, lecz musi być uzależnione od właściwych relacji z Jahwe, co nie odbywa się bez rezygnacji ze zła. Jest to warunkiem koniecznym, by prawdziwa mądrość mogła spływać od Boga, nie z jakichkolwiek innych źródeł[32]. Wers 9,10 widzi w niej początek mądrości[33]. Brzmi to szczególnie realistycznie wo-

---

[28] W. 16,23 – taki człowiek mądrość swego serca ujawni w mowie pożytecznej dla jego autorytetu i życia kolejnych słuchaczy.

[29] Człowiek mądry we własnym mniemaniu przepełniony jest fałszywą mądrością, która nie pozwala zagościć prawdziwie pouczającej mądrości. Dlatego zdąża do ruiny własnego życia (Oz 4,14), por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 459.

[30] W złożeniu יִרְאָה אֱלֹהִים, por. Rdz 20,11; Wj 20,20; 2Sm 23,3; Ne 5,9.15.

[31] Por. R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT 45, London 1965, s. 73-77. Poza Księgą Przysłów zwrot ów zamieszczają także Ps 19,10; 34,12; 111,10; Iz 33,6.

[32] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, *Commentarie des Proverbes III*, s. 188.

[33] Co należy rozumieć w sensie nauki dawanej przez Świętego, por. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib 24, Institut Pontifical Biblique, Rome 1965, s. 220.

bec niemożliwych do skorygowania postaw szyderców i bezbożników (w. 7-9). Kieruje się zatem do tych, którzy mogą się na nią otworzyć. W swoim pesymizmie pouczenia mądrości zawierają tym samym odrobinę nadziei na korektę postępowania tych, którzy, jakkolwiek popełniają błędy, potrafią się jednak z nich wycofać[34]. Jest także bojaźń Boża szkołą mądrości, jak w wersie 15,33. Sensem tego wyrażenia jest możliwość wejścia w sferę oddziaływania mądrości, dostępu do niej na miarę ludzkich możliwości[35]. Według w. 10,27 pomnaża ona dni życia doczesnego, co należy uważać za nagrodę za postępowanie z nią zgodne. W wersie 14,27 upodabnia się do źródła życia, które pozwala na uniknięcie sideł śmierci. Podobnie w wersie 19,23 twierdzi, iż bojaźń prowadzi do życia spokojnego i sytego. Poobiednią sjestę można uważać za wyraz życia bez większych problemów, jakiego pragnęło wielu Izraelitów. Autor daje tu prostą receptę: bojaźń Jahwe pozwala unikać wielu trosk doczesnych, co sprowadza tak upragniony pokój serca. Także i tutaj ten rodzaj życia jest nagrodą za postawę bojaźni względem Jahwe[36]. Według w. 22,4 nagrodą za nie – oprócz życia – są także: bogactwo i chwała. Tutaj bojaźń czyni człowieka skromnym, podcinając skrzydła zbyt wybujałym ambicjom pozwalającym uciec od Jahwe. Obie postawy stawiają bezustannie przed Jego obliczem i przywodzą do rzeczywistości życia grzesznego i niedoskonałego. Obie także prowadzą do chwalenia Jahwe całym życiem, pełnym świadomości własnych ograniczeń, co z kolei pozwala wejść w przymierze z Panem i okazać wdzięczność wobec Jego darów[37]. Według w. 23,17 zapewnia ona spokojną i jasną przyszłość, zwłaszcza po udanych próbach związanych z czasową pomyślnością grzeszników, wobec których należy zachować odrobinę cierpliwości. Natomiast bojaźń będzie siłą w wytrwaniu wobec pokus wchodzenia na drogę występnych[38]. Pozwala także unikać niebezpieczeństw i wszelkiego zła, zarówno moralnego jak i fizycznego, jak głosi w. 16,6. Tekst ten godny jest szczególnego podkreślenia z racji szokującej na pierwszy rzut oka tezy, że bojaźń gwarantuje więcej, niż miłość i wierność. One bowiem pozwalają zmazać popełnione uprzednio winy, podczas gdy bojaźń pozwala w ogóle unikać zła[39]. Na koniec tekst w. 31,30 mówiący o bojaźni Jahwe u niewiasty, którą można za nią chwalić bez końca. Niektórzy egzegeci widzą tu personifikację samej mądrości, na co wskazuje całość poematu o doskonałej niewieście (w. 10-31). Tekst stanowi zapewne inkluzję semicką, utworzoną w relacji do prologu Księgi (1-9), po-

---

[34] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, dz. cyt., s. 209.

[35] Por. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1970, s. 324.

[36] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, *Commentarie des Proverbes II*, s. 31.

[37] Por. tamże, s. 104.

[38] Por. A. Lelièvre, A. Maillot, dz. cyt., s. 146-147.

[39] Kpł 1-7 opisuje możliwość zgładzenia win poprzez dokonanie rytualnych ofiar i obrzędów, czemu jednak ewidentnie musi towarzyszyć właściwa postawa żalu, skruchy i szczerości. Stąd tekst ten nie powinien być odczytywany jako swoista konkurencja wobec kapłańskiego rytuału zadośćczynnego, por. T. Longan III, dz. cyt., s. 330.

nieważ właśnie werset 1,7 prezentuje bojaźń Jahwe jako początek wszelkiego poznawania. Obecnie podstawową charakterystyką doskonałej niewiasty jest właśnie bojaźń Jahwe[40]. Wszystkie cytaty ukazują, że bojaźń Jahwe nie oznacza jakiegokolwiek odczucia czy uczucia, lecz pewien rodzaj postępowania lub sposób życia, występujący w tekstach w ścisłej korelacji ze sprawiedliwością ludzkiego działania oraz w kontekście retrybucji moralnej[41].

Powyższa skrótowa analiza terminologii pozwala widzieć w wersie 5 tę samą konotację moralną יִרְאַת יְהוָה, która rodzi się na fundamencie przyjmowanych od ojca-nauczyciela wskazówek, które uczeń ma przyjąć tak, jak przyjmuje pouczenia samego Jahwe, właśnie dzięki postawie bojaźni.

Z kolei sformułowanie דַּעַת אֱלֹהִים znajduje się jeszcze tylko w Oz 4,1 oraz 6,6[42]. W pierwszym z wymienionych cytatów prorok żali się, iż w Izraelu zanikło poznanie Jahwe, a tym samym brakuje tam miłości i wierności. Werset utworzony jest jako obraz procesu, w którym Pan wchodzi w spór ze swym ludem. Wezwanie do posłuchu pozwala uczestnikom uświadomić sobie skalę oskarżenia. W Izraelu brak najbardziej podstawowych cech życia społecznego i religijnego. Obie ostatnie wartości (חֶסֶד + אֱמֶת) odnoszą się zarówno do Boga jak i członków własnego ludu. Pierwsze słowo stawia akcent na ciągłość postaw ludzkich, podczas gdy drugie bardziej na intensywność działań z nimi związanych. Natomiast brak poznania Jahwe stanowi winę szczególnie ciężką, ponieważ prawo Boże zostało w całości objawione zarówno w swej formie pisemnej jak i w licznych pouczeniach wpierw Mojżesza, później proroków. Stąd lud nie może uwolnić się od winy. Jak tu rozumieć zastosowanie świętego Tetragramu? Prawdopodobnie prorokowi nie chodzi o czysto religijną i naturalną znajomość Boga, jak to opisuje Rz 1,18-25. Nie chodzi o sam fakt świadomości Boga. W księdze brak דַּעַת אֱלֹהִים skutkuje zniszczeniem przede wszystkim relacji społecznych i popadnięciem w grzechy całego ludu. Stąd lepszym rozumieniem zwrotu może być zanik świadomości prawodawstwa Bożego wyrażonego przede wszystkim w przykazaniach i przepisach dotyczących budowania rzeczywistych relacji społecznych. Jest to obiektywny sens דַּעַת: znajomość pewnych zasad. Znieważenie ich oznacza nieprzejmowanie się samym Bogiem, który jest ich Twórcą, co ustawia דַּעַת w sensie subiektywnym[43]. W pierwszym momencie oznacza to w oczywisty sposób zaniechanie studiowania Tory, jednak w dalszych etapach powoduje całkowity zanik świadomości prawa Boże-

---

[40] Por. L. Derousseaux, tamże.

[41] Tu właśnie w 10,27; 14,26-27; 15,16; 16,6; 19,23; 22,4.

[42] W księdze Proroka czasownik w odniesieniu do poznawania Jahwe znajduje się jeszcze w 2,22; 5,4; 8,2; 13,4; 14,10. Teksty te odnoszą się do zapoznania relacji między Bogiem a ludem wynikających z postanowień przymierza, por. W. Harrelson, *Knowledge of God in the Church*, Int 30/1976, s. 12-17. Z kolei יָדַע אֱלֹהִים w sensie poznawać Boga ST wymienia tylko w Dn 11,32.

[43] W ten sposób m.in. D.A. Garrett, *Hosea, Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19A, Broadman & Holman Publ., Nashville 1997, s. 110.

go[44]. Taki sens zwrotu zostaje poparty wyliczeniem w wersie 2 sześciu najczęstszych grzechów popełnianych przez lud. Żaden z nich nie odnosi się do postawy intelektualnej, lecz moralnej. W ten sposób zostaje wręcz złamane przymierze, na mocy którego lud mógł doświadczać Bożych dobrodziejstw[45]. Z kolei w. 6,6 jawi się jako konkluzja pedagogiczna w. 4-5, w których Bóg żali się na ulotność i niestałość wierności ludu wobec Niego, mimo wytrwałych pouczeń kierowanych do ludu przez proroków. Werset 6 stanowi rodzaj lapidarnej formuły, podobnie do Mi 6,8, wyrażającej oczekiwania Boga wobec ludu. Ma On upodobanie zwłaszcza w rozumianej tu bardzo szeroko, lecz – w myśl kontekstu – zwłaszcza w relacji do Siebie samego, postawie szczerości, w której ofiary Mu składane nie będą oderwane od reszty życia moralnego, które musi także odnosić się do bliźnich. Warto tu podkreślić, że w opinii proroka דַּעַת אֱלֹהִים jest dużo ważniejsza niż same ofiary, nie zaś tylko ewentualny sposób ich składania. Ofiary nie mają znaczenia bez odpowiedniej postawy ofiarnika. Ona warunkuje możliwość ich akceptacji przez Boga[46]. Ponadto należy zaznaczyć zespolenie w wersecie obu terminów: חֶסֶד oraz דַּעַת. Oba wzajemnie się wyjaśniają: znajomość Boga zawiera zawsze element poznania intelektualnego, lecz nie dojdzie nigdy do swej pełni, jeśli nie zostanie wsparta odpowiednią postawą moralną – uczciwością i szczerością względem Boga i bliźniego. Samo nabywanie wiadomości nie wystarczy, ponieważ Bóg nie jest składnicą teorii na swój temat, lecz Istotą żywą, nakładającą na swych wiernych pewne jasno określone zasady postępowania, wobec których musi zaistnieć postawa pełnego posłuszeństwa[47]. Jeśli natomiast חֶסֶד rozumieć jako „lojalność (wynikającą z) przymierza", także דַּעַת odnosić się musi do niego, zatem wpierw do poznania przepisów i zasad postępowania, które z niego wynikają, potem stosowania ich w życiu[48].

W podsumowaniu powyższej egzegezy należy także w Prz 2,5 przyjąć אֱלֹהִים דַּעַת w sensie poznania prawa natury intelektualnej, lecz także – co jest o wiele ważniejsze – wcielenia go w życie, co pozwala z kolei zgłębiać dalej jego całą zawartość[49].

Czasownik בִּין jest bardzo często używany w Księdze Przysłów[50]. Nie sposób omówić tutaj wszystkich tekstów, dlatego warto zwrócić uwagę na cytaty zawiera-

---

[44] Por. E. Jacob, C.A. Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Labor et Fides, Genève 1965, s. 40.

[45] Por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Word Books Publ., Waco 1987, s. 75.

[46] Por. tu klasyczne teksty: Rdz 4,5-6; Iz 1,11-20; Am 5,21-27; Mi 6,6-8; Ps 51,16-17; Mt 9,13; 12,7. W Oz por. także 4,8.13; 8,13.

[47] Por. E. Jacob, C-A. Keller, S. Amsler, dz. cyt., s. 52. Tę samą teologię poznania przez miłość zawiera 1J.

[48] Por. D. Stuart, dz. cyt., s. 110.

[49] Por. także TDOT V, s. 645-647.

[50] Por. Prz 1,2.5.6; 2,9; 7,7; 8,5.9; 10,13; 14,6.8.9.15.33; 15,14; 16,21; 17,10.24.28; 18,15.18; 19,25; 20,24; 21,29; 23,1; 24,12; 26,13; 28,2.5.7.11; 29,7.19.

jące naraz oba interesujące czasowniki – łącznie z מָצָא[51]. Takich tekstów nie ma jednak wiele, mianowicie Prz 8,9; 10,13; Pwt 32,10 oraz 1Krn 28,9. Z tej racji warto je przybliżyć.

Pierwszy z wymienionych cytatów znajduje się w kontekście w. 1-11, będących wprowadzeniem w wielką mowę personifikowanej Mądrości[52], przy czym we wprowadzeniu tym można wyróżnić w. 1-5: zaznaczenie tła i adresatów wołania Mądrości, oraz w. 6-11: wezwanie do posłuchu wraz z motywacją. Werset 6 mówi zatem o sprawach podniosłych i prawych, co stanowić ma uzasadnienie słuchania. Werset 7 dodaje do tego prawdę i nienawiść przewrotności. Wers 8 stwierdza sprawiedliwość każdego słowa, bez domieszki fałszu i przewrotności. Werset 10 zachęca do zdobywania karności i umiejętności, które więcej są warte niż srebro i złoto. Widać tu więc swoisty melanż zarówno pozytywnych jak i negatywnych nastawień Mądrości, przy czym zarówno jedne jak i drugie służą rzeczywistemu dobru słuchacza[53]. Wreszcie w. 11 akcentuje najwyższą wartość mądrości, przekraczającą klejnoty i perły, o czym była już mowa powyżej[54]. W tym kontekście główny w. 9 opisuje to, co można by nazwać reakcją słuchacza na tak zachwalane przymioty. Tekst oznajmia, iż cała Mądrość jest dostępna dla człowieka rozumnego (לַמֵּבִין) i z prostotą może być przyjęta przez tych, którzy posiedli wiedzę (לְמֹצְאֵי דָעַת), czyli wykazali postawę aktywną w jej nabywaniu[55]. Zwrot ów oznacza możność pociągnięcia za sobą tych, którzy ze zrozumieniem poszukiwali Mądrości, jej nauczaniu podporządkowali swe życie i dlatego posiedli osobistą, duchową i moralną znajomość tego, co komunikuje zwłaszcza Prawo i Prorocy[56].

Następny tekst, mianowicie Prz 10,13, jest częścią wielkiej kolekcji tzw. Przysłów Salomona (10,1-22,16) i znajduje się w kontekście mów przeciwstawiających człowieka rozumnego głupcowi poprzez ich postępowanie w bogactwie i mowie (10,1b-16). Ukazując efekty mów własnych lub innych (w. 6-14), Autor akcentuje wyraźnie skutki mów zarówno ludzi mądrych jak i głupców

---

[51] Czasownik ów występuje w samej Prz jeszcze w: 1,13.28; 3,4.13; 4,22; 6,31.33; 7,15; 8,9.12.17.35; 10,13; 16,20.31; 17,20; 18,22; 19,8; 20,6; 21,21; 24,14; 25,16; 28,23 oraz 31,10.

[52] Por. M. Gilbert, *Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament.* M. Gilbert (red.), BETL 51, University Press, Leuven 1979, s. 202–218.

[53] Por. M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages: Les Proverbes de Salomon, Le live de Job, Qohélet ou l'Ecclésiaste, Le livre de Ben Sira, La Sagesse de Salomon*, Lire la Bible 129, Cerf, Paris 2003, s. 43-51.

[54] Taki podział proponuje B. K. Waltke, dz. cyt., s. 392-393 z wyłączeniem samego w. 11, co jednak leży poza granicami zainteresowań niniejszego artykułu.

[55] Por. R.E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, Thomas Nelson Publ., Nashville 1998, wyd. komputerowe.

[56] Za takim zawężonym rozumieniem mądrości opowiada się m.in. J. Vílchez-Líndez, *Panorama des recherches actuelles sur la Sagesse dans l'Ancien Testament*, w: ACFEB, *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, LD 160, Cerf, Paris 1995, s. 136 (139-139).

w serii paralelizmów antytetycznych (w. 11-14)[57]. Wersety 13-14 na zasadzie paralelizmu synonimicznego powiązane są wspólnym tematem „mądrości" (חָכְמָה, w. 13a) – „mądrzy, mędrcy" (חֲכָמִים, w. 14a) oraz metonimią „wargi" (w. 13a) – „usta" (w. 14b). Główny interesujący nas w. 13a ukazuje, że źródłem opanowania mowy jest charakter samej osoby, która zauważa i rozumie sytuację oraz jej rezultaty. Te mogą okazać się zarówno pozytywne jak i negatywne. W pierwszym przypadku można więc wygłosić swą mowę, podczas gdy w drugim należy kategorycznie zamilczeć. Takie postępowanie można właśnie nazwać mądrością lub roztropnością. Głoszona mowa jako mądrość wypływa w sposób jasny z łaski Najwyższego dzięki wiernemu nauczaniu. Pozwala to samemu głoszącemu motywować własne zachowanie, zaś słuchaczom – uczyć się[58]. Przeciwnie, ci, którzy praktykują złe zachowanie, pychę i podstęp w mowie, stają się głupcami i to niezależnie od tego, ile wiedzy by posiadali. Jest to bowiem wysoce nieroztropne[59].

Pwt 32,10 stanowi część poetyckiej pieśni Mojżesza (w. 1-43), której kontekstem bliższym są w. 7-14, opowiadające o Bożych błogosławieństwach dla Izraela w czasach przeszłych. I tak w. 7 zachęca do przywołania pamięci ojców, naocznych świadków cudów zdziałanych w przeszłości. Wersy 8-9 wymieniają szczególnie zapowiedź rozdziału ziemi, do której na razie jeszcze zdążają, na poszczególne pokolenia i ustanowienie Izraela ludem Jahwe. Wersety 10-11 mówią z kolei o wspaniałej opiece nad odnalezionym na pustyni ludem, na wzór orła chroniącego swe pisklęta. Wersety 12-13 ukazują jedyność Jahwe obdarzającego swój lud pożywieniem z plonów ziemi, do której weszli. Zaś w. 14 kończy serię błogosławieństw, wspominając obfitość pożywienia i poczucie pełnego bezpieczeństwa w Ziemi Obiecanej[60]. Czasownik מָצָא w wersie 10 odnosi do Synaju, ku któremu Bóg przyprowadził swój lud i pod którym zostało zawarte przymierze. W ten sposób cała społeczność Izraela stała się całkowicie zależna od działań Jahwe, a także podporządkowana Jego przykazaniom[61]. Trzeba jednak podkreślić, że termin ten ma za swój podmiot Boga, nie człowieka, co wyraźnie różni go od głównego tekstu Prz 2,5. Wspólnota tematyczna uwidacznia się jednak równie mocno z fakcie, że znalezienie ludu przez Boga zaowocowało związaniem

---

[57] Sugerujemy się tu podziałem materiału wg B. K. Waltke, dz. cyt., s. 456.460. R.E. Murphy proponuje nieco inny podział łączący w. 13-15 w jedną całość, lecz w sposób nieprzekonujący. Ważniejsze wydaje się być rozróżnienie treściowe, oddzielające w. 15 od 13-14, por. *Wisdom Literature*, s. 68.

[58] Por. B.K. Waltke, dz. cyt., s. 462.

[59] Por. D.A. Garrett, dz. cyt., s. 107. Brak serca oznacza tu brak charakteru zdolnego panować nad właścicielem, stąd kij jako kara lub narzędzie opamiętania, zatem przywołanie do posłuszeństwa (Prz 13,24; 14,3; 22,8.15; 23,13-14; 29,15), por. T. Longman III, dz. cyt., s. 235.

[60] Por. P. Winter, *Der Begriff 'Söhne Gottes' im Moseslied Dt 32,1-43*, ZAW 67/1955, s. 40-48.

[61] Por. E.H. Merrill, *Deuternonomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Broadman & Holman Publ, Nashville 1994, s. 414.

się Jahwe z Jego społecznością oraz Jego aktywnym działaniem na rzecz dobra Jego wybrańców. Chodzi więc o troskliwą opiekę, strzeżenie, jak źrenicy oka, tzn. z możliwością reakcji na najmniejsze nawet zagrożenie[62]. Wskazuje to, jak wartościowy w oczach Jahwe jest Jego lud. Podobnie, chociaż w odwrotnym kierunku może spełniać swą rolę מָצָא w działaniu młodego adepta mądrości: poznanie Boga domaga się stałej postawy aktywnego trwania i podejmowania działań, które każdego dnia będą je pogłębiać.

Wreszcie 1Krn 28,9a należy do bliższego kontekstu w. 1-10 przekazujących instrukcje odchodzącego Dawida dla Salomona, następcy tronu. Wersety 9-10 mogą być uznane za nieco oddzielone od kontekstu faktem skierowania się Dawida bezpośrednio i wyłącznie do Salomona, podczas gdy jego świta pełni już rolę wyłącznie milczących świadków. W wersie 9a Dawid nakazuje synowi uznanie Jahwe za jedynego Boga Izraela, służenie Mu całym sercem i umysłem, bowiem Jahwe przenika serca ludzkie i pozna dogłębnie wszelkie ich tajniki. W domyśle należy odczytać to jako ostrzeżenie przed wszelką dwulicowością i obłudą. Werset 9b stanowi zdanie warunkowe, ukazujące konieczność poszukiwania Boga przez nowego króla. Bóg pozwoli się odnaleźć (יִמָּצֵא) tylko w wypadku szczerego poszukiwania Go, zaś odrzuci w przypadku niewierności. Widać tu klasyczny model wzajemności relacji Jahwe – lud (król) na zasadzie proporcjonalności postępowania[63]. Salomon musi to sobie wziąć do serca tym bardziej, że został wybrany na budowniczego świątyni Pana (w. 10)[64]. W tekście warto podkreślić, iż celem szukania Boga przez człowieka ma być – podobnie do Prz 2,5 – poznanie Go (דַּע)[65].

Podsumowując egzegezę powyższych cytatów można zauważyć, że oba główne czasowniki: בִּין oraz מָצָא, stoją wobec siebie w relacji gotowości i zysku. Oto człowiek rozumny wykazuje postawę otwartą na przyjęcie mądrości i pouczenia, co skutkuje obdarzeniem go potrzebną nauką. Człowiek taki czyni koniecznym warunek akceptacji proponowanych wartości, zaś Bóg udziela mu tego, do czego dąży. Podobnie jest w Prz 2,5, co ostatecznie skutkuje coraz większym i chętniejszym nabywaniem mądrości, by ostatecznie stać się prawdziwym mędrcem i dorosnąć do roli nauczyciela.

---

[62] Por. R. Meyer, *The Apple of the Eye*, w: *Mélanges Dominique Barthélemy*, P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (red.), Fribourg/Göttingen, 1981, s. 289-307.

[63] Szczegóły por. G.N. Knoppers, *I Chronicles 10-29. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 12 A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 930.

[64] Por. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT XVI, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, s. 139.

[65] Czasownik ten należy jednak rozumieć nie jako pełnię poznania Boga, lecz uznanie Jego autorytetu i przyjęcie do wiadomości Jego władztwa nad narodem w ramach zawartego traktatu – przymierza. W ten sposób ziemski król ogranicza swą rolę do przedstawicielstwa Bożego wobec ludu, por. H.B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew Yada'*, BASOR 181/1966, s. 31-37.

Omówiony cytat główny stanowi znikomą część ogromnego bogactwa mądrości, jakie zawiera Księga Przysłów. Niech jednak zachęci każdego czytelnika do cierpliwego i wytrwałego zdobywania jej. Nigdy nie wyczerpie się źródło Bożej nauki zaś niezależnie do wieku, statusu społecznego lub zamożności uczeń otwarty na jej treść, pragnący wcielać w życie jej pouczenia może bez końca wzrastać w dobru i pomnażać wartość swego człowieczeństwa.

SKRÓTY

AB – The Anchor Bible
ACFEB – Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible
BASOR – Bulletin of the American Schools Oriental Research
BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
BETL – Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
CAT – Commentaire de l'Ancien Testament
CBQMS – Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
FAT – Forschungen zum Alten Testament
FOTL – The Form of the Old Testament Literature
ICC – International Critical Commentary
JBL – Journal of Biblical Literature
JNES – Journal of Near Eastern Studies
JSOT – Journal for the Study of the Old Testament
KÄT – Kleine ägyptische Texte
LD – Lectio Divina
NAC – The New American Commentary
NICOT – New International Commentary on the Old Testament
NIV – New International Version (of the Holy Bible)
PR – Powiernik Rodzin
RW KUL – Redakcja Wydawnictw KUL
SBT – Studies in Biblical Theology
TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament
WBC – Word Biblical Commentary
ZAW – Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft

RÉSUMÉ

La combinaison de deux versets proposés dans l'article est une inclusion sémitique fondée sur deux verbes hébreux : בִּין et מָצָא. Le premier montre une attitude d'un jeune adèpte de la sagesse, prêt à l'acquérir. Deuxième montre le gain tiré du fait qu'il s'est montré apt à l'instruction venue du père ou de l'instituteur. Il est important de souligner que le but principal de toutes les instructions est la possession de la crainte de Dieu et sa connaissance. A ce but mènent les conseils de l'homme sage au sujet de la vie quotidienne. Ainsi l'auteur inspiré convaincs que l'acquis de la sagesse de la vie est une étape nécéssaire du chemin de la connaissance de Dieu. Il comble ses élus de toute sagesse, non seulement spirituelle mais aussi ordinaire, acquise par expérience. Il surgit alors un important engrenage entre sagesse de Dieu comme une grâce donnée, et une sagesse comme effort humain.

Les mots clés:

Sagesse – Dieu – élève – instituteur – instruction – Livre des Proverbes

Key words:

Wisdom – God – learner – teacher – instruction – Book of Proverbs

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

TERESA STANEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Religijność w Księdze Kapłańskiej

Religiousness in the Book of Leviticus

Z inspiracji możliwością interpretacji Księgi Kapłańskiej w hermeneutyce symboli, przedstawiam analizę pozwalającą na odczytanie jej przesłania w perspektywie ukazanego w niej modelu religijności. Biorąc pod uwagę tekst w jego ostatecznej wersji[1], próbuję odczytać zamysł *instytucji*, która była odpowiedzialna za wybór takiego właśnie (a nie innego) materiału, w takiej oto formie, a która przez ten tekst miała ambicje kształtować życie religijne społeczności. Fragmentaryczność przepisów oraz ich pozycja w tekście sugeruje, że należy odczytywać je nie tylko – lub nawet, nie tyle – na płaszczyźnie dosłownej, ale nade wszystko na płaszczyźnie metaforycznej i typicznej.

KSIĘGA KAPŁAŃSKA I JEJ INTERPRETACJA

Księga Kapłańska[2] stanowi ze wszech miar oryginalny dokument piśmiennictwa starożytnego Izraela i judaizmu. Jej znaczenie ujawnia się poprzez dwa specyficzne elementy struktury i treści: 1* usytuowana jest centralnie zarówno w całym Pięcioksięgu, jak i w centrum tego, co określić można mianem *wyda-*

[1] Posłużyłam się tekstem: I. Cylkow, *Tora. תורת משה. Pięcioksiąg Mojżesza*, Kraków 2006 (reprint dwujęzycznego wydania z 1895 r.).

[2] W tym punkcie przytaczam tylko kilka przykładów, wyznaczających dwa główne nurty w interpretacji tej Księgi. Historię dotychczasowego dorobku w tej dziedzinie przedstawia: J.E. Hartley, *Leviticus*, („Word Biblical Commentary", vol. 4), Dallas 2002, XLIII-LV.

rzenia na Synaju[3]; 2* forma literacka ukazuje ją jako instrukcję od Boga dla swego ludu, przekazaną z nowo zbudowanego sanktuarium[4].

W strukturze literackiej uderza przede wszystkim wyróżnienie jej w układzie Pięcioksięgu, zarówno od strony formy, jak i treści. Księga zda się być wyłączoną z ciągu narracyjnego – wprawdzie słowa wprowadzenia sugerują ścisłe powiązanie z Księgą Wyjścia, tak, że Księga Kapłańska stanowi jej kontynuację, ale również Księga Liczb rozpoczyna się w taki sposób, że można w niej widzieć ciąg dalszy Księgi Wyjścia. Treścią Księgi Kapłańskiej są nieomal wyłącznie przepisy rytualne[5], określające zasady postępowania w wybranych sytuacjach. Przepisy te nie pozwalają jednak na rozpoznanie jednolitego systemu w perspektywie legislacyjnej, ponieważ dotykają tylko niektórych elementów życia kultowego i społecznego, traktując wyrywkowo także te podjęte.

W judaizmie rabinicznym Księga ta jest traktowana ze szczególnym respektem i czasami bywa określana jako *tora par excellence*. Badania egzegetów żydowskich, począwszy od starożytności do czasów współczesnych, głównie koncentrują się na odczytaniu *rationale* przepisów i zawartej tam teologii oraz na związku z tradycją talmudyczną. Z tego powodu interpretacja Księgi Kapłańskiej zazwyczaj polegała na ustaleniu czasu powstawania tekstu, pogłębianiu zrozumienia intencji prawodawcy oraz związków konkretnych przepisów z podobnymi regulacjami w innych tekstach Biblii Hebrajskiej[6]. U początków tradycji chrześcijańskiej Księga Kapłańska wzbudzała zainteresowanie jedynie jako zestaw nieaktualnych już przepisów rytualnych, związanych z kultem świątynnym oraz życiem religijnym historycznego Izraela[7]. W egzegezie nowożytnej, wyro-

---

[3] Specyficzną właściwością retoryki hebrajskiej jest chiastyczna budowa tekstu, pozwalająca na umieszczenie w samym centrum treści najistotniejszej. O chiastycznej budowie Tory: T. Stanek, *Przesłanie Tory w perspektywie synchronicznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 40 (2007), s. 5-23; A. Tronina, *Księga Kapłańska* („Nowy Komentarz Biblijny", t. III), Częstochowa 2006 (tę pozycję dalej cytuję jako NKB)

[4] Rozpoczyna się zdaniem: *A wezwawszy Mojżesza; rzekł (דבר) do niego Wiekuisty z przybytku zboru w te słowa (אמר)*…, kontynuującym treść ostatniego rozdziału Księgi Wyjścia.

[5] Komentatorzy zwykle wyróżniają tylko dwa passusy narracyjne: 10,1-2 oraz 24,10-12.23. Uważam, że należy do tego dodać jeszcze 10,16-20. Hartley uważa nawet, że rozdziały 8; 9 i 16 stanowią *mixture of narrative and regulations*, dz. cyt., XXXI.

[6] Te zagadnienia jednoznacznie i wyczerpująco podejmują w swoich komentarzach: B. Levine, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974; B. Levine, *Leviticus. The JPS Torah Commentary* (Jewish Publication Society III), Philadelphia 1989; J. Milgrom, *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible, vol. I-III), NY 1991-2001, a u początków stoi dzieło: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, T.M. Greenberg, New York 1956.

[7] Krótkie objaśnienie zasad interpretacji żydowskiej i wczesno-chrześcijańskiej: NKB, s. 45-50. Najważniejsze nurty współczesnej interpretacji omawiają: J.W. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, Cambridge 2007, s. 3-37; A. Tronina, *Stan badań nad Księgą Kapłańską*, „Roczniki Teologiczne", 2003, z. 1, s. 15-27; A. Tronina, *Narracja w Księdze Kapłańskiej*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, Kielce 2005, s. 62-69.

słej w świecie chrześcijańskim i ugruntowanej na racjonalistycznym rozumieniu świata, została potraktowana jako świadectwo zamierzchłego rytuału, toteż zainteresowanie wzbudzała raczej wśród historyków niż teologów[8].

Badania nad Księgą Kapłańską w perspektywie synchronicznej rozpoczął Rolf Rendtorff[9]. Ze względu na pionierski charakter tego studium, Rendtorff ukazał jedynie możliwość holistycznego podejścia do analizy tej Księgi, dowodząc, że ze względu na jego fragmentaryczność, ukazany tam system ofiarniczy w żaden sposób nie może być traktowany jako instruktaż dla ofiarników. Ten nurt w badaniach kontynuowali m.in. Rolf Knierim i Ernst Blum[10].

Przełom w recepcji i interpretacji Księgi Kapłańskiej dokonał się za sprawą antropologa, Mary Douglas, która zaproponowała odczytanie tego dzieła jako symbolu[11]. Douglas zwróciła uwagę na związek pomiędzy przestrzenią sakralną, tekstem sakralnym a dziełem literackim. Przywołując (nierzadkie w starożytności) przykłady kompozycji tekstów w formie przypominającej kształt przedmiotu, stanowiącego jego temat główny, postawiła hipotezę, że Księga Kapłańska swoim układem ma ambicje odzwierciedlić architekturę sanktuarium Izraela, nawiązującą także do hierarchii świętości w przestrzeni góry Synaj, w czasie objawienia. Douglas dzieli zatem Księgę na trzy części (stanowią je rozdziały: 1-17 + 18-24 + 25-27), odpowiadające trzem strefom świętości świątyni – dziedziniec (miejsce dostępne wszystkim Izraelitom), przedsionek świątyni (miejsce dostępne tylko kapłanom) i święte świętych (miejsce dostępne tylko arcykapłanowi)[12]. W tej perspektywie podkreśla jedność Księgi i jednolitość jej treści. Od tej pory Księga Kapłańska często jest analizowana pod kątem struktury literackiej. Dzięki temu nie tylko dostrzeżono jej niezwykle przemyślaną retorykę, ale także ujawniło się wiele nowych koncepcji interpretacyjnych[13].

---

[8] Warto jeszcze dodać, że w związku z tym treść tej Księgi była oceniana jako *przejaw rytualizmu*. Zaciążyła na tym nie tylko emocjonalna ocena Wellhausena, który przeciwstawiał *religię proroków* (duchową), *religii kapłanów* (rytualizm), ale także – jak mówi Levine – *iście protestancka niechęć do rytuałów*.

[9] R. Rendtorff, *Leviticus*. (Biblischer Kommentar. Altes Testament 3/1), Neukirchen-Vluyn 1985.

[10] R. Knierim, *The Composition of the Pentateuch*, *SBL* 24 (1985), s. 393–415; *Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction*, w: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. D. Knight and G. Tucker, Philadelphia 1985, s. 123–65; *Text and Concept in Leviticus 1. 1-9. A Case in Exegetical Method* (Forschungen zum Alten Testament 2), Tübingen 1992; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990.

[11] Takie odczytanie Księgi Kapłańskiej przedstawiła w dwu pozycjach: M. Douglas, *Poetic Structure in Leviticus*, w: *Pomegranates and Golden Bells*, red. D. Wright, D. Freedman, A. Hurvitz, Eisenbrauns 1995 oraz: *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

[12] Douglas, *Leviticus*…, s. 75.

[13] Dokonanej przez Mary Douglas interpretacji Księgi Kapłańskiej poświęcono konferencję, której materiały opublikowano w: *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, red. J.F.A. Sawyer, (JSOTSup 227), Sheffield 1996, a po jej śmierci poświęcono jej dziełu znaczną

Teologiczny sens ukryty za opisami rytuałów ukazał Alfred Marx, analizując strukturę tekstu oraz właściwości gramatyczne Kpł 1-7[14]. Ten nurt rozwinął m.in. James Watts, opisując strukturę retoryczną tego fragmentu, a potem całej Księgi[15]. Także najnowszy polski komentarz do Księgi Kapłańskiej (NKB) kładzie *nacisk na strukturę literacką tekstu natchnionego oraz na jego wymowę kerygmatyczną*[16], ukazując powiązania pomiędzy treścią Księgi Kapłańskiej a doświadczeniami fundatywnymi chrześcijaństwa. Ważny nurt w badaniach wyznaczają komentarze odwołujące się do właściwości języka Księgi, opierające się o najnowsze badania z dziedziny językoznawstwa i tłumaczenia tekstów ludów ościennych[17]. Analizy te pozwalają na lepsze zrozumienie znaczenia poszczególnych terminów i kontekstów w jakich taką terminologię stosowano, a tym samym pogłębić rozumienie ich symbolicznego znaczenia.

Interpretacją, która łączy ujęcie tradycyjne (metoda historyczno-krytyczna i tradycja żydowska) z ujęciem synchronicznym, jest komentarz Milgroma[18]. Wychodząc z pytań o *rationale* leżące za poszczególnymi przepisami, postuluje, że tekst zawiera świadectwa archaicznych aktów rytualnych oraz ich reform. Milgrom akceptuje podział Księgi Kapłańskiej na dwie części, pochodzące z dwu różnych źródeł, które datuje na okres monarchii – *kapłańskie* (P, XI-X w.) i *świętości* (H, VIII w.). Ostateczny kształt nadano dziełu po niewoli babilońskiej[19]. W ostatecznej redakcji Księgi te dwa nurty połączono w sposób nierozerwalny, ale poprzez wybór materiału i jego układ wskazano treści przekraczające idee zawarte w poszczególnych przepisach. Interpretacja Milgroma odwołuje się do hi-

---

część: „The Journal of Hebrew Scriptures", 8 (2008), http://www.jhsonline.org. O znaczeniu tej interpretacji dla religioznawstwa: R. Hendel, *Mary Douglas and Anthropological Modernism*, „The Journal of Hebrew Scriptures", http://purl.org/jhs Articles, 2-11. z dnia 26.04.2008.

[14] A. Marx, *The Theology of the Sacrifice*, w: *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, red. R. Rendtorff, R.A. Kugler, Leiden – Boston 2003, s. 103-120. W tej interpretacji wiodącą ideą jest rozumienie ofiary jako komunii z bóstwem, toteż Marx nazywa ofiarami par excellance tylko te akty, które stanowią *posiłek* dla bóstwa (עלה i מנחה) lub bóstwa i ludzi (שלמים i מנחה). Te natomiast, które wiążą się z zadośćuczynieniem (חטאת i אשם) mają znaczenie jedynie jako umożliwiające składanie tych pierwszych. Marx ukazuje także strukturę ofiar jako poziomy uczestnictwa – Bóg tylko; Bóg i kapłani; Bóg, kapłani i lud.

[15] J.W. Watts, *The Rhetorics of Ritual Instruction in Leviticus 1-7*, w: *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, red. R. Rendtorff, R.A. Kugler, Leiden – Boston 2003, s. 79-100; *Ritual…*. Także: Ch.R. Smith, *The Literary Structure of Leviticus*, *JSOT* 70 (1996), s. 17-32.

[16] NKB, 12.

[17] Najważniejsze z nich to komentarze Barucha Levine i Jacoba Milgroma.

[18] Milgrom odwołuje się do interpretacji w tradycji żydowskiej, traktując ją jako integralny element objaśniania tego tekstu, obok osiągnięć badań za pomocą metod: historyczno-krytycznej i synchronicznej.

[19] Pierwszy nurt, redukujący coraz wyraźniej zakres *sancta*, reprezentowany jest przez źródło P, a potem przez kręgi rabiniczne; drugi, rozszerzający zakres *sancta*, to źródło H, przepisy rytualne Księgi Ezechiela oraz teksty z Qumran. Dz. cyt., s. 1439-1443.

storycznych korzeni instrukcji zawartych w Księdze Kapłańskiej, co nie przeszkadza autorowi podkreślać, że Księga ma znaczenie symboliczne.

Różnorodność odczytań wskazuje na wielkie bogactwo treściowe Księgi Kapłańskiej. Wywodzi się ono z niezwykłej struktury formalnej, która pozornie nosi cechy instrukcji dotyczącej kwestii rytuałów celebrowanych na terenie świątyni i w życiu codziennym. Niezależnie jednak od sposobu podejścia do tej Księgi i zróżnicowanych poglądów na temat jej powstawania i przeznaczenia, wszyscy autorzy są zgodni co do jednego – ani omówione rytuały nie stanowią spójnego systemu, ani też podane instrukcje nie zostały przedstawione w sposób wystarczający do celebracji jakiegokolwiek rytuału. Bardziej dogłębna analiza tej struktury ukazuje, że *autor tej księgi był poetą*, i za pomocą tak wyszukanego języka przedstawił wizję świata, swoją i swojej wspólnoty. Żadna z dokonanych interpretacji nie ujawnia w pełni znaczenia tej Księgi; każda zatem może być przyczynkiem do lepszego zrozumienia tajemnicy wiary, która w tym tekście znalazła swój wyraz.

Skoro zadaniem hermeneutyki jest nie tylko odczytanie warstwy narratywnej tekstu, ale także jego struktury retorycznej jako formy przekazywania treści i nauczania, to analiza struktury retorycznej powinna ukazać koncepcje ideologiczne[20]. W badaniach nad stylem literackim Księgi Kapłańskiej zwykle zwraca się uwagę na dwie krótkie narracje (10,1-2 oraz 24,10-12,23), przerywające tok instruktażu[21], lub na formułę wprowadzającą – *Jahwe przemawiał (דבר) do… mówiąc (לאמר)…*– która stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech tego dzieła[22]. Hartley zwraca uwagę na strukturę formuły wprowadzającej, która składa się z dwu elementów: słowa narratora oraz słowa Boga, wyrażające *kto i do kogo* ma mówić[23]. W całym tekście znajduje się 36 takich formuł (4 x 9 [3 x 3]), występujących w różnych wariantach, co do adresata–postaci, do której Bóg mówi i do adresata mowy Boga[24].

---

[20] *For a reader to attend to these elements of literary art is not merely exercise of 'appreciation' but a discipline of understanding*. R. Alter, *Introduction to the Old Testament*, w: *The Literary Guide to the Bible*, R. Alter, F. Kermode, (red.), Cambridge Massachusetts 1987, s. 11-35.

[21] Douglas – konstruując analogię pomiędzy tekstem Księgi Kapłańskiej a sanktuarium – uznała te dwie narracje za *kurtyny*, rozdzielające trzy strefy w sanktuarium (dziedziniec, przedsionek i miejsce najświętsze).

[22] C.J. Labuschagne, *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to Its Literary Structure*. „Vetus Testamentum" 32 (1982), s. 268-96. Ten podział stosuje Tronina (NKB).

[23] *[…] formulation of an introductory formula plus a commission-to-speak formula*; J. E. Hartley, xxxii.

[24] 9 razy brzmi: *Jahwe przemawiał (דבר) do Mojżesza mówiąc (אמר)…*; ponadto, z rozwinięciem, wskazującym na adresata przesłania: 14 razy *[…] Mów do Izraela* (w wariantach: צוה, דבר, אמר); 4 razy *[…] Przemawiaj do Aarona i jego synów* (w wariantach: צוה, דבר); 2 razy *[…] Przemawiaj do Aarona*; 1 raz *[…] Przemawiaj do kapłanów synów Aarona*; 1 raz *[…] Przemawiaj (דבר) do Aarona i jego synów i do wszystkich synów Izraela*. Ponadto pojawiają się formuły, w których Bóg

PODZIAŁ TEKSTU I JEGO UZASADNIENIE

Podejmując refleksję nad formą Księgi Kapłańskiej próbuję wydobyć kształt ukazanej tam religijności. Ponieważ wyodrębnienie jednostek jest tym elementem, który we wszystkich interpretacjach ma podstawowe znaczenie, proponuję własny podział tekstu. Zaproponowane przez innych egzegetów podziały ukazują, że niektóre jednostki są bardzo łatwe do wyróżnienia (np. 1-7 czy 1-16) i stąd stosowane są przez wszystkich. Inne natomiast, szczególnie ostatnie rozdziały, sprawiają wiele trudności[25]. W niniejszym artykule proponuję jeszcze inny, nowy, podział tekstu.

Biorąc pod uwagę motywy formalne oraz treściowe, dzielę tekst na trzy części, a każdą z nich na dalsze trzy, które nazywam segmentami. Wprowadzam jednak bardzo nietypowy układ jednostek, gdyż łączę fragmenty poza kolejnością w tekście – dwa pierwsze segmenty obejmują kolejne rozdziały (według podziału Langtona), trzeci segment to rozdział z zakończenia Księgi.

Podział wygląda następująco:

Część pierwsza: rozdziały 1-7 + 8-10 + 24
Część druga: rozdziały 11-15 + 16 + 25-26
Część trzecia: rozdziały 17-22 + 23 + 27

Jako podstawę takiego podziału wybrałam następujące kryteria: 1* miejsca i postacie, do których odnoszą się przepisy; 2* temat przepisów; 3* formuły wprowadzające; 4* styl.

Rozbicie ostatnich czterech rozdziałów i dołączenie ich do jednostek utworzonych z kolejno następujących po sobie, wynika z dwu przyczyn. Pierwsza z nich to propozycja rozwiązania trudności, jakie te rozdziały sprawiają w każdej próbie odczytania większych jednostek egzegetycznych – rozdziały 24-27 nie stanowią zwartego materiału i zwykle kwalifikuje się je jako *miscellanea*. Faktycznie, rozdziały te nie dają się połączyć w jeden zwarty blok tematyczny, jednakże bliższa analiza według zaproponowanych wyżej kryteriów pokazuje, że

---

zwraca się nie tylko do Mojżesza – 1 raz brzmi *Jahwe przemawiał (דבר) do Aarona…*; a 4-krotnie Bóg zwraca się do Mojżesza i Aarona: 3 razy bez szczególnego adresata i 1 raz z poleceniem: *[…] Przemawiajcie do Izraela*.

[25] Najlepiej chyba rozwiązuje je Tronina, który dzieli Księgę na siedem części: 1-7 (1-5+6-7) + 8-10 + 11-15 + 16-17 + 18-20 + 21-22 + 23-27 (23-26+27); NKB, 36. Tą drogą uzyskuje chiastyczną strukturę całości, z motywem *krwi przebłagania* jako centralnym oraz wydobywa symbolikę liczbową – liczba 7 jest charakterystyczna dla tekstów rytualnych BH (szerzej: M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London 2002 {oryg. 1923}, 114-116; T. Stanek, *Liczby jako aspekt języka religijnego. Przykłady retoryki Tory*, „Filozofia Religii" t. 4, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 103-117). Budując część pierwszą jako dwuczłonową, uzasadnia takąż konstrukcję części ostatniej.

swoją treścią wyraźnie dopowiadają poprzednie[26]. Dodatkowo takie połączenie sprawia, że dopełniają one symbolicznego znaczenia części poprzednich.

Pozostała część artykułu ma stałą strukturę. W każdej z omawianych części analizuję kolejne segmenty pod kątem poruszanego w każdym z nich zagadnienia, przy czym omawianie segmentu trzeciego rozpoczynam od uzasadnienia dołączenia jednego z końcowych rozdziałów. W résumé dotyczącym każdej części ukazuję, jaki aspekt religijności akcentuje, a w podsumowaniu wskazuję na rodzaj religijności proponowany przez Księgą Kapłańską, odczytaną jako narracja symboliczna.

CZĘŚĆ PIERWSZA, Kpł 1-7 + 8-10 + 24

Pierwszy segment (Kpł 1-7) to instrukcja dotycząca składania ofiar[27]. Wymieniono 5 rodzajów ofiar, stanowiących nie tylko podstawę systemu kultowego[28], ale także obrazujących fundamentalne akty odniesienia człowieka do Boga – uwielbienie i postawę adoracji (עלה i מנחה), pragnienie zadośćuczynienia za grzechy względem Boga i ludzi (אשם i חטאת) oraz pragnienie komunii z Bogiem (שלמים)[29]. Pierwsze trzy, obrazujące uwielbienie i komunię (עלה, מנחה, שלמים), zostały przedstawione jako ofiary dobrowolne, których przedmiot uzależniono od zamożności ofiarnika, a instrukcje są adresowane do Izraelitów. Dwie ostatnie ofiary (אשם i חטאת), wiążące się z zadośćuczynieniem, zostały omówione bardzo szczegółowo, a instrukcja uwzględnia 4 stopnie w hierarchii wspólnoty (kapłan, cała wspólnota, ktoś ze starszyzny, ktoś z pospolitego ludu). Formuły wprowadzające dzielą ten segment na 9 (nierównych co do długości) jednostek. Adresa-

---

[26] Zasadność takiego potraktowania tekstu wynika z zupełnie odmiennej struktury literackiej, w porównaniu do literatury zachodniej. W nowszych badaniach często dochodzi do głosu świadomość, że opowieści biblijnych nie można czytać wyłącznie linearnie, a należy uwzględnić wątki występujące symultanicznie. W przypadku Księgi Kapłańskiej pisze o tym także Milgrom, objaśniając, dlaczego instrukcje dotyczące zasad składania ofiar poprzedzają konsekrację kapłanów. Dz. cyt., s. 552.

[27] Języki starożytne nie znały abstrakcyjnego terminu *ofiara*, a tworzyły jedynie terminy na określenie konkretnych aktów. Najbardziej ogólne terminy to: זבח – ofiara codzienna ze zwierząt w świątyniach i kultach domowych, której mięso było dzielone pomiędzy bóstwo i ofiarnika (por. 1Sm 1) oraz קרבן, oznacza dar, przedmiot przeznaczony dla bóstwa. Bogactwo terminologii wprowadził w swoim tłumaczeniu Izaak Cylkow: עולה całopalenie; אשה ofiara ogniowa; חטאת ofiara zagrzeszna; קרבן מנחה ofiara śniedna; מנחת בכרים ofiara pierwocin; זבח שלמים ofiara opłatna; אשם ofiara pokutna; אזכרה znak przypomnienia; זבח תודה ofiara dziękczynna; זבח תודת שלמה ofiara dziękczynno-opłatna; עלה מלואים ofiara wyświęcenia; תנופה przedstawienie; תרומה podniesienie (wszystkie terminy pochodzą z tłumaczenia Księgi Kapłańskiej).

[28] Są to ofiary: całopalna, pokarmowa, pojednania, przebłagania i zadośćuczynienia; ze zwierząt i zbóż.

[29] Bardzo dobrze opisuje to Marx, s. 109-111.

tem pierwszych dwu i ostatnich dwu przykazań jest *cały Izrael*[30], w samym centrum natomiast znajduje się – adresowana do Aarona i jego synów – instrukcja dotycząca ofiary całopalnej (תורת העלה). Miejscem, do którego odnoszą się instrukcje, jest dziedziniec świątyni, a zawarte tam przepisy dotyczą zasad składania ofiar oraz zachowania kapłanów i ofiarników.

Drugi segment (Kpł 8-10) dzieli się na dwie jednostki, 8,1-10,7 oraz 10,8-20. Pierwsza z nich opisuje szczegółowo: czynności, jakie wykonał Mojżesz podczas konsekracji Aarona (8,1-36), pierwszą ofiarę Aarona (חטא i עלה) i związaną z tym teofanię (9,1-24) oraz śmierć Nadawa i Awihu wskutek nieprawidłowości w ofierze kadzielnej (10,1-7). Druga jednostka (10,8-20) – instrukcja, która dotyczy ściśle kapłanów – rozpoczyna się formułą: *Jahwe przemawiał (דבר) do Aarona mówiąc (אמר)*, i stanowi jedyny w całej Księdze przypadek, że Bóg zwraca się do Aarona z pominięciem Mojżesza. Jej treścią jest zakaz picia wina w sanktuarium oraz instrukcje dotyczące obowiązków kapłanów – pouczania Izraela i spożywania prebend z ofiar – a zakończona jest krótką narracją 10,16-20. Akcja umiejscowiona została na dziedzińcu i w przedsionku sanktuarium, a jej podmiotami są wyłącznie kapłani.

Trzeci segment tej części to rozdział 24, który podejmuje dwa, pozornie nie związane ze sobą motywy: instrukcje dotyczące świecznika i chlebów pokładnych (w. 1-12) oraz instrukcje dotyczące bluźnierstwa przeciwko Bogu i najcięższych krzywd przeciwko człowiekowi (w. 13-23)[31]. Propozycja dołączenia rozdziału 24 do części pierwszej wynika z faktu, że treść tego rozdziału dopełnia doświadczenia opisane w poprzednich segmentach. Instrukcje Kpł 1-7 dotyczyły tego, co dzieje się na dziedzińcu świątyni, Kpł 8-10 tego, co dzieje się na dziedzińcu, ze wzmiankami o wnętrzu sanktuarium, natomiast rytuały Kpł 24 dotyczą sanktuarium: 1* w sensie dosłownym, przedsionka sanktuarium – świecznik i chleby odnoszą się do codziennego rytuału tam celebrowanego[32]; 2* w sensie metaforycznym, *świętego świętych* – bluźnierstwo przeciwko Bogu oraz morderstwo i trwałe okaleczenia człowieka dotyczą rzeczy najświętszych (Stwórcy i Jego przedstawiciela na ziemi). Część ta kończy się obrazem ukamienowania bluźniercy.

---

[30] Milgrom akcentuje, że w religii Izraela prawo rytualne powinno być znane całej wspólnocie, a nie tylko kapłanom, jednocześnie to właśnie kapłan, a nie kto inny jest odpowiedzialny za pouczanie *całego ludu* co do zasad postępowania.

[31] Milgrom, dz. cyt., s. 2128-2133 pokazuje, jak instrukcja 24,1-12 została związana z *lex tallionis* 24,13-23 poprzez zastosowanie struktury retorycznej.

[32] Kpł 10,1-7 mówi o ofierze kadzidła, a Kpł 24,1-12 o świeczniku i chlebach pokładnych – wszystkie trzy stanowią całość rytuału celebrowanego codziennie przez kapłanów w przedsionku sanktuarium.

Podsumowanie części pierwszej

Część pierwsza (1-7 + 8-10 + 24) wychodzi od rytuału ofiarnego, którego celebracja jest związana ze świątynią, w centrum stawia konsekrację kapłanów, a kończy rytuałem zadośćuczynienia za grzechy, dotyczącym wspólnoty. Tak utworzona jednostka podejmuje temat relacji do Boga w perspektywie grzechów i zadośćuczynienia. Segment pierwszy to instrukcje dotyczące zasad składania ofiar. Treść dotyka zatem sedna relacji Boga i ludzi, tak jak była ona rozumiana wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, a wymienione ofiary stanowią fundament tej relacji. Segment drugi, opisujący konsekrację kapłanów (inwestytury tych, którzy mają strzec prawidłowości rytuałów), podejmuje na dwa sposoby problem grzechu – nienazwaną (a więc ukrytą przed ludźmi) winę Nadawa i Awihu oraz spożywanie przez Aarona porcji *ofiary pokutnej* (חטא), wiążącej się z nierozpoznanymi i nienazwanymi grzechami *całego Izraela*. Segment trzeci dopełnia tego tematu zasadami dotyczącymi postępowania wobec grzechów jawnych, popełnionych wobec Boga i ludzi.

Treścią rozdziałów 1-7 jest system ofiar, w którym centralne miejsce zajmują ofiary wyrażające potrzebę zadośćuczynienia za czyny przeciwko Bogu (חטאת i אשם), natomiast treścią rozdziału 24 są instrukcje dotyczące zadośćuczynienia za najcięższe przewiny przeciwko człowiekowi. W centrum zaś znajduje się opis inwestytury najwyższego kapłana i ustanowienie go odpowiedzialnym za rytuał i za pouczanie Izraela. Dwie narracje dotyczą grzechu, którego konsekwencją jest śmierć – w pierwszym przypadku wina jest nierozpoznana przez ludzi, toteż egzekutorem jest Bóg (10,1-2); w drugim to ludzie są świadkami przestępstwa, toteż egzekutorem jest cała społeczność (24,23). Narracja położona centralnie dotyczy spożywania przez kapłanów *ofiary zagrzesznej* (חטא) całej wspólnoty, stanowiącej oczyszczanie wspólnoty i sanktuarium, aby ich ustrzec od śmierci.

CZĘŚĆ DRUGA, Kpł 11-15 + 16 + 25-26

Pierwszy segment (Kpł 11-15) podaje zasady czystości rytualnej dotyczące całej wspólnoty, a tym samym wprowadza przepisy odnoszące się do sfery życia społecznego. Rozdział 11 dotyczy zasad rozróżniania pomiędzy zwierzętami czystymi i nieczystymi oraz zabijania zwierząt na ofiary i na pokarm. W rozdziałach 12-15 motyw *rozdzielania pomiędzy czystym i nieczystym* kontynuowany jest wyłącznie w odniesieniu do dwu kwestii związanych z ludzkim ciałem – płodności i trądu – jako czytelnymi symbolami życia i śmierci[33]. Ujmuje

[33] Rozdziały 12-15 cechuje budowa chiastyczna, gdzie motyw sfery płciowej pojawia się w kwestii oczyszczenia położnic (Kpł 12) oraz normalnych i nienormalnych wydzielin organów płciowych (Kpł 15), natomiast motyw trądu znalazł się w trzech środkowych jednostkach (Kpł 13; 14,1-32; 14,33-53). W takim układzie rozdział 11 stanowi rodzaj wprowadzenia, ukazującego tę

on zatem symbolicznie całokształt życia ludzkiego, w tym co odnosi się do podstaw egzystencji (pożywienie), i w tym co odnosi się do granic egzystencji (życie i śmierć). Wymienione w tej jednostce ofiary *całopalenie* (עלה) i *powszednia* (זבח), w kategoriach antropologicznych wyrażają poczucie zależności od bóstwa i potrzebę komunii, natomiast tematyka eksponująca pokarm i sferę płciową akcentuje potrzeby egzystencjalne człowieka. Segment ten składa się z 6 jednostek – w dwu Jahwe mówi wyłącznie do Mojżesza (2, 4), a w czterech zwraca się równocześnie do Mojżesza i do Aarona (formuły: 1, 3, 5, 6)[34]. Trzy z pośród formuł wprowadzających (1, 2, 6) są adresowane do *całego Izraela*.

Drugi segment (Kpł 16), to pouczenia dotyczące zasad rytualnego *oczyszczania* (כפר) zarówno kapłana jak też całej wspólnoty Izraela, ponawiane każdego roku. Rozpoczyna się słowami: *Jahwe przemawiał (דבר) do Mojżesza po śmierci dwu synów Aarona ... Powiedział (אמר) Jahwe do Mojżesza: przemawiaj (דבר) do Aarona...* Nietypowa jest długość tej formuły, która nie tylko dokładnie opisuje okoliczności, w których Bóg mówi, ale także dwukrotnie wymienia imię Mojżesza jako pośrednika[35]. Treścią mowy jest instrukcja dotycząca postępowania arcykapłana, gdy – jeden raz w roku – będzie wchodził do miejsca najświętszego w sanktuarium. Miejscem celebracji omówionego tutaj rytuału jest zarówno cała przestrzeń sanktuarium (dziedziniec, przedsionek i *święte świętych*), jak też teren poza sanktuarium, na który wchodzi człowiek wyganiający kozła, a nawet pustynie, dokąd kozioł poniesie grzechy Izraela[36].

Segment trzeci (Kpł 25-26)[37] ma także nietypową formułę wprowadzającą: *Jahwe przemawiał (דבר) do Mojżesza na górze Synaj mówiąc (אמר)*. Rozdział 25, omawiający szeroko niektóre zasady darowania długów, podejmuje

---

samą opozycję *życie-śmierć*, w innym jeszcze świetle, posługując się motywami: 1* rozdzielanie zwierząt na czyste i nieczyste, 2* rozdzielanie mięsa jako pochodzącego z rytualnego uboju i spoza niego, 3* rozdzielanie pomiędzy mięsem a krwią.

[34] Oprócz 10,8 są to jedyne w Księdze Kapłańskiej pouczenia, w których Aaron występuje jako bezpośredni adresat mowy Boga.

[35] Użycie takiej formuły oraz wyeksponowanie tematu *oczyszczania sanktuarium* (ten motyw pojawi się jeszcze raz w Kpł 23, gdzie wymieniono święta celebrowane w cyklu rocznym), sprawia, że rozdział ten ma szczególne znaczenie. Rendtorff w jednym z wcześniejszych artykułów uznaje go za centrum Tory: R. Rendtorff, *Leviticus 16 als Mitte der Tora*. „Biblical Interpretation", 11, 3/4, Leiden 2003, s. 252-258. Termin כפר użyto w tym tekście w formie czasowników; rzeczownik יום הכפרים (*Dzień Pojednania*) pojawi się dopiero w Kpł 23,23-32.

[36] Istnieje wiele niejasności dotyczących tego rytuału. Wpływowa interpretacja Rene Girarda, *Kozioł ofiarny* dodatkowo zafałszowała rozumienie biblijnego opisu. Girard odczytuje sens w świetle rytuałów greckich, przez co nie tylko wypacza sens rytuału biblijnego, ale także zniekształca jego opis. Szerzej: M. Douglas, *The Go-Away Goat*, w: *The Book of Leviticus. Composition and reception*, red. R. Rendtorff, R.A. Kugler, ("Vetus Testamentum Supplements XCIII"), Leiden 2004, s. 121-141.

[37] Przez Langtona podzielony na dwa rozdziały, prawdopodobnie ze względu na tematykę. Oryginalny układ tekstu zachęca jednak, aby poszukać znaczenia całości.

tematykę *życia* – motyw wiodący segmentu pierwszego – ale na poziomie całej społeczności; wśród ludu Jahwe nie mogą ginąć słabsi. W instrukcjach tego rozdziału przekroczona została bariera indywidualnej *doskonałości* na rzecz troski o *doskonałość całego Izraela*, a podane w segmencie pierwszym zasady życia społecznego w tym segmencie zostały poszerzone o kwestie życia gospodarczego. Zdanie kończące rozdział 25 wprowadza płynnie do rozdziału 26, którego treścią są *błogosławieństwa i przekleństwa*. Rozdział 25 ma charakter instrukcji, natomiast 26 ostrzeżenia, jednoznacznie traktującego o warunkach *życia i śmierci* na płaszczyźnie wspólnotowej. Obydwa rozdziały silnie eksponują zachowanie przykazań jako warunku życia w swojej *ziemi* – a są nimi: zachowanie czystości rytualnej, szabatów i fundamentalnej sprawiedliwości społecznej. Ostatnie zdanie tego segmentu przypomina o pobycie na Synaju i zawartym tam przymierzu.

Podsumowanie części drugiej

Część druga przenosi *miejsce akcji* ze świątyni do wspólnoty – przykazania i pouczenia (תורות) wciąż dotyczą relacji Izraela do Boga (osób i wspólnoty), ale jej przedmiotem nie są tylko ofiary, ale nade wszystko zasady życia społecznego i gospodarczego. Segment pierwszy szeroko traktuje o warunkach rozpoznawania tego co *czyste* i *nieczyste* w kwestiach dotyczących: pokarmów, sfery płciowej i trądu (osoby, domu i naczyń), dotyka więc przestrzeni egzystencji w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym. Segment drugi podaje instrukcje dotyczące oczyszczania sanktuarium, gdyż jego nieskazitelność jest warunkiem zamieszkiwania bóstwa, a tym samym warunkuje życie ludzi (osób i społeczności). Segment trzeci – do wymienionych wyżej zasad dzielenia przestrzeni na czystą i nieczystą – dodaje czas, który domaga się szczególnego uświęcenia, oraz wskazuje na konsekwencje niewłaściwego postępowania. W zakończeniu (trzeci segment) wyakcentowano, że wszystkie przykazania są związane z przymierzem zawartym z Izraelem na Synaju, a ich zachowanie jest warunkiem życia we własnym kraju.

CZĘŚĆ TRZECIA, Kpł 17-22 + 23 + 27

Segment pierwszy (Kpł 17-22) podejmuje motywy znane z poprzednich regulacji – zabijanie zwierząt na pokarm i ofiary, relacje płciowe, odniesienia do kultu i świątyni, a także do rodziców i społeczności (17-20) oraz przepisy dotyczące kwalifikacji rytualnej kapłanów i zwierząt ofiarnych (21-22). Wszystkie te kwestie wyrażone zostały w charakterystycznym, parenetycznym stylu, a ich przestrzeganie warunkuje *świętość* Izraela. Przykazania wyrażone w tym segmencie – jakkolwiek są podobne w tematyce do przykazań danych wcześniej – ogarniają o wiele szerszy wymiar życia osobowego i społecznego, prowadząc

do rozróżniania pomiędzy *dobrym a złym*, a nie jedynie pomiędzy *czystym a nieczystym*. Zasadą przewodnią tych regulacji jest *oddzielenie* Izraela od innych ludów (por. w. 20,26) uzasadnione ścisłą przynależnością Izraela do Jahwe. Część ta dzieli się na 9 jednostek. Adresatami czterech spośród mów Boga są tylko kapłani (1, 5, 6, 7), trzech *cały* Izrael (2, 3, 4), a jednej kapłani i Izrael (8). Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a Izraelem w tym segmencie jest wyłącznie Mojżesz.

Segment drugi (Kpł 23), stanowi wykaz i opis celebrowania *dni świętych*. Podzielony na 5 jednostek – cztery rozpoczyna formuła: *Jahwe przemawiał (דבר) do Mojżesza mówiąc (אמר): Mów (אמר) do Izraelitów* (1, 2, 3, 5), a jedna bez adresata (4). Rozdział ten podejmuje także motyw *rozdzielania*, ale z innej perspektywy – po ustaleniu w segmencie pierwszym zasad *rozdzielania* w obrębie przestrzeni (ziemia, zwierzęta, ludzie) – Izrael został wezwany do *podzielenia* czasu na *święty* oraz *nieświęty*. Autor wprowadza zatem nowy motyw – czas święty to nie jest jakiś obiektywnie wyodrębniony walor kosmosu (tak jak można obiektywnie wyodrębnić przestrzeń), ale jest to aspekt kosmicznego ładu, stanowiący integralną część ludzkiego bytowania.

Segment trzeci (Kpł 27) dotyczy zasad spełnienia ślubów i obietnic (נדר), poczynionych wobec Boga. Dobra, które mogą być ofiarowane Bogu obejmują: osoby, zwierzęta, dom i pole, a więc ogarniają całą przestrzeń egzystencjalną: rodzinę, potomstwo i źródło utrzymania. Przykazania odnoszą się w całości sfery życia osobowego i wspólnotowego, które jednak pozostaje w realnym związku ze świątynią – poczynione przez osobę śluby mają swoje konsekwencje w życiu wspólnoty, a ich wypełnienie dokonuje się w świątyni. Śluby dotyczą bytów przestrzeni, ale ich realizacja odnosi się do czasu, a zatem zakończenie ukazuje jedność tych dwu sfer w życiu człowieka. Ostatni segment tego dzieła rozpoczyna się formułą: *Jahwe przemawiał (דבר) do Mojżesza mówiąc (אמר): Mów (אמר) do Izraelitów*, co można odczytać jako – właściwe przesłaniu Tory – podkreślenie, że Bóg mówi do *całego Izraela*, przez pośrednictwo Mojżesza. Całość kończy zdanie: *Oto przykazania (המצות), które poruczył Wiekuisty Mojżeszowi dla Izraelitów, u góry Synaj* (tłum. Cylkow).

Podsumowanie części trzeciej

Przykazania części trzeciej wiążą się z życiem osoby i społeczności nie tylko w aspekcie religijnym, ale także w aspekcie gospodarczym i rodzinnym, a jej treść jest jednym wielkim wezwaniem do świętości. Realizowanie *świętości* – ukazane jako *oddzielanie* – obejmuje przestrzeń i czas. Tą drogą autor wskazuje na całokształt ludzkiej egzystencji jako miejsce realizowania świętości, ale także odwołuje się do opisu stworzenia Rdz 1,1-2,4. Styl tej części ma wyjątkowo podniosły charakter dzięki licznym napomnieniom oraz poprzez silne wyakcentowanie związku tych przykazań z pobytem na Synaju.

W porównaniu do części drugiej, również traktującej o zasadach *oddzielania*, nastąpiło przesunięcie akcentów w dwu aspektach. Po pierwsze, akcent pada na dążenie i zachowanie *świętości*, a nie tylko *czystości*; akcentuje więc wymiar pozytywny, domagający się osobowego zaangażowania. Po drugie, dzieląc rok poprzez rytm świąt i szabatów obejmuje czas w jednostkach bliskich życia codziennego, a więc także osobowego, podczas gdy rytm jubileuszy (Kpł 25) ujmował czas mierzony miarą życia wspólnotowego. Segmenty pierwszy i drugi dotyczyły życia wspólnotowego, segment trzeci zaś akcentuje wymiar indywidualny i osobowy.

Analiza Księgi Kapłańskiej według zaproponowanego podziału ukazała, że jej treść ujmuje symbolicznie całokształt ludzkiej egzystencji. Opisane w części pierwszej instytucje kultowe – świątynia, ołtarz, kapłaństwo – stanowią punkt wyjścia do sakralizacji życia. Części następne ukazują, że całokształt egzystencji ludu Bożego ma aspekt kultu. Instytucjonalizacja życia Izraela obejmuje zarówno przestrzeń jak i czas. *Uświęcenie* jest rzeczywistością dynamiczną, zależną od każdego człowieka, i dokonuje się nie tylko w miejscu wydzielonym (świątynia), ale także w całej przestrzeni życiowej (rodzina i wspólnota, relacje osobowe i gospodarcze).

Księga Kapłańska niesie zatem przesłanie o nierozerwalności instytucji i wspólnoty. Instytucja jest *sine qua non* warunkiem relacji do Boga, nie tylko w wymiarze wspólnotowym, ale także w indywidualnym – każdy człowiek, chcący urzeczywistnić łączące go z Bogiem relacje dokonuje tego poprzez rytuał, czyli służącą temu celowi instytucję. Instytucja sama z siebie nie ma jednak wystarczającej wartości, ale konieczne jest także zaangażowanie osobowe. Wyraża się ono w przestrzeganiu *przykazań i pouczeń* (מצות, תורות) otrzymanych od Boga, dotyczących dwu aspektów – postawy wobec rytuałów i postawy wobec innych członków wspólnoty. Te dwa aspekty relacji do Boga zostały ukazane jako nierozerwalne, i wzajemnie się warunkujące – doświadczenie rytualne stanowi integralną część doświadczenia religijnego, jakkolwiek, to pierwsze nie wyczerpuje tego drugiego. Doświadczenie religijne – opierając się na aktach rytualnych – dąży do objęcia całokształtu ludzkiej egzystencji.

Akcja Księgi Kapłańskiej została umieszczona w czasie pomiędzy zakończeniem prac przy budowie przybytku a wyruszeniem w drogę. Ze względu jednak na treść, która prezentuje ją jako rodzaj instruktażu, Księga wydaje się mieć charakter wybitnie statyczny. Jest to jednak wrażenie pozorne. Dzieło rozpoczyna się instrukcją dotyczącą składania ofiar, ale już preskryptywny charakter podanych tam przepisów wskazuje na odniesienie do przyszłości. Zakończenie Księgi – instrukcja dotycząca wypełnienia ślubów złożonych Bogu – w całej pełni ujawnia ten jej aspekt. Należy także zauważyć, że natura wymienionych tam zasad życia odnosi się do sytuacji zdecydowanie innej aniżeli środowisko, w któ-

rym daje się te pouczenia, a ich treść jednoznacznie mówi o przyszłości. A zatem w tej, szczególnie ważnej dla religijności Izraela Księdze, ujawnia się podstawowy aspekt religii Izraela – wychylenie ku przyszłości[38].

ABSTRACT

The Book of Leviticus appears as a compilation of fragmentary cultic and ethical prescriptions, coming from different periods of religious history of Israel. The synchronic analysis, started by Mary Douglas, proved that the editor of final version of Leviticus was a great artist, with a religious goal. Leviticus is a book that presents multiple layers of meaning. In this article the Book of Leviticus was considered from the *Religionswissenschaft* point of view. The text was divided on a major blocks according to its theme, and then asked what message was delivered through each one of them; and subsequently, what was message of the whole Book. Careful analysis of vocabulary, as well as the time and place of action, allow to suggest a new structure – the four final chapters might serve as the endings for three blocks of text. The theme leads the reader from the temple to the community; from the present to the future.

Key words

Leviticus – religion of Israel – symbolism – synchronic analysis

---

[38] Ten aspekt religii Izraela analizowałam w pracy: *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, szczególnie: s. 119-133; 149-156; 161-163; 167-169.

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 23, 2009

ADAM DROZDEK
Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania

Job 42:6 and Telling the Truth

Job 42:6 and Telling the Truth

In the last chapter of the Book of Job, after all the speeches had been made by Job and his three friends – Eliphaz, Bildad, and Zophar – by enigmatic Elihu and finally by God Himself, God said to the oldest of the three friends, Eliphaz: „You did not speak truth like Job" and thus commanding that the three friends make an expiatory burnt offering and also ask Job to intercede for them to appease God's wrath – which they did and Job prayed for them and so they did and were forgiven (Job 42:7-9). God's statement is frequently interpreted as calling into doubt the veracity of the pronouncements of the three friends, and seeing the ten speeches of Job as enunciations of truths. For example, it is stated that the three friends „had condemned Job against their better knowledge and conscience, and therefore abandoned truth in favor of the justice of God, a line of defence abhorrent to Him" by regarding Job „as a deep-dyed sinner, and hypocrite"[1].

It is quite clear that such an opinion is hardly defensible. The pronouncements of the three friends were full of true statements to the extent that some of them are even quoted in the New Testament: for instance, 5:13 in 1 Cor. 3.19, or a near-quotation of 5:9 in Rom. 11:33. Also, according to *The Companion Bible*, Appendix 61, there are in total 65 passages in Job referred to, if not exactly quoted, or referring to other books of the Bible: 37 in the Psalms; 18 in Proverbs; 9 in the Prophets; and 1 in the New Testament[2]. No doubt about veracity should be cast at least on these passages. On the other hand, Job's speeches include statements whose truthfulness may not be not quite acceptable or which are at least

[1] Robert F. Hutchinson, *Thoughts on the Book of Job*, London: Samuel Bagster 1875, 272.
[2] 17 of these passages come from the speeches of the three friends.

theologically precarious. Job stated that God acted unjustly, at least, against him (19:6) and considered him His enemy (13:24, 19:11, countered by Elihu in 33:10); God holds him as a prisoner by keeping his feet in the stocks (13:27, cf. Elihu in 33:11) and multiplies his wounds for no reason (9:17); God destroys both the innocent and the guilty (9:22) and mocks at the despair of the innocent (9:23); God destroys the hope of man (14:19). This shows that God's „condemnation of the friends and the approval of Job does not mean that everything they said was wrong, and everything said by Job was right"[3].

In what respect was Job right? Many answers have been proposed; for example, Job was right in his appeal to the divine justice (Eduard König); in attacking his friends thesis (P. Haghebaert); in his act of humility (Charles E.B. Cranfield); in his faith expressed in his statements (William Kelly); in his apology (L.W. Batten); in his innocence, in the fact that he „saw his fate as an incomprehensible mystery," in his mistrust of the accepted arguments (Helmut Lamparter)[4]. As it also has been stated, the approval of Job „must be understood in relation to the main theme of the discussion"; on the other hand, the condemnation of Job's friends should be understood as pointing to the three friends' errors „on the vital issues"[5]. Yet the questioning of God's justice by Job seems to be very much one of the main themes. An argument can be made that Job himself pointed to the fact that his words should be taken with a grain of salt, although he was not quite specific about which words he meant. He said that because of the unbearable suffering, his words were rash and babbling (6:3), at least at times; because of his despair, his words are lost in the wind (6:26), easily carried by the wind, futile. Job effectively admitted that not all his words had been saturated with veracity when recanting what he has spoken (42:6). On the other hand, he exclaimed at one point that if his friends ha been in his place and he were attempting to counsel them, he would have used the same advices they did when trying to find an explanation of his predicaments; he also would console them with his mouth (16:4-5). This can be taken to mean that if it were not for the suffering that befell him, he would have expressed the same views as his three friends; i.e., their views and his own were very much the same before the disasters struck. Sharing the same views very likely was one reason why they were his friends. Therefore, the statement that the three friends „did not speak truth like Job" should not be understood as a reference to all that Job has ever spoken – since,

---

[3] Edward J. Kissane, *The book of Job*, Dublin: Browne and Nolan 1939, 297. Somewhat more cautiously: the author of the Book of Job „may put into the mouth of Eliphaz and the two others some very true ideas, just as he may make Job express some very exaggerated or debatable ideas," Edouard Dhorme, *A commentary of the Book of Job*, Nashville: Thomas Nelson 1984 [1926], lxxxii.

[4] References are given in Jean Lévêque, *Job et son dieu*, Paris: Librarie Lecoffre 1970, 125.

[5] Kissane, *op. cit.*, 297. A supposition is made that the friends, like his wife in 2:9, encouraged him to blaspheme, p. xxxv, also accepted by Lévêque, *op. cit.*, 125-126.

by implication, this would also include the speeches of the three friends as expressing the views Job shared before their arrival – but what Job had spoken after his friends arrived.

The way God's chastisement should be understood is indicated by Job's desire that his friends should keep silence, thereby proving their wisdom (13:5)[6]. The emphasis in an interpretation of „you did not speak truth like Job" should not be placed as much on „truth" as on „speak" (along with „like"). The verse does not have to mean that the three friends did not speak any truth at all, but that they did speak truth, although not like Job. It is not primarily a matter of the way truth was pronounced but the situation in which it was pronounced. They spoke truth, but it would be much better if they did not, not now, not in the front of suffering Job. They should have commiserated with him in silence the way they did for the first seven days (2:13). This is when they truly pitied and consoled him, as was their original intention (2:11). The dialogue, or rather a series of monologues, took place on the eighth day for a couple of hours or so, for considerably shorter amount of time than the time spent in silence. And yet, they were not rebuked by God for this silence, but only for the words spoken during a rather short amount of time spent in the company of Job. The rebuke seems to mean that there should simply be a proper time and place, even for speaking the truth. Already Qoheleth had admonished his readers that there is a proper time for silence and a proper time for speaking (3:7), and according to Sirach, one should not show off his wisdom in an inopportune time (32:4). This is what the words of the three friends amounted to, to showing off their knowledge. However, the same words and the same thoughts in the mouth of Job have a different weight than they do when spoken by the three friends. They spoke from the sidelines about suffering and the reason for it, they analyzed it as observers. After they sat for seven days in silence overwhelmed by Job's suffering, they became uncompassionate theoreticians pontificating about what Job could have done in his life to have deserved it. Job's „cries of pain are met with the cold consolation of the friends who are content to comfort the righteous man in his agony with the theory of misfortunes of the wicked and the happiness of the innocent"[7]. In this, even if they were right, even if Job did what they claimed he did, this truth could do little to counter his suffering or to improve Job's situation; this truth could bring no relief but could only exacerbate the already insufferable misery of Job. „What Job needed from his friends … was not theology, but sympathy"[8]. He needed silent empathy, he needed his friends to at least try to feel his pain. In-

[6] In which way, it can be added, „even a fool who keep silent is considered wise," Prov. 17:28.

[7] Dhorme, *op. cit.*, lxxx.

[8] Harold S. Kushner, *When bad things happen to good people*, New York: Avon Books 1983, 88, and thus „their silent presence must have been a lot more helpful to their friend than their lengthy theological explanations were," p. 91.

stead, he received lectures, filled with true observations and analyses, but more harmful than helpful, more exacerbating his suffering rather than alleviating his pain. In this situation, „prayer without words"[9] would be more valuable.

It is another matter when Job speaks. His words flow from the depth of his despair and thereby have an altogether different coloring than the same words spoken by a detached analyst. Job speaks, not to stir theoretical discussion of difficult theological issues, but to express his pain. The emotive side of his pronouncements is more important than the conceptual content. If his friends cannot help him, he wants their empathy, not their theorizing.

However, there is at least one positive result of the three friends lectures – the Book of Job. It can be stated that the three friends' pain is our gain: had it not been for their speeches, there would have been no Job's responses and then no Elihu's responses to their speeches and no Job's responses and finally, there would not have been the two speeches of God. The Book of Job would be reduced to the introduction with theologically curious if not troubling bargaining of Satan with God, and the closing where Job's patience is rewarded. The loss would be incalculable, if only from the literary point of view[10].

SUMMARY

The interesting problem of the Book of Job is the „sin" of Job's friends. What wrong did they say that Job was to pray that God would forgive them? Why their sober words were considered by God as sinful while Job's speeches, full of anger, were judged as proper? The answer lies in the context – not in the text only.

Key words

Job – communication – suffering – truth – belief

---

[9] „Prayer without words – that mute wrestling agony of the soul which God will understand and not pass by with neglect," as stated by Joseph Parker, *The book of Job*, New York: Funk and Wagnalls 1889, 408.

[10] According to Daniel Webster, „The Book of Job taken as a mere work of literary genius is one of the most wonderful productions of any age or of any language," Charles Lanman, *The Private Life of Daniel Webster*, New York: Harper 1852, 102. Thomas Carlyle once said: „There is nothing written, I think, in the Bible or out of it, of equal literary merit," Lectures on heroes, in his *Collected works*, London: Chapman and Hill 1864, v. 6, 221.

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 23, 2009

BOGDAN PONIŻY
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Paradoksy królestwa Bożego (Mdr 3,1-9 i 5,15-16)

The Paradoxes of the Kingdom of God (Wis 3:1-9 and 5:15-16)

Księga Mądrości zapowiada, że „gdy przyjdzie czas", wtedy „ludzie uczciwi" będą „sądzić narody" oraz „rządzić państwami" i wtedy „Pan będzie ich królem na zawsze" (3,7-8). A chociaż rzeczownik „królestwo" (βασιλεία) występuje w tym dziele Septuaginty (6,4.20; 10,10.14; 18,15), to jednak treściowo daleko odbiega od stosowanych we wcześniejszych księgach Starego Testamentu. W sposobie modyfikacji znaczeń przejętych z innych tekstów starotestamentowych można wyróżnić tendencje: (1) idealizacja: – „Salomon" – jest typem mądrego władcy; „Izrael" – typem sprawiedliwego; „taktyka" Boga wobec Izraelitów i Egipcjan podczas wyjścia z niewoli faraonów jest typem Jego postępowania wobec sprawiedliwych i bezbożnych; (2) uniwersalizm: mędrzec denacjonalizuje orędzie Starego Przymierza, duchowe wartości Izraelitów stają się wspólną własnością ludzi dobrej woli; (3) indywidualizacja: w miejsce zbiorowości, Izraela, wprowadzony został pojedynczy sprawiedliwy, a starotestamentowa relacja JHWH do ludu Bożego transponowana jest na odniesienie Boga do poszczególnego człowieka; (4) spirytualizacja: nadzieje mesjańskie w wysublimowanej postaci, oczyszczone z naleciałości historyczno-politycznych, stają się własnością wszystkich sprawiedliwych; w miejsce politycznego panowania wchodzi władanie moralne; długie, spokojne życie – znane z dawnych ksiąg Pisma – jako zapłata za bogobojne życie w Księdze Mądrości jest prezentowane jako nieśmiertelność; (5) znamienną cechą autora jest usiłowanie, aby Boże działanie w świecie przypisać także Słowu (16,24) i Mądrości (rozdz. 10).

SPRAWIEDLIWOŚĆ

Biblia od początku naucza, że Bóg jest sprawiedliwy, gdyż nagradza za dobro, a karze za zło. W najstarszych księgach nagroda za prawość była ograniczana do doczesności i wyrażała się m.in. w wolności od cierpień, licznym potomstwie i długim życiu. Doświadczanie przez człowieka udręk bywało rozumiane jako kara za grzechy (Pwt 1,26–32; 28,1–68). Ta myśl przenika całe dzieło deuteronomistyczne i kronikarskie (2Krn 17,1–18,1; 26,1–23; 27,6). Analogicznie nauczają prorocy (Amos, Ozeasz, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel): nieszczęścia są sprawiedliwą karą za uchybienia. Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje literatura mądrościowa (Prz 12,21; 13,21)[1].

CIERPIENIE

Problemem staje się jednak cierpienie, które często spada na niewinnych i sprawiedliwych. Wśród autorów spotkamy różne rozwiązania: klęska złych i sukces pobożnych to nieodłączna konsekwencja życia (Ps 37), w którym zmagamy się z niemożnością zrozumienia działania Bożego (Hi 38,1-42,6) albo wpadamy w rezygnację (Koh 7,15; 8,9.12–14; 9,11, 10, 5–7). Znana była idea cierpienia zastępczego (Iz 52,13–53,12). Wreszcie w Psalmach 49 i 73 ujawnia się nowa perspektywa: oto obecne przeciwności próbuje się rozwiązać w świetle pośmiertnej więzi z Bogiem (49,16 i 73,24). Gdy mowa o cierpieniu niewinnego sprawiedliwego, widać już pewne pokrewieństwo Księgi Mądrości z oboma wspomnianymi Psalmami. Z 2 Księgi Machabejskiej wynika zaś, iż Bóg jest tym, który karci sprawiedliwych (2Mch 7). Dlatego męczeństwo i śmierć nie oznaczają dla nich katastrofy i klęski, lecz oczyszczającą próbę wyznaczoną przez Boga, który jest ze sprawiedliwym przy śmierci i potem daruje mu szczęśliwą wieczność. Na tle takiej właśnie teologicznej perspektywy autor Księgi Mądrości staje wobec pewnych paradoksów, podaje ich nową interpretację we fragmencie 3 rozdziału swego dzieła (w. 1–12).

Jedno w wymowie całej Księgi Mądrości wydaje się pewne. Otóż wbrew poglądom szerzonym przez bezbożnych oraz mimo ich przeciwdziałania, sprawiedliwi żyją nadzieją przyszłej nieśmiertelności. Z tej wiary czerpią siły do wytrwania w bolesnych doświadczeniach. To głębokie przeświadczenie pomagało rozwiązywać trudności, jakie nurtowały także wiernych diaspory aleksandryjskiej:

---

[1] A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, s. 55-58.

1. Jak Bóg może dopuścić, że sprawiedliwi bywają uciskani, a nawet mordowani przez bezbożnych? Bezbożnym tylko się wydaje, że unicestwiają sprawiedliwych, że ich nadzieja jest bezpodstawna. Dusze pomordowanych sprawiedliwych są w ręku Boga i żadne cierpienie już ich więcej nie dotknie. Cierpienia doczesne, nieporównywalne z wielkością nagrody wiecznej, służyły tylko jako próba i oczyszczenie (3,1–9). Tryumf zbawionych ujawni się wobec całego stworzenia.

2. Jak to możliwe, że to bezbożni mają potomstwo, a sprawiedliwi umierają bezpotomnie? Ta trudność wydawała się tym większa, że w Starym Testamencie właśnie liczne potomstwo uważano za dowód błogosławieństwa; jego brak oznaczał przekleństwo (Oz 9,11). Jednak ocena życia w świetle wiary pomaga rozwiązać i ten problem. Mędrzec poucza, że sprawiedliwy, choćby nawet pozbawiony potomstwa, jest szczęśliwy, gdyż żyje wiarą w błogosławioną wieczność (3,13–4,6).

3. Jak Bóg może dopuścić do tego, że sprawiedliwy umiera przedwcześnie, a bezbożny nieraz cieszy się długim życiem? Mędrzec uczy, że dojrzałość człowieka mierzy się nie liczbą lat, lecz cnotą (4,7–19).

W dalszej części artykułu przedmiotem refleksji będzie perykopa 3 w. 1–9 (oraz 5,15-16), w której zarysowana jest odpowiedź na pierwsze z wyżej postawionych pytań. Autor odnosi się do paradoksów (czyli rozumowań tylko pozornie sprzecznych), jakie przynosi życie, a następnie formułuje przekonanie o nieśmiertelności osobistej. Jedność tematyczna wspomnianej perykopy (3,1–12) potwierdzona jest przez inkluzje: ἀφρόνων (w. 2a) – ἄφρονες (w. 12a). Dyptych „sprawiedliwi" – „bezbożni" dzieli się następująco:

ww. 1- 9 – dotyczą charakterystyki sprawiedliwych,
ww. 10-12 – bezbożnych,

3 [1]Życie ludzi uczciwych jest w ręku Boga,
nie dosięgnie ich udręka.

[2]Głupiec sądzi, że umarli,
ich śmierć uważa za tragedię,
[3]odejście z tego świata – za zupełną klęskę,
a oni doświadczają pokoju.
[4]Po ludzku sądząc, dosięgła ich kara,
lecz ich nadzieja dała im nieśmiertelność.
[5]Po chwilowej udręce doznają wiecznego szczęścia.
Bóg wystawił ich na próbę
i uznał ich, za godnych siebie.
[6]Wypróbował ich jak złoto w piecu

i przyjął jak całopalną ofiarę.
[7]Gdy przyjdzie czas, aby zdać sprawę, zajaśnieją blaskiem,
jak iskry, co igrają pośród wyschłej trzciny.
[8]Będą sądzić narody i rządzić państwami,
a Pan będzie ich królem na zawsze.

[9]Ci, którzy Mu ufają, pojmą prawdę,
a kto wytrwa w Jego miłości – będzie blisko Niego,
gdyż On łaską i miłosierdziem obdarza swych wybranych.

(Przekład za: *Pismo Święte*, Edycja św. Paweł 2008, s. 1430)

Spójność fragmentu zaznaczają wyrażenia synonimiczne:

„uczciwi" (1a) mają odpowiednik w „swoi wybrani – (w. 9), „w ręku Boga" (1a), a „będzie blisko Niego" (9b). Wyraz „uczciwi", werbalizujący temat perykopy w jej incipicie, zostaje wprowadzony zmianą liczby pojedynczej (2,10–20) na mnogą (3,1–12).

Wewnątrz fragmentu zachodzi z kolei zmiana czasów:

czas teraźniejszy – to ww. 1–3; czas przeszły – ww. 2ab oraz 4–6; a czas przyszły – 5a 7-9.

Wersety 1–9 prezentują chwałę sprawiedliwego. Wartościowanie jego postaci zostaje osiągnięte przez obalenie p o z o r u, jakoby prawi pomarli. W warstwie słownej służą temu przede wszystkim, blisko w tekście skupione, wyrażenia przyimkowe z ἐν, wespół z anaforyczną konstrukcją opartą na και, dodatkowo spajają cały fragment (dobrze oddaje to tłumaczenie Biblii Tysiąclecia):

„w ręku Boga", ἐν χειρὶ Θεου,(3,1)
„oczom głupich", ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων (3,2)
„w pokoju", ἐν εἰρήνη (3,3)
„w ludzkim rozumieniu", ἐν ὄψει ἀνθρώπων (3,4)
„w tyglu", ἐν χωνευτηρίῳ (3,6)
„w dzień nawiedzenia" ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν (3,7)
„po ściernisku", ἐν καλάμη (3,7b)
„w miłości", ἐν ἀγάπῃ (3,9)[2].

Jednym z możliwych podziałów analizowanej perykopy jest następujący:

w. 3,1 – teza, ww. 2-4 – jej rozwinięcie w odniesieniu do chwilowego położenia sprawiedliwych, tzn. pozorów ich klęski, w. 5-6 – wyjaśnienie teologicznego znaczenia obecnej ich sytuacji, ww. 7-9 – to konkluzja, wskazanie aspek-

[2] M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Roma 1991, s. 81-87.

tów rzeczywistego ich triumfu w relacji do Bożego królowania, równoznacznego z Jego miłosierdziem.

Mdr 3,1-4
Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ
καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος
ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι
καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἡ ἔξοδος αὐτῶν
καὶ ἡ ἀφ᾽ ἡμῶν πορεία σύντριμμα
οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνη
καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν
ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης

Powyższy fragment jest kontynuacją krytyki błędnego rozpoznania istoty wydarzeń przez bezbożnych, a znany jest on powszechnie z formularza liturgii za zmarłych; jest też przywoływany dla określenia kultu świętych.

Hagiograf rozważa tu wyzwanie, jakie wiara stawia Bogu: w obliczu paradoksów życia, gdy obserwuje się nieraz unicestwienie ludzi sprawiedliwych i tryumf niegodziwców. Kohelet jeszcze spogląda spokojnie na zastaną rzeczywistość: *Wszystko widziałem w moim marnym życiu: Ktoś prawy ginie pomimo swej prawości, a złoczyńca długo żyje ze swą nieprawością* (7,15; 8,14; Ps 73)[3]. Przypomina się także postawa tragicznej wielkości Hioba, który buntuje się przed Bogiem wobec bezsensu życia.

Mówi o życiu wiecznym, które jest nagrodą przeznaczoną sprawiedliwym. Δικαίων δὲ ψυχαι te „dusze" umieścił Autor „w ręku Boga" – ἐν χειρὶ Θεοῦ. To wyrażenie jest czystym hebraizmem, a oznacza „blisko, w obecności lub w mocy kogoś, pod czyjąś opieką".

SZEOL

W Septuagincie termin hebrajski *szeol*, oddawany przez greckie *hades*; w czasach Jezusa w Palestynie, czyli w momencie zbliżonym do okoliczności powstania Księgi Mądrości, wyobrażano sobie jako miejsce zbudowane z dwóch części: w jednej z nich znajdowali się sprawiedliwi w oczekiwaniu zmartwychwstania, w drugim ci, którzy byli przeznaczeni dla wiecznej gehenny. Sprawiedliwych i bezbożnych oddzielała przepaść nieprzezwyciężona. Przypowieść ewangeliczna może być traktowana jako komparatystyczny kontekst pierwszych wersetów rozdz. 3. Termin używany w obydwu tekstach, βάσανος, którym jest doświadczony sprawiedliwy, nie jest ani narzędziem śmierci, ani zła, lecz karą, jaką cierpi bogaty. Podczas gdy dusza bezbożnego wraz ze śmiercią wstępuje do

szeolu i tam pozostaje uwięziona pośród ucisku, dusza sprawiedliwego będzie żyła na wieki.

W wersecie 1b dalej podmiotem logicznym są „dusze sprawiedliwych". W zdaniu występuje mocne przeczenie ου μὴ[4].

„Udręczenie" (βάσανος) – nie oznacza doczesnych tortur. Cierpienie bowiem za życia wypadnie nieraz znosić także sprawiedliwym. Chodzi tu o przyszłe cierpienia i udręki, od których będą wolni właśnie dzięki szczególnej opiece Boga samego"[5]. Dusze sprawiedliwych są całkowicie wolne od męki, która będzie dotykała bezbożnych w *szeolu*[6].

Aoryst ἔδοξαν w wersie 2a oznacza: „wydaje się, zdaje się"; odniesiony jest do przeszłości i dotyczy śmierci cielesnej sprawiedliwych. Chociaż, według hagiografa, prawy człowiek wierzy w opiekę Boga i chwali się, że On jest jego ojcem i wychwala swe ostateczne przeznaczenie, zaś bezbożnym wydawało się, że także ktoś taki dozna kary – κάκωσις – (3,2), to jakakolwiek śmierć – dla niego, jak i dla wszystkich – jest σύντριμμα. To jest kompletne zniszczenie, jak rozbicie naczynia na kawałki. Rozbije ich, jak naczynie gliniane. Bezbożni rozumują, że śmierć sprawiedliwego nie jest wędrówką πορεία z tego świata do innego, lepszego, ale także sprawiedliwy, tak jak wszyscy jest śmiertelny i, choć pielgrzymuje, to zmierza ku nicości.

Natomiast wyrażenie ἐν ὀφθαλμοῖς oznacza: „według sądu, w sądzie, według opinii kogoś" i jest hebraizmem. Połączone jest z ἀφρόνων, które wyraża ideę głupoty, braku rozumu lub braku inteligencji, który to fakt autor wydobywa na pierwszy plan.

ŚMIERĆ

Ἔξοδος w języku greckim oznacza „wyjście", „odejście", czasem „uwolnienie" bądź „koniec, zakończenie"; w epoce rzymskiej spotyka się użycie tego terminu wyłącznie dla oznaczenia śmierci. Stąd też zauważalne różnice w tłumaczeniach w. 2a, widoczne w wielu wersjach[7].

Wers 3 zestawia dwie przeciwstawne myśli. Za pomocą konwencjonalnego użycia wyrazu πορεία („wędrówka", „podróż"), dookreślonego przez ἀφ ἡμῶν, autor ukazuje metaforycznie śmierć jako początek tajemniczej podróży bądź jako wędrówkę daleko od tego świata"[8].

---

[3] J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 197-213.

[4] C. Larcher, *Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, s. 274.

[5] K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1969, s. 115.

[6] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 274-275.

[7] Por. tamże, s. 276.

[8] Tamże.

Dla nierozumnych natomiast śmierć jest katastrofą, unicestwieniem. Takie właśnie znaczenie ma tu słowo σύντριμμα. W tym kontekście jego sens zostaje bardzo silnie uruchomiony, doprowadzony do stopnia takiego, jaki posiada etymologicznie.

Ideę, że śmierć fizyczna, w miejsce bycia zniszczonym, otwiera dostęp do lepszego życia, spotyka się u wszystkich obrońców nieśmiertelności duszy[9]. Taki wniosek można wyciągnąć z całego wersetu 3.

POKÓJ

Druga jego część jest zgodnie tłumaczona przez „doświadczanie pokoju". Wyraz εἰρήνη, posiadający czasem zabarwienie negatywne, w hebrajskim odpowiada słowu *szalôm*, które raczej używane jest w sensie pozytywnym. *Szalôm* jest synonimem szczęścia, występuje we wszystkich Bożych błogosławieństwach, jako dowód upodobania sobie Boga w ludziach.

„Pokój" nie oznacza tylko nieobecności wszelkiego zła (np. Iz 57,2; Hi 3,17–18), lecz stan bezpieczeństwa lub szczęścia pod opieką (w. 1) lub w zażyłości (w. 9) z Bogiem. Sam termin nie może oznaczać jakiejś ochrony przed sądem ostatecznym. Chodzi raczej o przeciwstawienie temu, co działo się na ziemi. Oznacza pewne bezpieczeństwo sprawiedliwych, korzystanie z odpoczynku. Termin biblijny εἰρήνη oddaje walor spokoju pod opieką Boga, osłonę przed jakimkolwiek nadużyciem (Iz 57).

Także w badanej perykopie εἰρήνη znaczy „życie", „bezpieczeństwo", „nagroda" i jest określeniem przeciwstawnym wobec „śmierci" (podobnie Rz 8,6). Septuaginta prawie zawsze oddaje *szalom* przez εἰρήνη, redukując tym samym pole semantyczne. U proroków *szalom* reprezentuje oczekiwanie eschatologiczne wiecznego królestwa pokoju.

W naszym tekście ten wyraz ma znaczenie dobra eschatologicznego, rozumianego jako nagrody dla wiernych, jakiej często w Nowym Testamencie odpowiada σωτηρία – „zbawienie".

Larcher podkreśla, że wyrażenie dotyczy definitywnego uwolnienia od wszelkiego zła obecnego życia[10].

Po rozważaniach na temat prawdziwego sensu śmierci sprawiedliwych, w wersie 4 autor przechodzi do rozpatrywania ziemskich doświadczeń. *Według niesprawiedliwych bogobojni cierpią na ziemi bardziej niż bezbożni; sami bowiem wystrzegają się wszystkiego, co niezgodne z prawem, choćby nawet naj-*

---

[9] Tamże, s. 277.
[10] Tamże, s. 278.

większej przyjemności. Mimo to spotykają ich najrozmaitsze nieszczęścia – przykładem cierpiący Hiob[11].

Czasownik κολασθῶσιν przez swoją formę gramatyczną kieruje nas do przeszłości, odnosi się w sposób szczególny do śmierci fizycznej, nagłej czy przedwczesnej, która w ludzkich oczach może być uznana za karę Bożą, odnosi także do doświadczeń, cierpień lub upokorzeń, które mogły poprzedzać tę śmierć. Nie należy jednak ziemskiego zła łączyć z karą Bożą. Ukarani, w ludzkich oczach sprawiedliwi, byli napełnieni ogromną nadzieją nieśmiertelności w ciągu swego całego życia [12].

Greckie słowo ἐλπὶς występujące w Księdze Mądrości 9 razy, oznacza oczekiwanie przyszłej rzeczywistości. Ma walor pozytywny i bardzo konkretny. W Biblii spotykamy także czasownik ἐλπὶζω, który ma znaczenie bezpieczeństwa i zaufania. Użycie tego wyrazu przez hagiografów ma wskazywać, że Bóg obiecał zatroszczyć się o człowieka dotkniętego dopustami. Nadzieja jest więc pewną postawą duszy, która oczekuje wszystkiego od Pana. Jak widać, występuje pewna różnica między użyciem słowa ἐλπὶς a rozumieniem znaczenia czasownika. W czysto ziemskim rozumieniu ἐλπὶς można by sprowadzić ten czasownik do długiego i szczęśliwego życia, którego pewnym ukoronowaniem byłaby czcigodna starość, a którego to życia przedłużeniem jest liczne potomstwo; przetrwanie rodu.

Koncepcja grecka ἐλπὶς jest dobrze znana Filonowi[13]: oczekiwanie dóbr jest przeciwieństwem bojaźni, która jest oczekiwaniem zła. ἐλπὶζειν oznacza „oczekiwać z ufnością tego, co nadejdzie". To jest ἀγαθὴ ἐλπὶς Greków, „oczekiwanie dobrych rzeczy". Zachodzi duża różnica między ἐλπὶς grecką a żydowską. Dla Greków królestwem nadziei jest tylko to, co jest na tym świecie. Oczekiwanie w tekstach żydowskich jest innego rodzaju – cała historia Izraela stanowi wyraz tej nadziei i wierności ze strony Boga.

Mędrzec pojmuje nadzieję w sensie religijnym: idole, w których bezbożny pokłada nadzieję, są martwe, gdy tymczasem bezgraniczna ufność Bogu, Protektorowi i Wybawcy, to eschatologiczna pewność nagrody, pewność innego życia. Pan jest nadzieją biednego, uciskanego, prześladowanego (Ps 13,5). To także nadzieja, która podtrzymuje matkę Synów Machabejskich (2Mch 7,20).

Czasownik κολασθῶσιν z wersetu 4a odnosi się do przeszłości, dotyczy to również wersetu 4b. Znaczenie jest następujące: nadzieja, podtrzymująca sprawiedliwych, której przedmiotem jest szczęśliwa nieśmiertelność – nie uaktywnia się tylko w momencie śmierci. Przewija się przez całe życie i podtrzymuje ich.

---

[11] K. Romaniuk, dz. cyt., s. 116.
[12] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 278-279.
[13] Por. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Brescia 1989, s. 200-222.

Ἀθανασία odnosi się do nadziei, którą posiadają sprawiedliwi. W Starym Testamencie słowo to znajdujemy w Księdze Mądrości wiele razy (3,4; 4,1; 8,13.17 i 15,3). Można je też spotkać w apokryficznej 4 Księdze Machabejskiej (14,5; 16,13). Natomiast forma przymiotnikowa ἀθάνατος została użyta w Księdze Mądrości (1,15) oraz u Syracha (17,30; 51,9) i w 4 Księdze Machabejskiej (7,3; 14,6; 18,23)[14]. Tego słowa używa Platon w *Fajdrosie* (246, 1) dla podkreślenia nieprzemijalnego charakteru trwania duszy ludzkiej. Natomiast Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (11b, 22) określa nim długotrwałą pamięć o osobie lub wydarzeniu. Termin ten spotykamy również u poety Tyrteusza (VII w.); u niego „nieśmiertelność" jest synonimem długotrwałego zachowania pamięci o czynach wielkiego człowieka.

Mdr 3,5–6
[5]καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτου
[6]ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτού

PEDAGOGIA

Cierpienie w życiu obecnym jest próbą, której Bóg poddaje sprawiedliwych, aby ich oczyścić. W tej krótkiej zwrotce autor odsłania wieczną zagadkę udręk doświadczanych przez dobrych ludzi we wszystkich jej przejawach, w świetle życia wiecznego, która to perspektywa rzuca światło na naszą egzystencję. Ogień nie służy tylko do wypróbowania złota, ale także do jego oczyszczenia. Takie myślenie spotykamy także w literaturze świeckiej. U stoików, w szczególności u Seneki[15], znajdujemy koncepcję, która bardzo zbliża do późnożydowskiej, że sprawiedliwi są wypróbowywani, by nie zostali wprowadzeni w błąd przez bogactwo, władzę, upodobanie.

Porównanie doświadczenia sprawiedliwych do obrabiania ogniem srebra było nieraz stosowane przez autorów starotestamentowych (Za 13,9; Ml 3,3; Ps 66,10; Prz 17,3; Syr 2,5).

Myślenie o działaniu pedagogicznym ma paralele w literaturze pogańskiej, natomiast koncept kuszenia jest wyłącznie żydowski. Czasownik παιδεύω[16] należy do charakterystycznych dla greckiej koncepcji *paidei*, czyli wychowania młodzieży na obywateli. Doświadczenie uczy, że nie można wycho-

[14] Tamże, s. 208-218.
[15] Cyt za: G. Scarpat, dz. cyt., s. 218.
[16] J. Vilchez-Lindez, dz. cyt., s. 200.

wać bez dyscypliny i bez pewnej surowości. W całej starożytności, a zwłaszcza w środowisku hellenistycznym, była to prawda ustalona. W ten sposób słowo to znaczy „zadomowić się", równocześnie „poprawić", „ukarać". W wersie 5a słowo użyto w takim właśnie znaczeniu. Wyraz ὀλίγα – został przetłumaczony jako „lekko", ale mógłby być przetłumaczony przysłówkowo – „coś niecoś". To samo zostało powiedziane w antytezie μεγάλα, przetłumaczonej jako wieczne „ofiary" – etymologicznie ὁλοκάρπωμα, były składane z owoców, ale tłumaczenie greckie Biblii używa jednakowo ὁλοκάρπωμα i ὁλοκαύτωμα[17].

Wspaniałym przykładem jest Abraham (Rdz 22), który został zinterpretowany jako wierny (Syr 44,20). Sprawiedliwi nie wątpią w obietnice, nie tracą ufności w Boga i pozostają wierni podczas próby, tj. w prześladowaniach, cierpieniach, upokorzeniach, którym przypisuje się funkcję podobną do działania ognia wobec złota. Według naszego autora życie jest próbą. Śmierć w tej perspektywie nie jest doświadczeniem, ale momentem pełnej iluminacji.

Metafora światła i ciemności nabiera szczególnego znaczenia. Sprawiedliwy po nawiedzeniu ostatecznie zapanuje nad ciemnością. Sprawiedliwi zabłysną i upodobnią się do iskier. Nie jest jasne, do jakiej prerogatywy sprawiedliwego tu jest aluzja. Terminy przypominają proroctwo Abdiasza (w. 18) i Zachariasza (12,6). Sprawiedliwi stają się dla bezbożnych ogniem, który ich zniszczy. W języku prorockim te wyobrażenia zostały zarezerwowane dla opisu dnia, w którym dojdzie do pokonania nieprzyjaciół. Mędrzec stosuje je do momentu eschatologicznego. Splendor i chwała staną się dla sprawiedliwych rekompensatą za upokorzenia, jakich doznali (2,20 i 3,2), bezpieczeństwo i moc staną się ich udziałem zamiast wycierpianego ucisku (2,20).

Cierpienia sprawiedliwego zostały przyjęte w ofierze jako ofiara całopalna.

W odpłacie Bożej małym doświadczeniom – odpowiadają wielkie nagrody. Istnienie takiej Bożej pedagogii potwierdza Paweł (Rz 8,18; 2Kor 4,17). Szczęśliwość jest zasadniczo i nade wszystko darem Boga, chociaż zakłada też ludzkie postępowanie (por. 2,22). Jak Bóg wystawił na próby Abrahama (por. Rdz 22,1), tak też wypróbowywał sprawiedliwych, aby objawiła się ich wierność (w. 5e).

Mdr 3,7–9
Καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπνῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν
Καὶ ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμη διαδραμοῦνται
Κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν
Καὶ Βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας
οἱ πεποιθότες ἐπ᾽αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν
Καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπη προσμενοῦσιν αὐτῷ

[17] Tamże.

ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὁδίοις αὐτοῦ
καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ

Te 3 wersety oddalają się od tonu całej perykopy przez styl i przez temat apokaliptyczny. Czas czasowników zmienia się na przyszły, zgodnie z treścią. Przenosimy się do sfery pozaziemskiej, przez co ta zwrotka jest paralelna do początkowej wersetów 1–4, jako manifestacja chwalebnej nagrody, otrzymanej przez sprawiedliwych. Inkluzja formalna potwierdza jedność strofy, zaznacza ją użycie wyrazu ἐπισκοπνῆς (w. 7a-9d).

SĄD

To, że na łagodny sąd Boży zasłużyli sprawiedliwi przez swoje postępowanie podczas życia ziemskiego (ww. 4–6), potwierdza się w sferze eschatycznej, w „dzień odwiedzin łaskawych dla zdawania rachunku". „Odwiedziny" albo „przegląd", o których tutaj mowa, są równoznaczne z oficjalnym i publicznym potwierdzeniem ich zasług dokonanym przez Boga jako Pana i Sędziego żywych i umarłych. Niewinność sprawiedliwych, ich wierność wierze pośród doświadczeń tego życia, staje się ich chwałą.

KAIROS

Niepokój egzegetów w wersie 7 budzą słowa καιρῷ ἐπισκοπῆς tłumaczone najczęściej przez „czas nawiedzenia, zdania sprawy". Problem można zamknąć w pytaniu: kiedy uaktualnia się ten czas nawiedzenia? Pamiętając jednak, że cały fragment mówi o sprawiedliwych, a także biorąc pod uwagę w. 7b i kolejne, wielu dopatruje się tu aluzji do sądu ostatecznego[18]. Czas ten, czy raczej stan rzeczy, jest wyznaczony przez Boga, dla sprawiedliwych zaś jest pewną nową rzeczywistością w porównaniu z tymi warunkami, w których żyją obecnie (por. ww. 5–6). Związany jest z działaniem Boga, z Jego opieką, która otacza sprawiedliwego. To samo wyrażenie – bardziej tylko rozszerzone – znajdujemy w wersie 13: „czas nawiedzenia dusz", „dzień sądu".

ŚWIATŁOŚĆ

Przedstawione tłumaczenie polskie ἀναλάμψουσιν zgodnie oddaje jako „zajaśnieją", „jaśnieć"[19]. Pojęcie to odnosi się do przyszłości. Będzie to więc dla

---

[18] Por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 117.

[19] M. Filipiak, *Nagroda sprawiedliwych w Królestwie Niebieskim (Mdr 3,1-8)*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 109-115.

sprawiedliwych „nowy stan" i w nich będzie jaśnieć chwała Boża. Przenośnia światła i blasku jako symboli sławy niebieskiej znajduje się także w Księdze Daniela: *Mądrzy będą jaśnieć jak blask nieba, a ci którzy wielu prowadzili ku sprawiedliwości jak gwiazdy po wieczne czasy* (12,3). Jest to motyw wspólny dla apokaliptyki tego czasu.

W związku z tym czasownikiem pojawiają się trudności interpretacji teologicznej. Wydaje się, że niektórzy sprawiedliwi w odpowiednim czasie znajdą się w bliskości Boga i zajaśnieją Jego światłem. W Księdze Mądrości spotyka się pewne tezy dotyczące tego zagadnienia. Podsumowując, ἀναλάμψουσιν oznacza pewną rzeczywistą transformację, nierozłącznie związaną ze sprawiedliwymi[20].

W ten wspomniany dzień sądu „sprawiedliwi zajaśnieją blaskiem, jak iskry, co igrają pośród wyschłej trzciny", co jest obrazowym przedstawieniem ich triumfu. Znajdujemy podobne obrazy również w innych miejscach Starego Testamentu (Ab 18; Za 12,6; Ml 3,19; Iz 1,31; Dn 12,3). Interpretację w. 7b przedstawia Romaniuk w sposób następujący: *Sprawiedliwi będą górować nad bezbożnymi w dzień sądu, pochłoną ich i zniszczą tak, jak niszczą wszystko iskry ognia rzucone na ściernisko*[21]. Egzegeza ta odnosi dany fragment do czasów ostatecznych.

Obok tłumaczenia obrazu z wersetów 7–8a na planie transcendentnym, spotyka się interpretacje uwzględniające rzeczywistość ziemską.

PAN

Wśród Izraelitów powszechna była idea, że w efekcie przyjścia Mesjasza rozpocznie się dla nich na nowo czas powodzenia i sukcesów, czas zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi i podbicia całego świata[22].

Rozbieżność opinii i prób tłumaczeń wymienionego wersetu świadczy o tym, że można określić go jako problematyczny.

Κρίνω (κρινοῦσιν) w wersie 8a oznacza: „sądzić", „wydać sąd", „osądzić", „rozstrzygać". W sensie biblijnym oznacza tyle, co rządzić, mieć nad kimś władzę. Jest to równocześnie podkreślone i drugim czasownikiem κρατήσουσιν oraz czasownikiem βασιλεύσει użytym w wersue 8b.

Bardzo zbliżony tekst do zawartego w wersie 8 znajdujemy w Księdze Daniela (7,14).

Ideę panowania sprawiedliwych nad bezbożnymi możemy też znaleźć

---

[20] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 284-286.
[21] Romaniuk, dz. cyt., s. 118.
[22] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 286.

w Księdze Mądrości w wersetach 5,15n; 6,20n, jak również w Psalmach (2,8–10; 72,8–11; 110,1; 149,6–9)[23].

Omówiony tu fragment perykopy nie odnosi się raczej do rzeczywistości ziemskiej, co potwierdzają liczni egzegeci[24]. Centrum zainteresowania w tym wersecie stanowią sprawiedliwi zmarli, którzy po śmierci wyniesieni zostaną przez Boga do Jego chwały. To On będzie panował, to On będzie królem, ale w pewnym sensie sprawiedliwi będą dopuszczeni do współrządów z Nim. Będzie to dla nich nagroda za życie ziemskie pełne upokorzeń, nagroda bez końca, „na zawsze". Larcher zwraca uwagę, że właściwie podstawowym pytaniem wynikającym z tego fragmentu księgi jest kwestia, czy dla autora „czas nawiedzenia" oznacza koniec historii ludzkiej na ziemi i odpowiada temu, co powszechnie nazywa się „sądem ostatecznym"[25]?

SĘDZIA

Jaka konkretna treść mieści się w wyrażeniach: „sądzić narody", „rządzić państwami "? „Sądzenie" określone tu terminem κρίνω (było zawsze w Izraelu rozumiane jako działanie, które skupia w sobie wszystkie prerogatywy władzy. Bóg okaże się głową tego królestwa na wieki – 2Mch 7,9; 1Kor 15,24–28). Zbliżony do w. 8 jest fragment z Księgi Daniela: *I dano mu panowanie, chwałę i królowanie: będą mu służyły wszystkie ludy, narody i języki. Jego panowanie będzie wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królowanie – królowaniem, które nie ulegnie zagładzie* (7,14). Mimo że zdaje się ono mieć aspekt ponadczasowy i ponadhistoryczny, to jednak wspomniany werset Księgi Mądrości odczytany w swoim kontekście (3,1–9) przynosi wyraźniejszą i bardziej pogłębioną ideę niebieskiego królestwa Bożego: sprawiedliwych po sądzie spotka nie tylko triumf moralny nad bezbożnymi, ale też otrzymawszy w nagrodę samego Boga (por. 5,15), będą z Nim już na zawsze stanowić jedno. Stąd jest zrozumiałe, że będą współrządzić z Bogiem, że będzie On ich królem na zawsze (3,8). Ponieważ będą mieli udział w królestwie niebieskim, otrzymają *przepiękny diadem z rąk Pana* (por. 5,16). Świętość zbawionych będzie bowiem jaśniała jak piękne wieńce na skroniach ziemskich bohaterów.

OBIETNICA

Wers 9 zawiera obietnicę, którą już znamy z całej perykopy. Czasowniki w tym wersecie często są użyte w formach czasu przyszłego.

---

[23] K. Romaniuk, dz. cyt., s. 118.
[24] Tamże, s. 118.
[25] C. Larcher, dz. cyt., s. 288.

„Zaufanie", „prawda", „wierność", „miłość", „wybraństwo" – to właśnie kluczowe słowa tego fragmentu. Wszystkie dotykają relacji Bóg – człowiek, zaufania wobec Niego, Jego tajemnic, wbrew temu, co otacza człowieka. Użyte tutaj słowo πεποιθότες (πεποίθησις) oznacza: „ufność", „zaufanie", podkreślając tę interpersonalną relację. Bezgraniczna ufność zostanie wynagrodzona przez poznanie prawdy po śmierci. W tym miejscu można rozumieć Boga jako uosobienie czystej prawdy. Jest i druga interpretacja, bardziej prawdopodobna, uznająca wspomnianą prawdę za synonim wierności Boga wobec danych obietnic. Sprawiedliwi będą mogli poznać, iż warto było mieć nadzieję w Panu, cierpieć dla Niego, dla sprawiedliwości. To Bóg urzeczywistni ich nadzieję za pełne cierpienia i niedostatków życie – będą przy Nim.

Wyrażenie „w miłości" (ἐν ἀγάπη) można łączyć albo z czasownikiem „wytrwali", bądź ze słowem „pozostaną". Inaczej mówiąc – albo ci, co byli wierni (czyli „wytrwali w miłości"), po śmierci trwać będą na wieki przy Bogu, albo znaczy, że ci, co wytrwali za życia w cierpieniach, po śmierci na zawsze będą pozostawać w miłości. Ze względu na pewne paralele starotestamentalne (Syr 4,10.14) oraz z tej racji, że w kontekście najbliższym mowa o trwałej miłości Boga do sprawiedliwych, bardziej prawdopodobna wydaje się druga interpretacja[26].

KOMUNIA

Połączenie słów χάρις καὶ ἔλεος nie jest znane w Starym Testamencie natomiast można je spotkać w Nowym (1Tm 1,2; 2Tm 1,2 etc.)[27]. Odnoszą się do tej specyficznej relacji, jaka rodzi się między Bogiem a człowiekiem. Charakteryzują pewną stałą dyspozycyjność Boga wobec człowieka, który zostaje obdarowany, a jednocześnie nie wymaga się od niego nic w zamian. W omawianym fragmencie mowa jest o pewnej relacji Pana wobec sprawiedliwych, o Jego przychylności wobec nich i ukierunkowaniu ich życia ziemskiego w stronę szczęśliwej nieśmiertelności.

Rozwijanie przez hagiografa wątków etycznych łączy się z interpretacją ich religijnych znaczeń. Wśród nich w hierarchii wartości najwyżej sytuuje się wieczna zażyłość z Bogiem, nieustanny blask chwały sprawiedliwych spełniający się w Jego królowaniu. Takie idee przekaże nam także Ewangelista, mówiąc za prorokiem Danielem: *sprawiedliwi zajaśnieją jak słońce w królestwie swego Ojca* (Mt 13,43 – Dn 12,3).

---

[26] Por. K. Romaniuk, dz. cyt. s. 119.
[27] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 293.

NAGRODA

[15]δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστω

[16]διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν

15a Uczciwi żyją wiecznie,
15b ich nagroda jest u Pana
15c Najwyższy troszczy się o nich.

16a Na ich skroniach wspaniała korona,
16b przepiękny diadem przyjmą z rąk Pana;
16c On odeprze ciosy swoją prawą ręką
16d swym ramieniem osłoni ich jak tarczą.

15a. Zaproponowano dwie różne interpretacje w. 15[28]. Jedna widzi tu odniesienie do ziemskiego losu sprawiedliwych, który przeciwstawia się całkowitej pustce (nicości) życia człowieka bezbożnego (w. 14 *Nadzieja bezbożnych jest jak plewa niesiona wiatrem*): Sprawiedliwi żyją już prawdziwym życiem, które będzie wieczne lub żyją w nadziei wieczności (por. Mdr 3, 4 *ich nadzieja dała im nieśmiertelność*). Według drugiej interpretacji εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν życie wieczne jest przeznaczeniem dusz sprawiedliwych w stanie przejściowym przed ich ostatecznym uwielbieniem: one żyją wiecznie, życiem, które trwa bez końca. W nawiązaniu do wcześniejszego w. 14 autor przeciwstawia zwodniczej nadziei bezbożnego, odmienny los sprawiedliwych na ziemi (użyty jest czas teraźniejszy), kładąc nacisk na fakt, że ich nadzieja jest pewna (w. 15b–c). A następnie przedstawia (poprzez użycie czasu przyszłego w. 16) realizację tej nadziei, przechodząc bezpośrednio do ostatecznej nagrody, a pomijając tym razem etap pośredni. Autor bierze pod uwagę sprawiedliwych – albo raczej wspólnotę sprawiedliwych (por. w. 15–23 rozdz. 5 – traktują nie tylko o jednostkowym losie sprawiedliwych i bezbożnych w wieczności, lecz ponadto o wspólnocie sprawiedliwych i wspólnocie ludzi bezbożnych), którzy w chwili sądu ostatecznego będą żyli na ziemi, a do nich dołączeni zostaną ci sprawiedliwi, którzy umarli wcześniej i zostali już uwielbieni. Tym samym odpowiada się zwolennikom drugiej interpretacji stwierdzając, że odniesienia do życia ziemskiego nie można zrozumieć, gdy sprawiedliwych ukazuje się jako tych, którzy przyjęci są już do społeczności Bożej (w. 5). *Jak to się stało, że znalazł się wśród synów Bożych i ma*

[28] Por. C. Larcher, dz. cyt., s. 381-386.

udział w dziedzictwie świętych? Wyrażenie εἰς τὸν αἰῶνα oznacza zatem „na wieczność", mając na uwadze „wieczność" albo „świat, który nastąpi" (por. Mdr 4,2c), bez szczególnego akcentowania ζῶσιν („żyją prawdziwym życiem"): tekst akcentuje raczej ukierunkowanie całego życia poprzez nadzieję i szlachetne dzieła ku wiecznej szczęśliwości.

15b. Sformułowanie ἐν κυρίῳ „w Panu" interpretowane jest często w znaczeniu, iż sprawiedliwi znajdą swoją zapłatę w przynależności do Pana, w łączności z Nim w „widzeniu bezpośrednim" lub „niebiańskim"; albo też ich zapłatą jest sam Pan. Jednakże w tym ostatnim znaczeniu rozumiałoby się raczej καὶ κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν. Słowo μισθὸς oznacza „zapłatę" lub „rekompensatę" zasłużoną poprzez życie święte i cnotliwe. Otóż pojęcie to bez trudu przedłuża zaproponowaną wcześniej interpretację (15a): poprzez przywiązanie do trwałych wartości, nie tylko nadzieja sprawiedliwych ma zapewnioną zapłatę, lecz opiera się ona na Panu, mając pewność, że zna On i zachowuje dla siebie prawo wspaniałego wynagrodzenia wierności Jego wymaganiom, ufnego przyjęcia Jego zamierzeń. Sformułowanie oznacza zatem, że rekompensata dla sprawiedliwych jest „w gestii Pana", „jest zapewniona w Nim", „zależy od Niego" albo „jest w Jego mocy". Łacińskie *apud Dominum* zdaje się ukierunkowywać rekompensatę bardziej w odniesieniu do Boga, ale niuans ten zaznaczony będzie raczej przez παρα.

15c Ze względu na ścisły paralelizm zachodzący między 15c i 15 b καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν powinien powtórzyć na pewien sposób ὁ μισθὸς αὐτῶν. Rzeczownik oznacza, zależnie od okoliczności: „opieka", „staranie"; „rozważanie", „myśl", „refleksja"; „troska". Chodzi zatem o „staranie ze względu na nich", o „opiekę, jaką się ich otacza" i to „u Najwyższego" παρὰ ὑψίστῳ.

KRÓL

To imię Boże, dawne i poetyckie w Biblii, coraz częstsze w pismach powygnaniowych odnajdujemy także w grece. Przywołuje się je często, tak w niedawnym użyciu biblijnym jak i w apokryfach, tu najwyższą sprawiedliwość, która chroni prawo i wynagradza w sposób nieomylny. Stosując ἡ φροντὶς αὐτῶν do stanu przejściowego interpretuje się wyrażenie starania, z jakim Bóg utrzymuje dusze w pokoju i bezpieczeństwie albo zachowuje sobie prawo uwielbienia ich na koniec życia. W powiązaniu z ziemskim losem sprawiedliwych, należy rozumieć φροντὶς jako „troskę", która chroni ich od grzechu i pozwala im wytrwać, w taki sposób, że szczęśliwość niebieska zostanie kolejno przedstawiona jako zapłata (15b) i darmowy dar (15c).

Po stwierdzeniu, że ich zapłata jest pewna (15b) dodaje, że są oni przedmiotem uważnego i skutecznego starania: ich zmagania i wysiłki są zapisane, troska o ich los jest zagwarantowana w transcendentnym planie Wszechmogącego Pana Wszechświata.

16a. Poprzez διὰ τοῦτο „to dlatego", autor wprowadza konsekwencję w. 15: wspaniała zapłata będzie ukoronowaniem życia doczesnego. Czas przyszły λήμψονται, „otrzymają" wskazuje na nową fazę. Wyrażenie τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας jest różnie interpretowane. W Septuagincie εὐπρεπείας jest silniejsze niż w użyciu świeckim (piękny albo szlachetny wygląd) i oznacza „majestat", „splendor", „przepych". Różne znaczenia το βασίλειον „pałac królewski", „stolica", „skarbiec królewski", „korona", „diadem" znajdują się w LXX, z tą różnicą, że słowo oznacza także „władzę królewską", „królestwo" i jest zamienne z βασιλεία. Przyjmuje znaczenie „sukni lub tuniki królewskiej", ale idea charakterystycznego królewskiego ubioru nie jest tu bezpośrednio potwierdzona, nie bardziej niż w innych tekstach wzmiankujących odzienie chwały wybranych. „Korona", przeciwnie, jest charakterystycznym insygnium królewskim i dlatego myślą o niej inni krytycy[29]. Takie znaczenie jest z pewnością możliwe i znajduje znamienną paralelę w wersie 16 a–b w odniesieniu do Iz 62,3, ponieważ autor używa następnie τὸ διάδημα τοῦ κάλλους (16b). Autor być może połączył słowa κάλλους i διάδημα i utworzył wyrażenie paralelne τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας. Równie duży wpływ wywarła Księga Daniela (7,11), gdzie mowa o tym, że święci Najwyższego otrzymają królestwo. Septuaginta chętnie tłumaczy *malkuta* przez τὸ βασίλειοὶ. Mamy prawo domniemywać, że autor Mdr zapożyczył od Daniela temat królestwa sprawiedliwych, a zależność ta zaprasza wręcz do przetłumaczenia τὸ βασίλειον jako „władza królewska". Z kolei jeśli chodzi o εὐπρεπείας suponuje się inspirację Psalmem 92, który używa wyrażenia „władza królewska Boga"(92,1), bądź też Księgą Barucha (5,1), (taki sam przekład jak Iz 62,3). Idea przyłączenia sprawiedliwych uwielbionych do władzy królewskiej Boga pojawiła się już w Mdr 3,8 i podjęta jest w 6,21b.

16b. Wzmianka o władzy królewskiej przypomina o koronie i diademie, insygniach królewskich. Zapewne pod wpływem Iz 62,3 autor mówi καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους o „pięknym diademie", otrzymanym „z ręki Pana". Słowo διάδημα oznaczało dosłownie opaskę, która otaczała tiarę królewską, ale ponieważ opaska ta została później zastąpiona przez koronę z cennej materii, często jest ona synonimem στέφανος. Diadem pojawia się także w Mdr 18,24c w odniesieniu do Aarona. Oznaczać on będzie zatem nie tylko wyniesienie do godności królewskiej i uświęcenie triumfu (por. Mdr 4,2c), ale także spełnienie obietnicy z Wj 19,6 (por. Mdr 4,14d).

---

[29] Tamże, s. 384

OPIEKA

16c-d. Aby podkreślić tę opiekę, tekst mówi o τῇ δεξια „prawicy" później o τῷ βραχίονι „ramieniu" Boga, dwa terminy połączone również w Psalmie 43,4 (LXX): pierwszy kładzie nacisk na ideę opieki i troski; drugi (Mdr 11,21; 16,16) symbolizuje siłę, moc przejawiającą się w całej rozciągłości i można odnieść go szczególnie do Iz 59,16 (LXX). Czasownik σκεπάσειν „okryć", „osłonić", „ochraniać" pojawia się w analogicznym kontekście w Wj 33,22 i Iz 51,16; ὑπερασπιεῖ natomiast znaczy „okryć", „ochronić jak tarczą", „służyć jako tarcza" i spotykamy go m.in. w Rdz 15,1; Oz 11,8; Za 9,15.

Jaki jest powód tej Bożej opieki i od jakich niebezpieczeństw chroni ona sprawiedliwych? Tekst ten egzegeci traktują w różny sposób. Jedni uważają, że sprawiedliwi dochodzą do niebiańskiego uwielbienia, ponieważ Bóg opiekuje się nimi i ochrania ich aż do końca. Inni postrzegają sprawiedliwych chronionych przed biczami, które będą użyte na końcu do karania grzeszników. W pierwszym tekście podczas sądu ostatecznego wśród grzeszników, Najwyższy powierzy aniołom ochronę sprawiedliwych, które będą ich strzec, aż zniknie wszelkie zło i wszelki grzech; a jeśli sprawiedliwi będą spać długim snem, nie mają się czego obawiać; drugi po wymienieniu wszelkich rodzajów plag rozpętanych przeciwko ludom bezbożnym, ukazuje nam synów wielkiego Boga żyjących w pokoju wokół Świątyni, ponieważ Bóg sam będzie ich chronił i sam opiekował się nimi z mocą. Paralele te lepiej wyjaśniają los sprawiedliwych, którzy już umarli i los tych, którzy jeszcze żyją.

Wyrażenie τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτου jest odniesione do sprawiedliwych. Nie dotyczy jakiegoś szczególnego ludu czy wybranej elity, lecz tych, którzy swoim życiem wybrali Boga i o Nim świadczą.

SUMMARY

The Paradoxes of God's Kingdom (Wis 3:1-9; 5:15-15)

The Book of Wisdom, which was written on the eve of the New Testament, enriches significantly the Old Testament teaching about God's payment. In the very heart of the eschatological part (chapters 3-4) it presents three situations, which at first glance seem to question God's justice (the suffering of the just one, lack of offspring, premature death). The analized text (1-9,5, 15-16) is the most important expression of the awareness of afterlife gained by the Israel in the late period of the Old Testament and the most powerful evidence of that belief.

Key words:

Book of Wisdom (Wis), justice, promise, kingdom, light, death, suffering, peace, reword

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

ADAM RYSZARD SIKORA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Była światłość prawdziwa (J 1,9a) Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii

The Word was the true light (Jn 1:9a). Jesus as the Light in the Prologue of the Fourth Gospel

Światło należy nie tylko do podstawowych pojęć świata fizycznego, ale jest również jednym z najważniejszych i najbardziej złożonych symboli ogólnoludzkich. Tematyka z nim związana pojawia się już w tekstach religijnych i literackich starożytnych cywilizacji, jest również podejmowana przez autorów biblijnych.

W niniejszym opracowaniu podjęto próbę ukazania Jezusa jako *Światłości* w Janowym Hymnie o Logosie J 1,1-18), ukazującym Jego odwieczne istnienie oraz relację do całego stworzenia, w szczególności zaś do człowieka.

I. *ŚWIATŁO* W STAROŻYTNEJ LITERATURZE POZABIBLIJNEJ I W TRADYCJACH BIBLIJNYCH

W tekstach pozabiblijnych spotkać można liczne wypowiedzi, z których wynika, że związane z niebem źródła światła: słońce, księżyc i gwiazdy, niejednokrotnie były deifikowane[1]. W tradycjach Wschodu i Grecji światło było nie tylko atrybutem boskości[2], ale rozpatrywano je wprost jako konstytutywny element wszechświata[3].

[1] G. Mensching, *Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte*, „Studium Generale" 7 (1957), 424; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 239.

[2] J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symbols*, v. 3, Paris 1974, s. 153.

[3] S. Kobielus, *Światło i biel w tradycji chwały eschatologicznej zbawionych*, Com 61 (1991), nr 1, s. 119.

Tematyka światła pojawia się na przestrzeni całego objawienia biblijnego[4] jako stały element związany z wyobrażeniem chwały eschatologicznej. Na ogół łączy się je z niebem i z tym, co jest w górze[5]. Autorzy biblijni konsekwentnie wykazują, że ciała niebieskie emitujące światło nie są bogami, lecz podporządkowanymi Bogu bytami, a samo światło to jedno z Jego stworzeń. Myśl ta wyeksponowana została już na samym początku narracji starotestamentowej: *Wtedy Bóg rzekł: «niech się stanie światłość!» I stała się światłość […]. A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią». I stało się tak. Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy* (Rdz 1,4.14-16).

Symboliczne obrazy biblijne odwołujące się do światła, opierają się na jego cechach fizycznych: światło *nie ma cech ciała stałego, mimo to jest realne, promieniuje ze źródła; rozprasza ciemności i umożliwia ludziom widzenie; jest źródłem życia*[6]. Stary Testament łączy ze światłem manifestację chwały Bożej, która na ogół przedstawiana jest jako *sfera absolutnej czystości, blasku, jasności i piękna*[7]. Pojawia się w nim terminologia, która nawiązując do symboliki światła, łączy Bożą obecność z płomieniem ognia (Wj 3,2; 19,18), ognistym słupem (Wj 13,21-22), błyskawicami i grzmotami (Wj 19,16.19). Widzialna manifestacja chwały Bożej ma charakter *oślepiającego promieniowania Bożej istoty*[8]. W znaczeniu symbolicznym światło przejawia także coś z samego Boga: jest *płaszczem, którym się Bóg okrywa* (Ps 104,2), a sklepienie niebieskie, na którym znajduje się Boży tron, jest wspaniałe jak kryształ (Wj 24,10, Ez 1,22). Wreszcie sam Bóg ukazuje się jako Ten, którego *wspaniałość podobna do światła* (Ha 3,3n)[9], a „mądrość", będąca objawieniem się chwały Bożej ukazana jest jako *blask światła wiecznego* (Mdr 7,27.29n). W tej tradycji *pozostawanie w świetle*, to cieszenie się szczęściem i dobrobytem: *Wesoło błyszczy światło sprawiedliwych, a lampa niewiernych przygasa* (Prz 13,9). Drogę ludzkiego życia rozświetla Prawo, mądrość, a przede wszystkim słowo Boże: *Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce* (Ps 119,115).

Obok symboliki *światła* rozwinięta została też symbolika *ciemności* odnoszą-

---

[4] A. Feuillet, F. Gils, *Światło i ciemności*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, s. 958.

[5] S. Kobielus, *Światło i biel,* s. 119.

[6] L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 986.

[7] K. Romaniuk, *Chwała Boża*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 431.

[8] S. Łach, *Kebod Jahwe*, w: *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1964, s. 344.

[9] H. Conzelmann, φῶς, w: *Theological Dictionary of New Testament* (TDNT), red. G. Friedrich, v. IX, Grand Rapids 1988, s. 357.

ca się do złego postępowania grzeszników, którzy sami skazują się na przebywanie w ciemnościach (Prz 13,9; Hi 18,5). Stąd kategorie światła lub ciemności wyrażają odpowiednio szczęśliwy bądź smutny los człowieka, przy czym *światło* staje się synonimem szczęścia doczesnego (np. Ps 13,4; Iz 58,20) i wiecznego (np. Iz 9,1; 32,7; Ml 3,20).

W Nowym Testamencie swoją Boską chwałę objawia przede wszystkim Jezus Chrystus (Mt 17,2; Łk 9,29; Dz 9,3; 22,6). Teksty synoptyków odwołują się przy tym do tradycji starotestamentowej, do symboliki *światła* jako *ocalenia*, *wybawienia* (Łk 2), a także *postawy moralnej człowieka* (Mt 5,14). Tylko raz – w Łk 16,8 – pojawia się wyrażenie *synowie światłości*, często odnajdywane w tekstach z Qumran. U Łukasza jest ono jednak przeciwstawione wyrażeniu *synowie tego świata*, co nadaje mu odmienne znaczenie niż to, jakie miało ono w zwojach znad Morza Martwego.

Święty Paweł w swych parenezach etycznych chętnie stosuje symbolikę *światła* (1Tes 5,5n; Rz 13,12; 2Kor 6,14n). Symbolika ta nie tylko przeciwstawia sprawiedliwość grzechowi, ale nabiera również treści chrystologicznej (Ef 5,8) i soteriologicznej (Ef 5,9.11; Flp 2,15; Kol 1,12).

W teologii św. Jana symbolika *światła* osiąga swój szczyt[10]. Nosi ona wybitnie koloryt chrystologiczny[11]. Już w Prologu Jezus jako Logos jest określony jako *Światłość prawdziwa* (1,9), a w pierwszej części czwartej Ewangelii powie On o sobie: *Ja jestem światłością świata* (8,12). Myśl o Jezusie – światłości jest dominującym tematem w całej pierwszej części tej Ewangelii, zwanej *Księgą znaków* (J 1-12)[12].

II. *ŚWIATŁOŚĆ* W PROLOGU EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA

Na określenie *światła* w Prologu został użyty termin φῶς – *światło*, *blask*, *światłość*[13]. Termin ten należy do „podstawowych słów" fenomenologii religii odnoszonych do Boga[14]. W Prologu występuje on sześć razy odnosząc się zawsze

---

[10] A. Tronina, *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, CzST VIII (1980), s. 132.

[11] P. Gironi, *Luce*, w; *Nuovo Dizionariodi Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Milano 1988, s. 861.

[12] H.A. Kent, *Light in the Darkness: Studies in the Gospel of John*,Grand Rapids: Baker, 1974; M. Rykówna, *Funkcja zespołów semantycznych martyria, aletheia, fos, zoe, agape w Ewangelii św. Jana*, RH 20 (1972), s. 75-92.

[13] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 647n.

[14] H. Ritt, φῶς, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament* (EDNT), red. H. Balz, G. Schneider, v. III, Grand Rapids 1991, s. 447.

do Logosu (J 1,4.5.7.8 (bis).9). Z kontekstu całej Ewangelii jasno wynika, że Logos, o którym mówi Prolog to określenie Jezusa[15] występujące jedynie w tym fragmencie Ewangelii oraz w Pierwszym Liście św. Jana 1,1 i Apokalipsie 19,13.

O ile uczeni są zasadniczo zgodni, że Prolog stanowi integralną część czwartej Ewangelii, o tyle nie ma wśród nich zgodności co do jedności literackiej, a w związku z tym – co do genezy i zakresu hipotetycznego pierwszego hymnu. Ich zdaniem w obecnym hymnie istnieją starsze części, które uzupełnił pracą redakcyjną autor Księgi. W ujęciu np. H. Langkammera[16] do pierwotnego hymnu nie należały wiersze: 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 18. O *świetle* jednak jest mowa w wierszu czwartym, co jednoznacznie wskazuje, że temat *Logosu – światłości* był obecny już w pierwotnym hymnie. Oznacza to także, że ostatni redaktor Księgi był zainteresowany tematyką *światła*, skoro rozwinął ją w wierszach następnych.

Przyjmując, że J 1,4 należy do pierwotnego hymnu, od tego tekstu podjęte zostaną badania nad zasygnalizowanym tematem.

A. J 1,4

Po raz pierwszy termin φῶς pojawia się w Prologu Ewangelii według św. Jana w wierszu czwartym. O Logosie, o którym jest mowa wcześniej, autor pisze:

ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· (*w Nim było życie, a życie było światłością ludzi*).

Wiersz ten łączy się ściśle z wierszem poprzednim, tj. J 1,3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν). Od sposobu podziału gramatycznego obu wierszy zależy ich interpretacja. Najstarsze rękopisy[17], a także pisma niektórych Ojców Kościoła[18], łączą ostatnią część wiersza trzeciego z pierwszą częścią wiersza drugiego: ὃ γέγονεν [4]ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· (*To, co się stało w Nim, było życiem. A życie było światłością ludzi*)[19]. Taki podział tekstu sugeruje także współczesny wydawca tekstu krytycznego[20], uważając go za bardziej prawdopodobny zarówno ze względu na

---

[15] L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 401nn.

[16] H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 15-39.

[17] P^{75c17}, zawierające częściową interpunkcję kodeksy majuskułowe: C, D, L, W^{s}, 050*, *l* 2211 i inne oraz przez niektóre wersje: b (łacińska), vg^{s}, sy^{c}, sa.

[18] Ptolemeusz (według Ireneusza), Teofil Aleksandryjski, Ireneusz (przekład łaciński), Tertulian, Klemens Aleksandryjski i Orygenes.

[19] Szeroko wyjaśnia tę kwestię K. Aland, *Eine Untersuchung zu Joh. 1: 3-4. Über die Bedeutung eines Punktes*, ZNW 59 (1968), s. 174-209.

[20] *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini,*

starsze świadectwa, jak i racje literackie (rytmika hymnu) oraz teologiczne (spójność myśli z J 5,26.39; 6,53). Natomiast, przeciwko rozumieniu tekstu w formie przednicejskiej – *To, co się stało w Nim, było życiem* – przemawia przede wszystkim fakt, iż w myśl takiej lekcji, każde stworzenie, także niematerialne, ma życie „w" i „z" Jezusa. Wydaje się, że tego typu interpretacja jest nie do przyjęcia ze względu na Janowe rozumienie ζωὴ jako *życia nadprzyrodzonego*[21].

Tradycję traktującą wiersz czwarty jako samodzielną wypowiedź, reprezentują na Wschodzie od IV wieku Euzebiusz, Dydym, Jana Chryzostom czy Teodor. Rozpowszechniła się ona zwłaszcza w wieku V na skutek polemiki z arianami[22] i została powszechnie przyjęta.

Zgodnie z nią, podstawą dalszych rozważań będzie wiersz czwarty rozumiany integralnie: *W Nim było życie, a życie było światłością ludzi*.

Wiersz ten kontynuuje charakterystykę Logosu (ἐν αὐτῷ)[23] i jego funkcji ukazanych w J 1,1-3. Tym razem jednak opisuje Logos nie, jak dotąd w relacji do całego stworzenia, ale jedynie w relacji do ludzi. Wyrażenie „w Nim" jest tu określeniem Chrystusa jako źródła i początku wszelkiego życia[24]. Harmonizuje to z główną myślą czwartej Ewangelii podkreślającą, że Jezus po to przyszedł na świat, *aby ludziom dać życie* (J 6,33; 10,10).

Termin ζωὴ, w odróżnieniu od βίος nie wskazuje na wymiar biologiczny[25], ale oznacza u Jana nadprzyrodzone życie Boże[26], które dzięki Jezusowi *staje się*

Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1998, s. 247.

[21] Zob. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma: Borla 1989, s. 19-24.

[22] Por. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies 1975, s. 195n.

[23] Za A. von Hoonackerem niektórzy uczeni uważają, że zaimek w zwrocie ἐν αὐτῷ nie oznacza Chrystusa-Logosu, a *życie* ma sens wyłącznie naturalny. Mowa więc byłaby tu o życiu, które istnieje na świecie od momentu stworzenia. Zatem i światło w J 1,4 należy rozumieć w sensie naturalnym, jako zwyczajne dzienne światło, które świeci ludziom i w pewnym sensie jest dla nich źródłem życia. Dopiero w J 1,9 to naturalne światło jest przeciwstawione „prawdziwej światłości", która oznacza Chrystusa-Logos. Potwierdzenie swego stanowiska dopatrują się oni w podobieństwie między Prologiem a opisem stworzenia w Księdze Rodzaju. Por. A. von Hoonacker, *Le Prologu de quatrième Èvangile*, „Revue d`histoire ecclésiastique" 2 (1901), s. 5nn.

[24] J. Czerski, *Życie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 299.

[25] βίος oznacza życie przeznaczone i skierowane ku śmierć. ζωὴ jest związane z teologiczną koncepcją życia nadprzyrodzonego, życia poza kategoriami czasu i przestrzeni. Por. L. Orlando, *Il Vangelo di Giovanni. Lettura teologica*, Taranto 2003, s. 84.

[26] F. Mussner, *Zoe. Die Anschauung vom 'Leben' im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München 1952, s. 82, 171-176. M.E. Boismard przypuszcza, że słowo *życie* w J 1,4 ma podwójny sens: określa zarówno doczesną egzystencję jak i pełne *życie* w Logosie.

udziałem wszystkich wierzących[27]. Chociaż niektórzy autorzy[28] wzmiankę o ludziach rozumieją tu jako aluzję do sytuacji człowieka w ogrodzie Eden, to jednak uwzględniając najbliższy kontekst bardziej prawdopodobne wydaje się, że autor Ewangelii ma tu na myśli już historyczną postać Jezusa i Jego odniesienie do ludzi. Jego życie (ζωὴ) dla ludzi żyjących na świecie było *światłem* (φῶς). Takie określenie mogło wynikać zarówno z doświadczenia naturalnej funkcji światła jako warunku wszelkiego życia[29], jak i z racji teologicznych, opierających się na symbolice światła obecnej w judaistycznych[30] spekulacjach mądrościowych[31]. Na przykład w Mdr 7,26 mowa jest o Mądrości jako *odblasku wiecznej światłości*, czy też niegasnącym nigdy blasku wywodzącym się z niewyczerpanego źródła Bożego (Mdr 7,10). Także w literaturze qumrańskiej znaleźć można stwierdzenie, że *z siedziby światła wywodzą się pokolenia prawdy*, które *chodzą po drogach światłości* (1QS 3,19). Połączenie *życie – światło* znajduje się też w Ps 36,10: *Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość*. Podobną rolę jak Mądrość w Starym Testamencie w Nowym Testamencie odgrywa Chrystus – Logos. Logos ma pełnię życia. Przez analogię do Mądrości można powiedzieć, że jest to życie Boże, a udzielenie go ludziom doprowadza do wewnętrznego odnowienia człowieka.

W tej optyce Jezus nie tylko jawi się jako konieczny warunek wszelkiego życia, ale przede wszystkim jako objawienie życia Bożego. *Światło* w J 1,4 jest synonimem życia Bożego, którego Logos udziela ludziom, jako daru umożliwiającego im partycypację w światłości Boga. W Jezusie objawienie *światła* osiąga swój punkt kulminacyjny i jest jedynym w swoim rodzaju objawieniem Bożej światłości, objawieniem, które rozpoczęło się w chwili stworzenia. Jezus – Logos poprzez swoje wcielenie ukazuje się jako wypełnienie zapowiedzi proroctwa Iz 9,1: *Naród kroczący w ciemnościach ujrzał wielką światłość, nad mieszkańcami kraju mroków zabłysło światło*.

---

[27] L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 110. *Życie* (gr. ἡ ζωὴ) we wszystkich tekstach Janowych oznacza życie nadprzyrodzone, udzielone jako dar zbawczy, życie wieczne – dostępne jedynie w Jezusie Chrystusie (J 3,36; 5,24; 6,63; 10,10; 14,6; 20,31; 1J 5,11). Poza J 11,9-10 rzeczownik τὸ φῶς oznacza światło duchowe, nadprzyrodzone, rozumiane jako dobro zbawcze przyniesione przez Słowo, które stało się ciałem. Por. C.H. Dodd, *The Interpretation of Fourth Gospel*, s. 144. Podobnie A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1957, s. 215.

[28] Np. R. Brown, który widząc paralelizm między Prologiem Janowym a Rdz 1, uważa, że może chodzić o ludzi żyjących w Edenie. „To, co miało szczególnie udział w stwórczym Słowie Boga było darem życia wiecznego. To życie było światłem ludzi, gdyż drzewo życia było ściśle związane z drzewem poznania dobra i zła. Gdyby człowiek pomyślnie przeszedł próbę, posiadłby życie wieczne i światło poznania". Por. R. Brown, *Giovanni*, Assisi 2005, s. 38.

[29] O wzajemnej zależności światła i życia jest często mowa w Starym Testamencie i judaizmie pozabiblijnym (PsSal 3,12; 1Hen 58,3; 1Q 3,7). Bóg panuje nad światłem i ciemnościami (Am 5,8), a światłość jest Jemu właściwa sferą (Ps 104,2) działania (Ps 44,4), zwłaszcza w teofaniach (Wj 24,15nn; Ps 29; 91,1nn).

[30] Por. Prz 6,23; Ps 119,105; Iz 26,9; Syr 24,23.

B. J 1,5-9

Metafora *życia* utożsamiająca w J 1,4 *życie* ze *światłem* jest wskazówką, że autor natchniony nie ma na myśli jedynie naturalnego rodzaju życia, ale życie Boże, które stało się nadprzyrodzonym życiem ludzi. Tematykę tę rozwijają następne wersety hymnu, które najprawdopodobniej były wynikiem pracy redakcyjnej.

Pierwsze dopowiedzenie pojawia się już w J 1,5, gdzie pojawia się stwierdzenie, że τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν (*Ta światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie przemogła*).

Poprzez antytezę *światło-ciemność* (φῶς – σκοτία) następuje dalsza charakteryzacja światła Logosu w relacji do świata. Rodzajnik τὸ poprzedzający φῶς ma tu znaczenie anaforyczne, odnoszące się do terminu, który pojawił się już wcześniej i należy tłumaczyć go w tym przypadku jako zaimek wskazujący[32]. Pewną trudność stanowi zastosowanie dwóch czasów: działanie *światła* oddane jest w czasie teraźniejszym (gr. φαίνει), a wynik konfrontacji z *ciemnością* w czasie przeszłym (gr. κατέλαβεν). Trudność tę można jednak przezwyciężyć, jeśli przyjmie się, że w pierwszym wypadku chodzi o ciągłe oddziaływanie światła, a w drugim o historyczny moment Wcielenia, jako punkt zwrotny w walce światłości z ciemnością. Działanie (gr. φαίνει) Logosu-światłości to obdarzanie wszystkich życiem Bożym. Jedynie On – Logos obdarza wiedzą umożliwiającą dokonanie właściwych wyborów, prowadząc człowieka do pełnej *światłości*, która jest zbawieniem[33]. Czynność *świecenia* ma więc charakter wybitnie chrystologiczno-soteriologiczny[34].

Interpretacja tego wiersza jest zasadniczo uzależniona od tego, jak będzie się rozumiało czasownik καταλαμβάνειν. Historia egzegezy wskazuje na cztery najważniejsze nurty jego interpretacji[35]. Pierwszy, związany z Cyrylem Aleksandryjskim, tradycją łacińską oraz współcześnie reprezentowany m.in. przez Lagrang`a, Macgregor`a i Braun`a tłumaczy ten czasownik jako: *zrozumieć*, *pojąć* i interpretuje go w sensie rozumienia intelektualnego. Wiersz ten mówiłby zatem o niezrozumieniu osoby Jezusa i Jego nauki przez ludzi (por. 3,19). Nurt drugi, reprezentowany przez Dupont`a, Bultmanna i Wikenhausera przekłada to słowo jako: *przyjmować*, *akceptować*, *docenić*, opierając się na aramejskim podłożu czasownika greckiego, które jednak, jak wykazuje R. Brown nie jest w pełni

---

[31] C. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannes-Evangelium*, „Biblica" 38 (1957), s. 396-418.

[32] Por. J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi, Cittadella Editrice 1982, s. 38.

[33] R. Schnackenburg, *The Gospel according to ST, John*, v. I, New York 1990, s.253.

[34] Por. H. Balz, G. Schneider, φαίνω, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, v. III, Grand Rapids 1993, s. 411.

[35] Tak też np. G. Delling, καταλαμβάνω, TDNT IV, 10; W. Nagel, *«Die Finsternis hat's nicht begriffen» (Jo 1,5)*, ZNW 50 (1959), s. 132-137.

przekonywujące[36]. Trzeci nurt związany z Orygenesem, większością Ojców greckich, a współcześnie ze Schlatterem, Westcottem i Boismardem tłumaczą czasownik καταλαμβάνειν jako *zwyciężyć*, *pokonać*. Wydaje się, że to tłumaczenie najlepiej wpisuje się w dualistyczną myśl Janową, ukazującą opozycję jaka zachodzi między światłością i ciemnością. Jeśli przyjmie się, że autor Prologu inspirował się literaturą mądrościową, to interpretacja ta znajduje wsparcie np. w Mdr 7,29-30, gdzie o Mądrości porównanej do światłości mówi się, że *ciemności nie są w stanie jej pokonać*. Inne paralele znajdują się: w *Odach Salomona* 18,6: *światłość nie zostanie pokonana przez ciemności* i w *Dziejach Tomasza* 130, które mówią o *światłości, która nie została zwyciężona*. Czwarty nurt reprezentowany przez Moffatta tłumaczy to słowo jako *panować*, *dominować*. Jest to próba połączenia dwóch znaczeń: *rozumieć* i *zwyciężyć*.

Mając na uwadze opozycję *światłość – ciemność* w całej Ewangelii Janowej, przyjąć należy, że mowa jest tu o objawianiu się światła, które dokonuje się w kontekście konfliktu. O ile *światło* jest tu symbolem samego Jezusa objawiającego swoje bóstwo, o tyle *ciemności* są symbolem świata, który wobec Jego Wcielenia przyjął wrogą postawę. Proces rozpraszania ciemności przez światło jest permanentny, ale z momentem Wcielenia napotkał on na wyjątkowy opór i agresję ze strony sił wrogich Jezusowi. Istnieje różnica zdań wśród uczonych na temat, kim są te wrogie Jezusowi siły[37]. Niektórzy uczeni widzą w symbolice *ciemności* ludzi, którzy nie pojęli Słowa, czyli nie uwierzyli w Nie[38]. Inni natomiast widzą tu, zgodnie z judaistyczną koncepcją antytezy Mesjasz – szatan, siły demoniczne[39]. Biorąc pod uwagę fakt, że Ewangelia Janowa nigdy nie nazywa ludzi „ciemnością", wydaje się, że lepiej pozostać przy ogólnym wskazaniu na wszelkie siły walczące z Jezusem-Światłością niż wykluczać spośród nich ludzi

---

[36] R. Brown, *Giovanni*, s. 11.

[37] Biorąc pod uwagę kontekst samej Ewangelii, gdzie podczas Święta namiotów w dniu ceremonii światła Jezus ogłasza się wobec Żydów „Światłością świata" (J 7,37-38), wskazywano nieraz właśnie na *hoi Ioudaioi* jako na przedstawicieli świata ciemności. U. Schnelle, mając na uwadze *Sitz im Leben* Ewangelii Janowej uważa jednak, że zasadniczy konflikt w czwartej Ewangelii nie istniał między Żydami a chrześcijanami, lecz między Prawem a Ewangelią. Por. *Antidocetic Christology in the Gospel of John*, Minneapolis 1992, s. 36. Jeszcze dalej idzie R. Hakola, który uważa, ze podłożem napięć widocznych w Ewangelii nie jest kwestia konfliktu z powodu usunięcia chrześcijan z synagogi, lecz stopniowa alienacja chrześcijan ze środowiska żydowskiego w wyniku coraz większej liczby chrześcijan pochodzenia pogańskiego, por. *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness* (Supplement do *Novum Testamentum* 118; Leiden i Boston 2005), rozdz. 2. R. Schnackenburg, uważa, że *świat* reprezentują kręgi przywódców żydowskich: oni pozostają obojętni, bez zrozumienia (cf. 8.14,19; 9.29; również 8.28,43) i rzeczywiście ślepi (9.39) w konfrontacji ze „Światłością świata", por. *Gospel according to St. John*, vol. 1, s. 258.

[38] L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 111

[39] X. Léon-Dufour, *Ciemności*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 195n.

ani albo siły demoniczne[40]. Kimkolwiek są ciemności, są one z pewnością wrogami Logosu[41].

W wierszu piątym Jezus ukazany jest zatem jako Ten, który nieustannie objawia swoje bóstwo, napotykając jednocześnie na przeszkody i wrogość. Ze strony sił ciemności nie ustają wysiłki, by stłumić Jego *światłość*. *Ciemności* są anty-*światłem*, a biorąc pod uwagę wypowiedź w J 1,4 również anty-życiem. *Ciemności* nie są jedynie nieobecnością światła, ale są rzeczywistością aktywną, złą, siłami śmierci, wrogami ludzkiego życia. *Światłość*, która nie walczy, nie atakuje, objawia się domagając się od człowieka wyboru.

Następne redakcyjne[42] wiersze Prologu czwartej Ewangelii wprowadzają wątek o działalności Jana Chrzciciela (J 1,6-8): 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός (*Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz posłanym, aby zaświadczyć o światłości*).

O *światłości* mówią wiersze 7 i 8. Mają one na uwadze ziemską działalność Logosu, co sprawia, że pierwotny akcent chrystologiczny z preegzystencji światła zostaje przesunięty na Jego działalność w czasie.

W J 1,7 autor stwierdza, że Jan ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτου (*przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego*). Następuje tu znane z tradycji wczesnochrześcijańskiej połączenie historycznej działalności Jezusa z aktywnością Jana Chrzciciela (Mk 1,1-11; Mt 3,1-17; Łk 1,3nn; 3,1-20), który w Ewangelii Janowej został bardziej ukazany jako świadek niż chrzciciel[43]. Następnie pojawia się kluczowe słowo *światło*, o którym Jan *przyszedł dać świadectwo* (ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν). To wyrażenie pojawia się również w wierszu następnym, podkreślając tym samym wagę tej misji Jana Chrzciciela.

Czasownik μαρτυρειν posiada w czwartej Ewangelii szczególne znaczenie teologiczne, które polega na stwierdzeniu autentyczności osoby, misji i działalności Jezusa,[44]. W Ewangelii Janowej oprócz Jana Chrzciciela (J 1,15.19; 3,26-

---

[40] R. Schnackenburg uważa, że „wrogowie Boga nie tylko chodzą w ciemności…, oni sami są *ciemnością*", por., *Gospel according to St. John*, vol. 1, p. 246.

[41] W. J.U. Philip, *The Light of Glory – An Exposition of the Prologue of John's Gospel*, "Churchman", 116:2 (2002), s. 113-126, zwł. s. 119-123.

[42] Ale np. M.-E. Boismard uważa, że wiersze 6 i 7 mogły należeć do pierwotnego tekstu Czwartej Ewangelii, a po dołączeniu Prologu zostały przesunięte w obecne miejsce. Por. R. Brown, *Giovanni*, 39.

[43] R. Brown, *Giovanni*, s. 11.

[44] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 114.

28.33-36) o Jezusie świadczą Jego dzieła (J 5,36; 10,25), Duch Święty (J 15,26) oraz sam Ojciec (J 5,31-32.37-38; 8,16-19).

Celem świadectwa Jana Chrzciciela w J 1,7 jest doprowadzenie wszystkich do wiary w Jezusa (ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτου). Taki będzie też cel przekazu pisemnego samego ewangelisty: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (*Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego*) (J 20,31).

W myśl wiary rozumianej zgodnie z jej starotestamentową koncepcją jako „pełen ufności udział w niezmienności i wierności Bożej", chodzi tu o osobiste spotkanie z Jezusem, który jest *światłością świata*, to znaczy o szczególną relację z Jezusem jako Bogiem.

Słowa *dać świadectwo o światłości* dobrze harmonizują z opisem Janowego świadectwa o Jezusie w J 1,19nn. Tekst ten bowiem mówi o świadectwie Jana wobec tych, którzy byli nastawieni wrogo do Jezusa[45].

Pewien odcień polemiczny wobec niektórych kręgów uczniów Janowych[46], uznających absolutny autorytet Chrzciciela, a nawet jego godność mesjańską, nosi wiersz ósmy. Autor Prologu dobitnie bowiem zaznacza, że οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς (*ów nie był światłością*). W samej czwartej Ewangelii Jan jest określony co najwyżej, jako *pochodnia płonąca* (J 5,35). Nigdy natomiast nie jest on nazwany *światłością*, choć jak twierdzą niektórzy uczeni[47] być może w taki sposób określali go jego zwolennicy. Pewne jest, że wiersz ten wyraźnie podporządkowuje Jana Chrzciciela Jezusowi.

Inni uczeni widzą tu także możliwość echa polemiki z poglądami judaistycznymi, według których, jak już wspomniano, *światłem* było Prawo lub Mądrość[48].

Dalszą refleksją o wcielonym Logosie-światłości jest tekst J 1,9. Autor Ewangelii ukazując Logos w relacji do każdego człowieka, pisze: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. (*Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*).

Ze względu na trudną konstrukcję gramatyczną dotyczącą przynależności imiesłowu ἐρχόμενον, istnieją rozbieżności wśród egzegetów co do przekładu tego wiersza, a w konsekwencji co do jego interpretacji. Imiesłów ἐρχόμενον może odnosić się bowiem zarówno do πάντα ἄνθρωπον jak i do τὸ φῶς. Wśród

---

[45] R. Brown, *Giovanni*, s. 39.

[46] Zwolennicy Jana Chrzciciela (tzw. joannici) tworzyli najprawdopodobniej w czasie spisywania Czwartej Ewangelii zwarte ugrupowanie, pozostające w opozycji do chrześcijan.

[47] Np. R. Brown, *Giovanni*, s. 39.

[48] A. Tronina, *Symbolika światła*, s. 133.

egzegetów tak starożytnych, jak i współczesnych znajdują się zwolennicy obu rozwiązań[49]. Bardziej prawdopodobne wydaje się połączenie ἐρχόμενον z τὸ φῶς, mimo że związana jest z tym trudność, polegająca na braku rodzajnika stosowanego w takich przypadkach przy imiesłowie[50]. Racje przemawiające za tym rozwiązaniem są następujące: lepsza harmonizacja z kontekstem – w J 1,10 akcent pada na Logos (*światłość*) obecną w świecie, brak w Ewangelii Jana odniesienia do ludzi zwrotu „przyjść na świat", a jednocześnie użycie go w stosunku do Jezusa-światłości w J 3,19 i 12, 46, poza tym kontrast między wersetami 9 i 8 wzmacnia ten wybór – Jan nie był *światłością*, *prawdziwa światłość* przyszła na świat w osobie Jezusa.

Jedynie w wierszu dziewiątym termin τὸ φῶς jest określony przymiotnikiem ἀληθινός (*prawdziwy*). Przymiotnik ten należy do słownictwa preferowanego przez Jana[51]. ἀληθινός zawiera w sobie myśl o wyłączności w sensie *jedyny prawdziwy* wobec tego, co pozorne lub zwodnicze. Jest używany dla zaznaczenia kontrastu między tym, co niebieskie, a tym, co ziemskie, lub między rzeczywistością Nowego Testamentu a tym, co było typem w Starym Testamencie[52]. W J 1,9 przymiotnik ten zdaje się być zastosowany, aby podkreślić kontrast między Jezusem-Logosem a Janem Chrzcicielem, który *nie był światłością* (J 1,8).

Światłość Logosu *wyklucza działalność jakichkolwiek innych 'świateł', które będąc słabym odblaskiem, chciałyby odegrać rolę niezależną od swego źródła*[53]. Światłość Jezusa jest nieporównywalna, płynie ona z pełni Jego bóstwa. Jest bardzo prawdopodobne, że i ta wypowiedź ma charakter polemiczny zarówno względem joannitów, jak i innych grup filozoficznych i religijnych, które chciałyby uzurpować sobie absolutną prerogatywę światła dla jakiegokolwiek z podmiotów. Nie można wykluczyć, że chodzi także o judaizm, który nie wahał się Prawa nazywać *światłem danym na oświecenie każdego człowieka*[54]. Niestety, Prawo i oparte na nim nauczanie oraz Mądrość, które miały *oświecać [...] wszystkie drogi* sprawiedliwości[55], a nawet *stopniowo wszystkie krańce świata*[56], stały się w judaizmie narzędziem ekskluzywizmu religijnego. W opozycji do tej koncepcji stoi wypowiedź z J 1,9 stwierdzająca uniwersalne działania *Światłości* wobec *każdego człowieka* bez wyjątku. Jego aktywność, tak samo jak w J 1,4 została określona czasownikiem φωτίζειν. Jak wskazano wcześniej, czasownik ten może oznaczać działalność zarówno o charakterze intelektualnym, jak i mo-

---

[49] Por. M. Zerwick, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustrator*, Roma 1966, s. 124.
[50] Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 115.
[51] W NT przymiotnik ten występuje 28 razy, z czego aż 23 w Pismach Janowych.
[52] R. Brown, *Giovanni*, s. 1441.
[53] L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 115.
[54] TestLew 19,1.
[55] 1QS 4,2; por. 1QH 4,5.
[56] 1QM 1,8.

ralnym. Światłość Chrystusa nie jest emanacją Bożej istoty, lecz objawia się ona w nauce i dziełach Jezusa. W Jego osobie objawienie identyfikuje się z Objawiającym[57]. On pomaga ludziom osiągnąć światło i życie Boże, żądając jednak od nich *postępowania w światłości* (por. J 8,12; 9,5)[58]. Chrystus jako światłość usposabia człowieka do życia świadomego swoich nowych obowiązków, ale i uświęca, uzdatniając go do zachowywania Jego przykazań. Jest On jedynym, który daje tę ontologiczną zdolność posiadania życia wiecznego i nie czyni w tym żadnych wyjątków. Nie istnieje żadna inna możliwość życia wiecznego w oddzieleniu od Niego.

Podsumowując powyższe analizy mające ukazać w jaki sposób Jezus Chrystus – Logos został ukazany jako *światłość* w Prologu czwartej Ewangelii, należy podkreślić Jego funkcję jako niezbędnego warunku wszelkiego życia, a przede wszystkim życia nadprzyrodzonego (J 1,4). Objawiając poprzez Wcielenie życie Boże, którego symbolem jest *światło*, spotyka się On z wyjątkową wrogością, która jednak nie jest w stanie Go zniszczyć (J 1,5). Jest On *światłością* w sensie absolutnym (J 1,9). Nikt poza Nim nie może obdarzać *światłością*, która w swym najpełniejszym sensie identyfikuje się ze zbawieniem. Ojciec (J 5,31-32.37-38; 8,16-19), Duch Święty (J 15,26), dzieła Jezusa (J 5,36; 10,25) i Jan Chrzciciel (J 1,7-8; 19nn) dają świadectwo o Jego światłości, by ludzie uwierzyli w Niego i dzięki temu mieli życie wieczne (J 20,31).

SUMMARY

This article aims to „*The true light* (Jn 1,9a). Jesus as the light in the Prologue of the Fourth Gospel", was to explain the meaning of the symbol of the light connected with the person of Jesus Christ – the Logos in the Prologue of the Gospel of St John. The analysis of the text helped to establish that the author wanted to show the person of Logos as a necessary condition of all life, and above all, the supernatural life (Jn 1,4). By revealing the divine life through the Incarnation, whose symbol is a light, he met with extreme hostility, which, however, is unable to destroy him (Jn 1,5). He is the light in an absolute sense (Jn 1,9). No one besides Him can not bestow the light, which in its fullest sense is identified with salvation. Father (John 5,31-32.37-38; 8,16-19), the Holy Spirit (Jn 15,26), the work of Jesus (Jn 5,36,10,25) and John the Baptist (Jn 1,7-8; 19nn) bear witness of His light, that people believed in him and thus have eternal life (Jn 20,31).

Key words

Gospel of St. John, Prologue of the Fourth Gospel, light, supernatural life

---

[57] H. Conzelmann, φῶς,1 w: TWNT IX, s. 341.

[58] J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br.1964, s. 77n.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Antyteza Ewa-Maryja w *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna

The *Eve-Mary* Antithesis in „Adversus haereses" by St. Iranaeus of Lyon. An Apologetic Perspective

Wydawałoby się, że mariologia św. Ireneusza z Lyonu jest stosunkowo dobrze opracowana. Do kilku prac o charakterze monograficznym[1] należałoby dołączyć publikacje poświęcone wybranym aspektom jego doktryny[2]. Niestety, mimo że wiele opracowań podkreśla oryginalność doktryny maryjnej autora *Adversus haereses*[3], wśród których antyteza Ewa-Maryja jest jednym z najczęściej wskazywanych wątków, nikt do tej pory nie ukazał przyczyn dla których ta właśnie antyteza została wprowadzona do dzieła biskupa Lyonu[4]. Zdecydowana

[1] O. Bardenhewer, *Zur Mariologie des heiligen Irenäus*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 6 (1931), s. 600-604; L. Gambero, *Maria nel pensiero die Padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991, s. 45-54; J. Garcon, *La Mariologie de Saint Irénée,* Lyon 1932; E. Peretto, *Percorsi mariologici nell'antica letteratura cristiana*, Città del Vaticano 2001, s. 26-30; F. Rodrigo Polanco, *La mariologia di sant'Ireneo*, w: *Theotokos 9* (2001), 359-400; B. Przybylski, *De mariologia santi Irenaei Lugdunensis*, Romae 1937; W. Scherer, *Zur Mariologie des heiligen Irenäus*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 47(1923), s. 125-129.

[2] H. Koch, *Virgo Eva-Virgo Maria*, Berlin-Leipzig 1937; A. Orbe, *La Virgen Maria abogada de la virgen Eva (En torno a S. Ireneo, Adv. Haer. V,19,1),* „Gregorianum" 63(1982), s. 453-506; A. Orbe, *La 'recirculacion' de la Virgen Maria en san Ireneo (Adv. Haer. III,22,4,71)*, w: S. Felici (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 18-19 marzo 1988*, Roma 1989, s. 101-120.

[3] B. Capelle, *Adhuc virgo chez s. Irénée*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 2(1930), s. 388-395; P. Galtier, *La Maternité de grace dans s. Irénée*, w: *Mémoires du Congrès Marial à Bruxelles*, vol. I, Bruxelles 1921, 41-45; G. Jouassard, *Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée*, „Revue des Sciences Religieuses" 12 (1932), s. 509-532.

[4] Jedynym teologiem omawiającym wspomniane zagadnienie w kontekście gnostycyzmu jest Tomasz Dekert. Por. tenże, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama,* Kraków 2007, s. 58-66.

większość mariologów zadawala się w swoich publikacjach analizą maryjnych fragmentów *Adversus haereses*, pomijając kontekst całego dzieła, co w istotny sposób wpływa na uzyskane wnioski[5].

Celem niniejszego opracowania jest odczytanie antytezy Ewa-Maryja w kontekście całości dzieła św. Ireneusza. Biorąc pod uwagę jego apologetyczny charakter, zadaniem analizy będzie odpowiedź na pytanie: jaką rolę spełnia wspomniana antyteza w obronie prawd wiary? Co więcej, mam nadzieję, że uda się odkryć racje, dla których św. Ireneusz zdecydował się wprowadzić wspomnianą antytezę do swojego dzieła. Aby badanie było owocne, interesująca nas paralela antytetyczna zostanie przedstawiona w kontekście różnych aspektów gnostyckiej doktryny. Ufamy, że dzięki temu zestawieniu łatwiej będzie znaleźć odpowiedź na postawione pytanie.

1. *ADVERSUS HAERESES*

Najsłynniejsze dzieło św. Ireneusza zostało zredagowane w pięciu księgach. Pomimo, że nie znamy dokładnego czasu jego redakcji, to wiemy, że księga trzecia powstała za czasów pontyfikatu papieża Eleutera (174-189)[6]. Okazją do napisania dzieła były szerzące się w okolicach Lyonu nauki gnostyckie uczniów Walentyna. Biskup Lyonu pragnął ujawnić doktryny, które były nauczane przez gnostyków w tajemnicy[7]. W księdze pierwszej przedstawił on system gnostycki, natomiast w następnych czterech dokonał krytyki ich doktryny[8]. Dzięki przeprowadzonym badaniom ustalono źródła, które wykorzystał biskup Lyonu. Znajdują się wśród nich pisma Justyna męczennika, Klemensa z Aleksandrii, Papiasza z Hierapolis i Polikarpa ze Smyrny[9].

Grecki oryginał dzieła nie zachował się do naszych czasów. Poza dwoma greckimi fragmentami nie zachowała się także tradycja wywodząca się bezpośrednio z oryginału dzieła[10]. Posiadamy natomiast łańcuchy cytatów zaczerpnięte z ksiąg III-IV oraz syntetyczne opisy doktryn heterodoksyjnych, które Epifaniusz z Salaminy zawarł w swoim *Panarion*[11]. Integralna wersja *Adversus haere-*

---

[5] Np. B. Przybylski, *De mariologia sancti Irenaei Lugdunensis*, Roma 1937; L. Gambero, *Maria nel pensiero dei padri Della Chiesa*, Cinisello Balsamo, s. 45-54; G. Gharib, *Testi mariani del primo millennio*, Roma 1988, s. 156-176, częściowo także F. Rodrigo Polanco, *La mariologia di sant'Ireneo*, „Theotokos" 9 (2001), 359-400.

[6] C. Moreschini-E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. I, Brescia 1995, s. 326.

[7] Tamże, s. 327.

[8] Tamże.

[9] Tamże, s. 330.

[10] Tamże, s. 335.

[11] Tamże.

ses zachowała się w wersji łacińskiej, pochodzącej z V wieku. Wersja armeńska dzieła (księgi IV i V), datowana na VI stulecie, została odnaleziona na początku XX wieku i opublikowana w roku 1910[12]. Wśród najnowszych wydań *Adversus haereses* należy wymienić edycję *Sources Chrétiennes*[13] oraz opracowania niemieckie[14] i włoskie[15].

2. BIBLIA

a) Gnostycy

Należy zauważyć, że gnostyckie rozumienie Pisma św. było ściśle powiązane z pojęciem Boga. O ile Bóg Starego Przymierza był Bogiem prawa i sprawiedliwości, o tyle Chrystus objawił Boga całkowicie innego od Tego, który wyłania się z ksiąg Starego Testamentu. Marcjon na przykład, przyjmował obraz Boga miłosierdzia, miłości i przebaczenia. Wymienione przymioty Boga stały się przesłanką do opracowania własnego kanonu pism Nowego Testamentu[16]. Dlatego też gnostycy przyjmowali księgi Nowego Testamentu, natomiast odrzucali te, które należały do Starego Przymierza.

b) św. Ireneusz

Biskup Lyonu, przeciwstawiając się dualistycznej koncepcji gnostyków, podkreślał jedność i tożsamość Boga Starego i Nowego Przymierza oraz jedność Jego zbawczej ekonomii. To samo Słowo Boże objawiło się w Starym Przymierzu, towarzysząc ludzkości na przestrzeni dziejów, przygotowując człowieka na swoje przyjście na świat w ludzkiej naturze[17]. Jak podkreślił św. Ireneusz *jest zatem jeden i ten sam Bóg, wieszczony przez proroków, głoszony przez Ewange-*

---

[12] Tamże.

[13] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, tome I. SCh 263. Paris 1969; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, tome II. SCh 264, Paris 1979; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome 1. SCh 293, Paris 1982;

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, tome 2. SCh 294, Paris 1982; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre III, tome 1. SCh 210, Paris 1974; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre III, tome 2. SCh 211, Paris 1974; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre IV, tome 1. SCh 100, Paris 1965; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre IV, tome 2, SCh 100, Paris 1965 ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre V, tome 1. SCh 152, Paris 1969; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre V, tome 2. SCh 153, Paris 1969.

[14] Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien*. vol. 2, Freiburg 1993, Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien,* vol. 3, Freiburg 1995, Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien,* vol. 4, Freiburg 1995, Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien,* vol. 5, (übers. von N. Brox), Freiburg 2001.

[15] S. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, voll. 1-2, Siena 1984.

[16] W. Myszor, *Wstęp*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi.* Warszawa 1994, s. 22.

[17] *Adversus haereses* (=*Adv. haer.*) IV, 20, 6. SCh 100, vol. 2, 642-644.

lię, jest jeden Jego Syn- Emmanuel- owoc łona Dawida, to znaczy zrodzony Dziewicy pochodzącej z rodu Dawidowego[18].

W tej perspektywie dwa Testamenty reprezentowały dwa etapy przygotowywania ludzkości na przyjście Zbawiciela. Słowo wychowywało ludzkość za pośrednictwem zewnętrznej dyscypliny, jaką stanowiło Prawo[19]. Gdy rodzaj ludzki został odpowiednio przygotowany, Wcielone Słowo wybawiło człowieka z niewoli i adoptowało go niczym własne dziecko[20]. W przeciwieństwie do zwolenników gnozy, Ireneusz uważał, że obydwa Testamenty pochodzą od tego samego, jedynego Boga. Stary Testament jawi się jedynie jako przygotowanie, a nie wypełnienie Boskiej obietnicy[21].

Istotny związek pomiędzy dwoma Testamentami ukazano poprzez zbawczą ekonomię, której punktem kulminacyjnym było przyjście Zbawiciela na świat. Począwszy od Abrahama aż do Chrystusa i apostołów, objawiał się ten sam Pan Bóg, który wypełniał swoje obietnice[22] i realizował jedyny plan zbawienia, począwszy od stworzenia świata aż do jego końca[23]. Komentując opisy biblijnych teofanii Ireneusz wykazywał jedność Bożego planu objawionego w Starym jak i w Nowym Testamencie, przeciwstawiając się w ten sposób błędom Marcjona. Objawianie się tego samego Słowa w historii ludzkości stanowiło o jedności dwóch Testamentów. *Dwa Testamenty zostały ustalone przez tego samego i jedynego ojca rodziny, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przemawiał do Abrahama i Mojżesza, a w tym ostatecznych czasach udzielił nam wolności*[24]. W tym świetle Stare Przymierze jawiło się jako zapowiedź Zbawiciela, natomiast Nowy Testament – jako realizacja i wypełnienie Słowa Wcielonego.

3. WCIELENIE SYNA BOŻEGO

a) Gnostycy

Dualizm odnosił się również do osoby Zbawiciela. Gnostycy dokonywali rozróżnienia pomiędzy Jezusem a Chrystusem[25]. Chociaż wyznawali oni dziewicze narodzenie Jezusa, to jednak negowali Wcielenie Syna Bożego[26]. Ich zdaniem

---

[18] *Adv. haer*. III, 9, 2. Sch 211, vol. 2, 104.
[19] *Adv. haer*., IV, 9,1. SCh 100, vol. 2, 480.
[20] *Adv. haer*., IV, 9,1. SCh 100, vol. 2, 478.
[21] C. Moreschini-E. Norelli, dz. cyt., s. 332.
[22] *Adv. haer*., IV, 7,3. SCh 100, vol. 2, 460-462.
[23] *Adv. haer*., III, 12,11. SCh 211, vol. 2, 226-228.
[24] *Adv. haer*., IV, 9,1. SCh 100, vol. 2, 480.
[25] *Adv. haer*., III, 16,6. SCh 211, vol. 2, 310.
[26] A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, tomo II, Roma 1987, s. 513-515.

Jezus narodził się z Dziewicy za sprawą *Prunikos* oraz *Jaldabaot* (Demiurga)[27]. Dlatego był on najczystszym, najszlachetniejszym wśród wszystkich ludzi[28]. Nie był on Synem Bożym, lecz zwykłym człowiekiem.

Podczas chrztu Jezusa w Jordanie, zstąpił nań Chrystus w formie gołębicy, niczym do nieskazitelnie czystego schronienia[29]. Połączenie Jezusa z Chrystusem zainicjowało objawianie się Ojca, aż do momentu męki, kiedy to Chrystus odłączył się od Jezusa i powrócił do pleromy[30]. Opinię tę potwierdza dzieło biskupa z Lyonu, charakteryzując doktrynę Walentynian w następujących słowach: *Walentynianie natomiast nauczają, że Jezus ekonomii jest Tym, który przyszedł poprzez Maryję. Na Niego miałby zstąpić z wysokości Zbawiciel, zwany Chrystusem. […] W ten sposób wyznają językiem jednego Jezusa Chrystusa, lecz w sposobie rozumienia wyróżniają dwie osoby: kim innym jest Chrystus posłany od Jednorodzonego, aby uporządkować Pleromę, a kim innym jest Zbawiciel, posłany dla oddania Bogu chwały, który odróżnia się od Jezusa ekonomii, który jest tym, który cierpiał, podczas gdy Zbawiciel niosąc Chrystusa, powrócił do Pleromy*[31].

Kolejny fragment ujawnia, że według gnostyków Jezus Chrystus nie przyjął prawdziwego ciała z Dziewicy Maryi. *Według heretyków, ciałem nie stało się ani Słowo (J 1,14) ani Chrystus, ani Zbawiciel, który jest owocem wszystkich eonów. Twierdzą, że Słowo i Chrystus nie przyszli na ten świat. Natomiast jeśli chodzi o Zbawiciela, to mówią, że nie wcielił się On i nie cierpiał, lecz zstąpił niczym gołąb na Jezusa ekonomii, i po ogłoszeniu niepoznawalnego Ojca, na nowo wstąpił do Pleromy*[32].

Nie dziwi zatem, że Ireneusz oskarżył gnostyków o doketyzm, wykazując, że w świetle ich nauki objawienie oraz męka Zbawiciela były jedynie pozorne[33].

b) św. Ireneusz

Jak podkreśla św. Ireneusz, Wcielenie stało się punktem kulminacyjnym interwencji Słowa w historii ludzkości. *Słowo które było na początku, przez które wszystko się stało, które stale towarzyszyło rodzajowi ludzkiemu, to samo Słowo w ostatnich czasach, w momencie ustalonym odwiecznie przez Ojca, zjednoczyło się ze stworzeniem, które wcześniej zostało przez Niego ukształtowane*[34]. W tej

---

[27] *Adv. haer.*, I, 30, 12. SCh 264, vol. 2, 380.
[28] *Adv. haer.*, I, 30,12. SCh 264, vol. 2, 380.
[29] *Adv. haer.*, I, 30, 2. SCh 264, vol. 2, 102-104.
[30] *Adv. haer.*, I, 7,2. SCh 264, vol. 2, 104.
[31] *Adv. haer.*, III,16,1. SCh 211, vol. 2, 286-288.
[32] *Adv. haer.*, III,11, 3. SCh 211, vol.2, 146.
[33] *Adv. haer.*, I, 24, 2. SCh 264, vol. 2, 322.
[34] *Adv. haer.*, III, 18, 1; SCh 211, vol. 2, 342.

perspektywie wydarzenie Wcielenia jawi się jako nowa epifania Słowa Bożego, które stając się widzialne, zaczęło objawiać niewidzialnego Ojca[35]. Dzięki przyjściu na świat Chrystusa cała ludzkość przeszła z prawa niewoli do prawa wolności[36].

Należy zauważyć, że biskup Lyonu bronił prawdziwości wydarzenia Wcielenia, sprzeciwiając się tym samym twierdzeniom ebionitów negujących bóstwo Chrystusa[37]. Ireneusz, opierając się na tytułach przypisywanych Chrystusowi, wykazywał, że On jest obiecanym Mesjaszem. *Ponieważ wśród synów Adama nikt nie był nazywany Bogiem albo Panem w sensie absolutnym, co udowodniliśmy w oparciu o Pismo św., lecz On, w odróżnieniu od wszystkich pozostałych ludzi, którzy dotąd istnieli, był ogłoszony przez wszystkich proroków, przez Apostołów i przez Ducha Świętego – w sensie prawdziwym i właściwym Bogiem, Panem, przedwiecznym Królem, Jednorodzonym i Słowem wcielonym, co mogą dostrzec wszyscy ci, którzy doszli do poznania prawdy, nawet w niewielkiej mierze. Pismo św. nie poświadczałoby tego wszystkiego o Nim, gdyby jak wszyscy inni ludzie, był tylko człowiekiem*[38].

Broniąc prawdziwości Wcielenia, autor *Adversus haereses* przeciwstawiał się odrzuceniu prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Interpretując w oryginalny sposób tekst z Księgi Daniela (Dn 2,34.45), podkreślał poczęcie i porodzenie Jezusa z Maryi Dziewicy. *Dlatego również Daniel, przewidując Jego przyjście, mówi, że przyszedł na świat jako kamień oderwany bez rąk człowieka (Dn 2,34.45). Wyrażenie 'bez rąk człowieka' wskazywało, że Jego przyjście na świat, zostało spełnione bez rąk ludzkich, to znaczy bez udziału ludzi tnących skały; oznacza to, że Jego przyjście na świat dokonało się bez interwencji Józefa, lecz że jedynie Maryja współpracowała w ekonomii Wcielenia*[39].

Akcent położony na dziewicze narodzenie Chrystusa podkreślał dobroć sfery cielesnej człowieka, zanegowanej przez gnostyków.

---

[35] *Adv. haer.*, IV, 24, 2. SCh 100, vol. 2, 702.

[36] *Adv. haer.,* IV, 9, 1. SCh 100, vol. 2, 478.

[37] Ebionici opierając się na tłumaczeniu Pisma św. dokonanego przez Teodocjana z Efezu i Akwili z Pontu, „Oto młoda niewiasta pocznie i porodzi syna" (Iz 7,14) twierdzili, że Jezus został zrodzony z Józefa. (*Adv. haer.*, III, 21,1. SCh 211, vol. 2, 398. Opinie o naturalnym pochodzeniu Jezusa ze związku Józefa i Maryi wyrażali również Karpokrates i Cerynt. Por. *Adv. haer.*, I, 25,1. SCh 264, vol. 2, 332, *Adv. haer.*, I, 26,1. SCh 264, vol. 2, 344. Por. A. Orbe, *Errores de los ebionitas (Análisis de Ireneo, Adversus haereses. V,1,3*), „Marianum" 41(1979), s. 147-170.

[38] *Adv. haer.*, III, 19, 2-3. SCh 211, vol. 2, 376.

[39] *Adv. haer.*, III, 21, 7. SCh 211, vol. 2, 420.

4. ZBAWIENIE

a) Gnostycy

Jednym z istotnych aspektów gnostycyzmu była nauka o zbawieniu, akcentująca element duchowy człowieka, deprecjonując jednocześnie jego wymiar cielesny. Materia, uważana za skutek upadku, była podporządkowana niższemu i niedoskonałemu bóstwu, któremu przypisywano Prawo Starego Przymierza[40].

Ponieważ gnostycy deprecjonowali to, co łączyło się z ciałem, dlatego akt małżeński uważano za grzech. Prawdziwe zło człowieka polegało na zjednoczeniu Adama i Ewy *secundum carnem*. Grzech pierworodny według gnostyków nie polegał na przekroczeniu przykazania Stworzyciela, lecz na akcie małżeńskim. Prawdziwe zbawienie człowieka wyrażało się w zjednoczeniu Adama i Ewy *secundum spiritum*. Według gnostyków, małżeństwo według ducha przeciwstawiało się małżeństwu według ciała.

b) św. Ireneusz

Odnosząc się do nauki gnostyków, Ireneusz kładł akcent na zbawienie ciała człowieka. Ponieważ człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo, dlatego ciało było nośnikiem *imago Dei*[41].

Biskup Lyonu, rozważając kwestię zbawienia zaproponował teorię rekapitulacji, biorąc za podstawę Wcielenie Syna Bożego. Jak trafnie zauważył T. Dekert, *historyczny fakt zrodzenia się Słowa Bożego z Dziewicy powtarza i odwzorowuje historyczny fakt ukształtowania człowieka z nie uprawianej ziemi*[42]. Aby zbawić, Zbawiciel musiał stać się tym, co miał zbawić[43]. *Jeden jest Bóg Ojciec, jak powiedzieliśmy, i jeden Pan nasz Jezus Chrystus, który przyszedł poprzez całą ekonomię i wszystko w sobie zrekapitulował. Pojęcie 'wszystko' obejmuje również człowieka, który z widzialnego stał się niewidzialnym, z nieogarnionego – pojmowanym, z wolnego od cierpień – cierpiętliwym, ze Słowa człowiekiem, aby zrekapitulować w sobie wszystkie rzeczy*[44].

Biskup Lyonu, wychodząc od tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, podkreślając zbawczy wymiar dzieła dokonanego przez drugiego Adama (Chrystusa), posuwając się wstecz dotarł do pierwszego Adama. Stąd też Wcielenie jawi się jako rekapitulacja grzechu pierwszych rodziców. Tak jak Adam został uformowany z dziewiczej ziemi, podobnie Chrystus – nowy Adam został ukształtowany

---

[40] C. Moreschini-E. Norelli, dz. cyt., s. 331.
[41] Tamże. Ponadto zob. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji św. Ireneusza z Lyonu*, s. 58-59.
[42] T. Dekert, dz. cyt., s. 60.
[43] Por. tamże.
[44] *Adv. haer.*, III, 16, 6. SCh 211, vol. 2, 312-314.

z Dziewicy[45]. Człowieczeństwo Chrystusa nie zostało wzięte wprost z ziemi, ponieważ *gdyby Bóg powtórzył akt stworzenia, powstałoby coś innego niż to, co miało być zbawione*[46]. *Ten, który powinien zabić grzech i odkupić człowieka winnego śmierci, musiał stać się tym, którym był ten, to znaczy człowiek, który popadł w niewolę grzechu, który trzymał go w mocy śmierci, aby grzech został zabity przez człowieka, a człowiek zabity przez śmierć. Tak jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka, tego, który na początku został ukształtowany z dziewiczej ziemi, wielu ludzi stało się grzesznikami i utracili życie, tak przez posłuszeństwo jednego człowieka, Tego, który na początku został zrodzony z Dziewicy, wielu zostało usprawiedliwionych i otrzymało zbawienie. W ten sposób Słowo Boga stało się ciałem, jak mówi również Mojżesz: «Boże, twoje dzieła są prawdziwe» (Pwt 32,4). Zatem, jeśli nie stałby się prawdziwym ciałem, lecz jedynie pozornym, jego dzieło nie byłoby prawdziwe. Lecz On objawił się tym, kim rzeczywiście był: Bóg który rekapitulował w sobie starożytne dzieło, jakim jest człowiek, aby zabić grzech, zniszczyć śmierć i ożywić człowieka. Dlatego jego dzieła są prawdziwe*[47].

Pojęcia, którymi posłużył się Ireneusz w przytoczonym fragmencie podkreślają jedność rodzaju ludzkiego. Tym samym ciałem, ukształtowanym przez Stworzyciela, odznacza się człowiek Starego i Nowego Testamentu[48]. Autor *Adversus haereses* zwrócił również uwagę na jedność grzechu, popełnionego przez Adama i Ewę, a zrekapitulowanego przez Chrystusa i Maryję[49].

W podobnej perspektywie jest postrzegana Ewa i Nowa Ewa-Maryja[50]. Jeśli zanegujemy ciągłość, tożsamość ludzkiej natury, wspólnej dla pierwszego i drugiego Adama, to w konsekwencji negujemy również relację pomiędzy dwoma niewiastami. Co więcej, odrzucimy prawdę o zbawieniu człowieka. Ireneusz podkreśla jedność zbawienia: jedno jest zbawienie ciała, do którego człowiek został wezwany w Adamie[51].

5. EWA-MARYJA

a) Gnostycy

Dualizm gnostyków rozciągał się także na biblijny opis raju. Dlatego wyróżniali oni dwóch Adamów oraz dwie Ewy. Pierwsza Ewa, duchowa matka żyją-

---

[45] T. Dekert, dz. cyt., s. 59.
[46] Tamże, 60.
[47] *Adv. haer*., III, 18, 7. SCh 211, vol. 2, 368-370.
[48] A. Orbe, *La Virgen Maria abogada de la virgen Eva*, w: *Gregorianum* 63 (1982), 495.
[49] Tamże.
[50] Tamże.
[51] Tamże.

cych (ludzi duchowych), Dziewica nieskażona, była Córką Sofii. Natomiast druga Ewa, matka w porządku cielesnym, będąc kuszona przez archontów, dała początek rodzajowi ludzkiemu[52]. O ile Dziewica, Niewiasta duchowa, będąc wolną od wszelkiego nieporządku moralnego i skażenia grzechem poczęła swoich duchowych synów[53], o tyle Ewa, niewiasta cielesna, kuszona przez archontów i ulegając pokusie, stała się brzemienną i porodziła Kaina. Jak zauważył Antonio Orbe SJ, współżycie cielesne pomiędzy archontami a Ewą, opisywało akt małżeński Adama i Ewy, na skutek którego Ewa utraciła swoje dziewictwo i stała się matką rodzaju ludzkiego[54]. Wydaje się, że tym świetle grzech pierworodny był utożsamiany z pożądliwością ciała. Tak rozumiany grzech, będąc nieporządkiem moralnym, przeciwstawiał się życiu w Duchu[55]. Prawdziwe zbawienie było w gnozie „według ducha", którą ilustrowała relacja między Adamem a Niewiastą, z której jako duchowy owoc narodził się Set[56]. Duchowy Adam połączył się z *Dziewicą niepokalaną, Duchem i Matką Adama*[57], tworząc duchową więź (*secundum spiritum),* która nie miała charakteru cielesnego (małżeńskiego), lecz odznaczała się synowskim odniesieniem Adama do swojej matki – Dziewicy Niepokalanej[58]. Adam pochodził od Niepokalanej Dziewicy (Ducha). Od Niej otrzymał on tchnienie życia (ducha).

Gnostycki autor *Ewangelii Filipa*[59] interpretował paralelę pomiędzy Ewą a Maryją w swoisty sposób. O ile Ewa była żoną Adama, to Maryja była żoną Józefa[60]. Małżeństwo pomiędzy Ewą a Adamem oraz związek pomiędzy Józefem a Maryją były związkami pomiędzy mężem a żoną; związkami *secundum carnem*[61]. Stąd Maryja, żona Józefa, nie była dziewicą[62]. Przychodzący na świat Jezus był synem Maryi i Józefa. Jego przyjście na świat miało dokonać zadośćuczynienia za grzech Adama i Ewy *secundum carnem*. Natomiast Jego chrzest w Jordanie był odrodzeniem i narodzinami z niebiańskiej Dziewicy – to znaczy z Ducha Świętego.

b) św. Ireneusz

Autor *Adversus haereses,* przeciwstawiając się dualizmowi gnostyckiemu, zauważył, że Pismo św. mówi tylko o jednej Ewie w raju. Odczytując relację

---

[52] A. Orbe, *Introducción*, vol. I, 308.
[53] Tamże.
[54] Tamże, 309.
[55] Tamże, 310.
[56] Tamże.
[57] Określenie to nie oznacza Najświętszej Maryi Panny lecz Ducha Świętego.
[58] A. Orbe, *La Virgen Maria abogada,* s. 457.
[59] *Ewangelia według Filipa*, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, red. W. Myszor, Warszawa 1979, s. 239-292.
[60] A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, s. 456, 460.
[61] Tamże, s. 456. Por. także *Ewangelia według Filipa*, 73,15; w: *Teksty z Nag-Hammadi*, red. W. Myszor, s. 262.

zachodzącą między Adamem a Ewą zaznaczył, że Ewa była dziewicą poślubioną Adamowi. Pierwsi rodzice (Adam i Ewa) zostali ukazani w świetle innej pary Chrystus-Maryja, podkreślając ich rolę w zbawczym planie Boga.

Adam został przedstawiony jako archetyp drugiego Adama (Chrystusa), natomiast pierwsza Ewa była zapowiedzią drugiej – to znaczy – Błogosławionej Dziewicy Maryi. Analogia ta została rozwinięta w następujących słowach dzieła Ireneusza: *W rodowodzie Pana naszego, liczącym od Jego narodzenia do Adama 72 członków, Łukasz wskazuje, że Chrystus łączy koniec z początkiem, by zaznaczyć, iż Chrystus zjednoczył w sobie wszystkie rozproszone od Adama narody, wszystkie języki, wszystkie pokolenia łącznie z Adamem. Dlatego Paweł nazywa Adama «typem Tego, który ma przyjść» (Rz 5,14). Słowo bowiem, będące Stwórcą wszystkiego, przyszły plan zbawienia rodzaju ludzkiego skierowało ku sobie. Bóg najpierw ukształtował człowieka, duszę żyjącą (Adama), aby go zbawić przez człowieka duchowego (Chrystusa). Ponieważ Zbawiciel wpierw istniał, musiał zostać stworzony i ten, który ma być zbawiony, aby nie był zbyteczny Zbawiciel. Dlatego posłuszna Dziewica Maryja powiedziała: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1,38).*

Jak Ewa, mając Adama za męża, będąc jednak panną, przez swe nieposłuszeństwo stała się dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak Maryja, mając wyznaczonego męża, pozostając jednak panną, przez swe posłuszeństwo stała się dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia. Stąd, choć Ewa była jeszcze panną, nazywa ją Prawo małżonką (Adama) dla zaznaczenia, że zbawienie przechodzi na nią z Maryi. Bo tak tylko mogło to, co było związane, zostać rozwiązane przez zerwanie więzów. Pierwsze węzły zostały związane przez drugi i drugie uwolniły pierwsze. Pierwszy węzeł został naciągnięty przez drugi, a drugi rozwiązał pierwszy. Stąd i Pan powiedział: «Pierwsi będą ostatnimi, a ostatni pierwszymi» (Mt 19,30). To samo wyraził prorok w słowach: «Niech synowie zajmą miejsce ojców» (Ps 45,17). Dlatego i Pan, który narodził się jako «Pierworodny pośród umarłych» (Kol 1,18), przyjął do siebie zmarłych ojców i odrodził ich dla Bożego życia, stając się początkiem żyjących, podobnie jak Adam stał się początkiem umarłych. Stąd Łukasz rozpoczął genealogię od Pana i poprowadził ją wstecz aż do Adama, aby zaznaczyć, że nie oni Jego, lecz On ich odrodził dla Ewangelii życia (por. 1Kor 15,20). Tak też węzeł nieposłuszeństwa Ewy został rozwiązany przez posłuszeństwo Maryi. Co dziewica Ewa związała przez swą niewiarę, to Dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę[63].

---

[62] *Ewangelia według Filipa*, 55,23-24, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, red. W. Myszor, s. 243.

[63] Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, III, 22,3-4, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, tłum. W. Kania, tom 1, Niepokalanów 1981, s. 24-25.

Przytoczony tekst ujawnia, że zarówno Ewa jak i Maryja były dziewicami zaślubionymi i przeznaczonymi dla swoich mężów (Maryja dla Józefa, Ewa dla Adama)[64]. Maryja, podobnie jak Ewa, była dziewicą zaślubioną, przeznaczoną mężowi, nie na mocy duchowego dziewictwa – jak nauczali gnostycy – lecz na mocy dziewictwa według ciała[65].

Ireneusz, analizując rolę jaką spełniły dwie dziewice w historii zbawienia, zauważył, że odejście Ewy od Boga było spowodowane przekroczeniem Bożego przykazania[66]. Konsekwencją wyboru Ewy była śmierć, która dotknęła nie tylko ją samą, lecz również cały rodzaj ludzki[67]. W tym kontekście postać Dziewicy Maryi jawi się jako antyteza Ewy. Jej posłuszeństwo Słowu Bożemu doprowadziło rodzaj ludzki do zbawienia. Ireneusz przedstawił Jej rolę w historii zbawienia, posługując się kategorią *recirculatio,* która uzupełnia inną fundamentalną dla Ireneusza kategorię – *recapitulatio*. Matka Chrystusa powtarza niejako rolę Ewy jako archetypu rodzenia. Jednocześnie odwraca – nadając znak pozytywny – wszystko, co zepsuła Ewa[68]. Odwrócenie porządku powoduje, że zaistniała sytuacja, będąc powtórzeniem przeszłości, powraca do punktu początkowego[69]. O ile Ewa powiązała ciało ludzkie ze śmiercią i zainicjowała drogę wiodącą ku śmierci, opartą na zrodzeniu według ciała, o tyle Maryja rozwiązała ów węzeł, inicjując drogę życia, opartą na zrodzeniu według ciała (*secundum carnem*)[70].

Przedstawiona koncepcja, przeciwstawia się teorii gnostyków, którzy deprecjonowali zrodzenie według ciała. Ireneusz podkreślił nie tylko znaczenie dziewiczego macierzyństwa Maryi, lecz nade wszystko dziewicze, a jednocześnie *secundum carnem*, porodzenie Zbawiciela. Matka Chrystusa powtórzyła rolę Ewy jako archetypu rodzenia[71].

Ireneusz zwrócił również uwagę na aspekt moralny wspomnianej paraleli, ukazując postawę dwóch niewiast za pomocą antytez: nieposłuszeństwo/posłu-

---

[64] Por. także: *Adv., haer*., V, 19,1. SCh 153, 248. Por. A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, w: *Gregorianum* 63 (1982), s. 463-464.

[65] A. Orbe, *La 'recirculación' de la Virgen María en san Ireneo (Adv. haer. III,22,4,71)*, w: S. Felici (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 18-19 marzo 1988*, Roma 1989, 106.

[66] *Adv. haer*., V, 19,1. SCh 153, vol. 2, 248. Por. A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, w: *Gregorianum* 63(1982), s. 468.

[67]*Adv. haer*., V, 19, 1. SCh 153, vol. 2, 248-250. Por. A. Orbe, *La Virgen María abogada*, s. 468.

[68] T. Dekert, dz. cyt., s. 61.

[69] Tamże, 65.

[70] A. Orbe, *La 'recirculación' de la Virgen María en san Ireneo (Adv. Haer. III,22,4,71)*, w: S. Felici (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 18-19 marzo 1988*, Roma 1989, s. 105-106.

[71] T. Dekert, dz. cyt., s. 61.

szeństwo, niewierność/wiara[72]. *Zaiste, jak Ona (Ewa) była uwiedziona przez słowa anioła w sposób, by odejść od Boga poprzez przekroczenie Jego słowa, podobnie Ona (Maryja) przyjęła radosną nowinę za pośrednictwem anioła, aby nosić Boga, będąc posłuszną Jego słowu. Ewa przeciwstawiła się Bogu, Maryja będąc posłuszną Bogu, stała się obrończynią dziewicy Ewy. Jak za pośrednictwem dziewicy rodzaj ludzki został potępiony na śmierć, za pośrednictwem Dziewicy został zbawiony, równoważąc nieposłuszeństwo dziewicy Ewy przez posłuszeństwo drugiej dziewicy Maryi*[73].

Z przytoczonego tekstu wynika, że podobnie jak dziewica Ewa poprzez nieposłuszeństwo stała się dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak dziewica Maryja, będąc posłuszna Bogu, stała się dla siebie i całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia[74]. Węzeł, za pomocą którego Ewa powiązała rodzaj ludzki ze śmiercią, został rozwiązany przez Dziewicę Maryję. To co Ewa utraciła poprzez niewierność, Maryja odzyskała przez wiarę[75].

6. ANTYTEZA EWA-MARYJA W KONTEKŚCIE TEOLOGII ŚW. IRENEUSZA

Dokonane analizy *Adversus haereses* pozwalają na wysunięcie następujących wniosków. Antyteza Ewa-Maryja pojawiająca się publikacjach wielu mariologów odseparowana od Chrystusa, w teologii biskupa Lyonu tworzy integralną część innej paraleli: Adam-Chrystus. Dlatego wspomnianą antytezę należy widzieć szerszym kontekście: Adam-Ewa, Chrystus (Nowy Adam)-Maryja (Nowa Ewa). Ireneusz, mimo że niekiedy poświęca swoją refleksję postaci błogosławionej Dziewicy, to jednak jego mariologia jest zawsze podporządkowana nauce o Chrystusie.

Odczytana w tej perspektywie antyteza Ewa-Maryja pozwala dostrzec jedność dwóch Testamentów. Księgi Starego Przymierza, reprezentowane przez Ewę i Nowego, reprezentowane przez Maryję, stanowią niepodzielną całość. Dwa Testamenty zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa. Istnieje jedność dwóch Testamentów. Jednocześnie wspomniana antyteza ujawnia również jedność Boskiego planu zbawienia człowieka realizowanego na przestrzeni wieków.

Wspomniana antyteza rozpatrywana w świetle tajemnicy Wcielenia ujawnia aspekt fizyczny dziewictwa Maryi. W ten sposób Ireneusz przeciwstawiał się wymiarowi duchowemu dziewictwa, deprecjacji wymiaru cielesnego przez gno-

---

[72] A. Orbe, *La Virgen María abogada,* s. 476.
[73] *Adv. haer*., V, 19, 1. SCh 153, vol. 2, 248-250.
[74] Por. także: *Adv. haer*., III, 22, 4. SCh 21, vol. 2, 440.
[75] Por. także: *Adv. haer*., III, 22, 4. SCh 211, vol. 2, 442-444.

styków. Poczęcie i zrodzenie Chrystusa z Dziewicy Maryi jest święte, a nie grzeszne – jak to sobie tłumaczyli Walentynianie.

Z drugiej strony biskup Lyonu, broniąc również realizmu Wcielenia, bronił tym samym prawdziwego macierzyństwa Maryi. Tak jak Ewa wydała na świat potomstwo, podobnie Maryja porodziła Wcielone Słowo Boże. Chrystus nie przyszedł na świat w pozornym ciele: przyjął prawdziwie ludzkie ciało w łonie Dziewicy Maryi.

W końcu należy podkreślić aspekt moralny wspomnianej antytezy, o którym zazwyczaj piszą mariolodzy. Posłuszeństwo wyrażone Bogu przez Dziewicę Maryję wobec nieposłuszeństwa. Maryja aktywnie uczestniczy w dziele zbawienia Chrystusa. Dzięki wprowadzonej kategorii *recircolatio*, Maryja doprowadza do początkowego stanu to, co poprzez grzech zostało zdeformowane przez Ewę.

*

Przeprowadzona analiza paraleli antytetycznej Ewa-Maryja, pojawiającej się w *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu pozwoliła na podkreślenie wymiaru apologetycznego. Wspomniana antyteza skierowana przeciwko wielu nurtom gnostycyzmu, nie tylko podkreślała uczestnictwo Maryi w zbawczym planie Boga, lecz zwracała uwagę na dziewiczy charakter Jej macierzyństwa. Dlatego też wspomniana antyteza jawi się dla biskupa Lyonu w perspektywie soteriologicznej i historyczno-zbawczej. Zastosowana przez niego kategoria *recircolatio*, polegająca na przejściu drogi w odwrotnym kierunku wobec tej, jaką przeszedł człowiek po swoim upadku, ukazywała jedność ludzkiej natury oraz powszechność zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Kategoria ta pozwoliła również biskupowi Lyonu podkreślić również jedność Starego i Nowego Przymierza, jak również zbawczego planu Boga realizowanego na przestrzeni dziejów ludzkości.

Apologetyczny wymiar antropologii autora *Adversus haereses* podkreśla wymiar cielesny człowieka, przeciwstawiając się w ten sposób koncepcji gnostyckiej, afirmującej wymiar duchowy, natomiast deprecjonującej aspekt cielesny. W tym kontekście podkreślona analogia pomiędzy Ewą a Maryją, wyrażona poprzez określenia: „dziewica", „poślubiona mężowi", broni godności ludzkiej cielesności. Należy również zwrócić uwagę, że antropologia Ireneusza jest ściśle powiązana z soteriologią. Autor, podkreślając cielesny wymiar człowieka, przeciwstawił się gnostyckiej idei zbawienia, ograniczającej zbawienie człowieka jedynie do elementu duchowego.

W świetle dokonanej analizy antyteza Ewa-Maryja, którą posłużył się w swoim dziele św. Ireneusz, ukazuje w całej swojej pełni aspekt apologetyczny, który, jak się wydaje, nie został dotąd dostrzeżony przez współczesnych mariologów.

SOMMARIO

L'antitesi Eva-Maria presente nell'opera di san Ireneo di Lione, appare nei diversi manuali di mariologia. Purtroppo, nonostante la sua popolarità, i teologia mariani non interpretano la detta antitesi nel contesto di teologia del vescovo di Lione. La questione viene estratta dall'insieme di *Adversus haereses* e perciò non viene interpretata separatamente da tutto il contesto. L'analisi del testo ha evidenziato le diverse connessioni che non possono sfuggire a un teologo. La detta antitesti difende soprattutto l'unità sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Questa unità sottolinea anche un unico progetto salvifico di Dio che si sviluppa lungo la storia dell'umanità.

Inoltre l'antitesi Eva-Maria, nell'interpretazione di sant'Ireneo difende l'aspetto fisico della verginità di Maria. Sottolineando la bontà della natura umana e in modo particolare la bontà della carne, così disprezzata dai gnostici. Il detto parallelo prende in considerazione la maternità di Maria opponendosi contro l'errore dei ebioniti e la maternità finta, che avrebbe divulgato l'opinione sulla non vera, fittizia natura accolta dal Verbo, il quale avrebbe passato per mezzo del grembo di MAria come tramite un canale.

Infine l'antitesi sottolinea anche l'aspetto morale. Quest'aspetto viene sottolineato dai teologi mariani. L'obbedienza della Beata Vergine MAria alla volontà di Dio ha causato la salvezza per tutto il genere umana. Invece disobbedienza di Eva aveva introdotto al mondo la morte. Grazie alla categoria di recircolatio, introdotta da sant'Ireneo, si poteva mettere in evidenza la partecipazione attiva di MAria all'opera salvifica di Dio.

Speriamo che grazie a questo studio, l'antitesi Eva Maria verrà visto in modo più approfondito e corretto, riflettuto in contesto del libro del vescovo di Lione. Speriamo che i mariologi caratterizzando i riferimenti del vescovo di Lione evidenzieranno le nuiovoe, finora sconosciute dimensioni del discorso apologetico di Ireneo.

Parole chiavi:

apologetica, mariologia, sant'Ireneo, antitesi, Eva, Maria

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

MARIAN ANTONIEWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Chrystologiczno-sakramentalne podstawy «mistyki» Eucharystii w *Deus caritas est* Benedykta XVI

Christological-Sacramental Grounds of the „Mysticism" of the Eucharist in Benedict XVI's *Deus caritas est*

W ostatnich latach w przestrzeni życia religijnego obserwujemy *zwrot do mistyki*[1], rozumianej jako dążenie do pogłębionego życia religijnego. Pojawiają się też poglądy według których mistyka stanowi samą istotę religii, prezentuje bowiem relację do Boga w *najczystszej postaci*[2]. W praktyce życia chrześcijańskiego kładzie się dziś duży nacisk na duchowe przeżywanie treści zawartych w przekazie biblijnym oraz na kształtowanie bardziej wewnętrznego i indywidualnego charakteru relacji człowieka z Bogiem. Ważną rolę w tym procesie odgrywa dążenie do zjednoczenia człowieka z Bogiem, stanowiące cel mistyki chrześcijańskiej. To zjednoczenie ma się stopniowo urzeczywistniać już w trakcie doczesnej egzystencji osoby ludzkiej, jednak swą pełnię osiągnie dopiero w wieczności[3].

Podejmowanie problematyki dotyczącej «mistyki» Eucharystii jest działaniem ważnym i potrzebnym, ponieważ wiąże się z rosnącym we współczesnym świecie zainteresowaniem duchowością chrześcijańską. Należy jednak zauważyć, że obok elementów o charakterze pozytywnym, występują też zjawiska niepokojące, prowadzące do swoistej dewaluacji mistyki[4]. Kościół stojąc wobec wspomnianych problemów, potrzebuje odnowionej i pogłębionej refleksji nad mistyką i jej podstawami teologicznymi.

---

[1] Por. J. A. Kłoczowski, *Zwrot do mistyki?,* w: *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia,* Kraków 1999, s. 85.

[2] Tamże, s. 87; por. L. Kołakowski, *Jeśli boga nie ma… O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii,* Kraków 1988, s. 103-104.

[3] Por. J.A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 88.

[4] Por. A. Siemianowski, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii,* Wrocław 2000, s. 11.

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* przypomina, że w centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się prawda o wcieleniu. W Chrystusie doszło do przekraczającego wszelkie wyobrażenie ucieleśnienia Bożego Bytu w człowieku, nierozerwalnego złączenia się Stwórcy ze swoim stworzeniem[5]. Słowo Boże zstąpiło w ciało po to, by człowiek mógł poznać Boską miłość i w niej uczestniczyć. W myśli papieskiej zawarte jest wskazanie, że odkrycie tej *przepastnej* miłości Boga, która jest podstawą mistyki chrześcijańskiej, dokonuje się w wymiarze chrystologiczno-sakramentalnym (DCE 14).

W ramach naszych rozważań podjęte zostaną następujące zagadnienia: teologiczna analiza tajemnicy wcielenia, rozpatrzenie związku zachodzącego między Ostatnią Wieczerzą, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa oraz wpływ Eucharystii na kształtowanie się komunii eklezjalnej.

1. TAJEMNICA WCIELENIA

Encyklika *Deus caritas est* rozpoczyna się od ukazania Boga, który jest miłością (DCE 1). Zasadniczą rolę w objawieniu Bożej miłości odgrywa wcielenie czyli przyjęcie przez odwiecznie preegzystujące Słowo Boże ludzkiej natury. Ukazuje się ono jako ostatni etap dialogu Boga z narodem wybranym, jaki toczył się przez cały Stary Testament (DCE 9-10)[6]. Akt stwórczy, powołujący do istnienia całe *universum*, stanowił fundament tego dialogu. Wyjątkowe miejsce w powoływaniu przez Boga do istnienia całej rzeczywistości zajmuje człowiek, który jest ukoronowaniem stworzenia. Ale myśl teologiczna ukazuje jeszcze głębszą perspektywę. Skoro *Słowo stało się ciałem* (J 1,14) czyli Bóg stał się człowiekiem, to możemy powiedzieć, że ostatecznie wcielenie jest pełnią stworzenia[7]. Jest to wydarzenie, które ogarnia całą ludzką naturę, obejmuje zarówno wszystkich ludzi jak i każdego pojedynczego człowieka. Na tej podstawie uzasadnione jest twierdzenie, że to cała ludzkość stała się partnerem dialogu z Bogiem, jaki miał miejsce we wcieleniu.

Motywu wcielenia należy szukać poprzez odwołanie się do wewnętrznego życia trójjedynego Boga[8]. W ten sposób przedstawia głębię teologii wcielenia

---

[5] Por. J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas,* Kraków 2005, s. 24.

[6] Por. tamże; A. Sicari, *Stary Testament a stopniowe wcielanie się Słowa,* „Communio" 3(15)1983, s. 3-18; H. Balthasar, *Słowo się zagęszcza,* w: Eucharystia. Kolekcja „Communio" 1(1986), s. 54.

[7] Por. A. Štrukelj, *Wcielenie pełnią stworzenia,* „Communio" 1(139)2004, s. 38.

[8] Papież nie podejmuje szerzej problematyki dotyczącej motywów wcielenia. Różnice związane z interpretacją tego zagadnienia, jakie stały się przedmiotem dyskusji między zwolennikami uję-

Autor Listu do Hebrajczyków (10,5-7). Odwieczny zamysł i zstąpienie Syna na ziemię jest tam ukazane jako duchowy proces o charakterze trynitarnym. Ważną rolę odgrywają tu słowa Ps 40,7-9, które zostały przedstawione jako modlitwa kierowana przez Jezusa do Boga Ojca. Intymna przestrzeń modlitwy Zbawiciela wprowadza w odwieczny i tajemniczy dialog Syna z Ojcem. Ten wewnątrynitarny dialog czyli wzajemne i pełne oddanie się Osób Boskich objawił się we wcieleniu Syna. Wyrazem posłuszeństwa i miłości oraz pełnego oddania się Syna Ojcu, stało się przyjęcie człowieczeństwa. Chrystus objawił całą swą osobą, że bycie Synem oznacza uczynienie ze swego życia daru czyli całkowite oddanie siebie samego[9]. Przyjęcie przez Syna człowieczeństwa okazuje się wolną i płynącą z miłości odpowiedzią na zbawczą inicjatywę Ojca.

Jezus Chrystus, który jest *wcieloną miłością Boga*, odsłonił zarówno nowy obraz Boga, jak i nowy obraz człowieka (DCE 9-11). W myśli teologicznej chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, rozpatrującej konsekwencje wcielenia w odniesieniu do Boga i człowieka, kładziono nacisk na nieco inne aspekty tej tajemnicy. Zasadniczy nurt teologii zachodniej podkreślał wyniesienie ludzkiej natury, natomiast w teologii wschodniej akcentowano uniżenie Syna Bożego[10]. Papież odwołuje się w swojej encyklice do treści zawartych w obu ujęciach i traktuje je komplementarnie. W encyklice o Bożej miłości Benedykt XVI nawiązuje do Janowej teologii Słowa, które stało się ciałem (J 1,14) i czyni z niej punkt wyjścia do swoich dalszych rozważań. Tutaj znajdujemy podstawową zasadę jego teologii i zarazem motywy, którymi w jego rozumieniu, kierują postępowaniem samego Boga. Na pierwszy plan wysuwa się prawda o *kenosis* czyli o uniżeniu się Boga w tajemnicy wcielenia (DCE 13). Teologia wcielenia i kenozy Syna Bożego występują razem i przedstawione są jako harmonijnie uzupełniające się dwa wymiary jednego wydarzenia.

Rozumienie wcielenia rozpatrywanego w takim ujęciu staje się głębsze, ponieważ ukazuje nowe perspektywy teologiczne. Prowadzi do stwierdzenia, że wcielenie może być w pełni odczytane jedynie wtedy, gdy przyjmuje się założenie o samoogołoceniu się Chrystusa[11]. Uniżenie się Boga, które miało miejsce we wcieleniu wypływa z Jego miłości do człowieka, nie jest zatem powodowane żadnym przymusem czy koniecznością (DCE 12). Objawia się tu wielkoduszna i niezmierzona miłość trójjedynego Boga. Nauczanie o kenozie odsłania więc nowy obraz Boga charakterystyczny dla Nowego Testamentu, który jest całkowicie niezrozumiały w świetle Starego Testamentu, gdzie chwała Boża oznacza-

---

cia tomistycznego i skotystycznego, prezentuje ks. prof. C.S. Bartnik. Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*, Lublin 1999, t. 1, s. 719.

[9] Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 15.

[10] Por. E. Dąbrowska, *Ekumeniczny wymiar Wcielenia*, „Communio" 1(139)2004, s. 64-76.

[11] Biblijnym fundamentem rozumienia uniżenia się Syna Bożego jest hymn chrystologiczny z Listu św. Pawła do Filipian (2,5-11).

ła manifestowanie się potęgi Boga i nie dopuszczała myśli o jakiejkolwiek formie kenozy Najwyższego. Doktryna o uniżeniu się Boga ukierunkowuje zatem na nowe pojmowanie obrazu Boga, który nie tyle akcentuje Jego nieskończoną moc, co raczej Jego nieskończoną miłość[12]. Zmienia to dotychczasowy sposób myślenia i mówienia o Bogu oraz skłania do postrzegania Go w kategoriach miłości (DCE 1).

Prawda wiary stwierdzająca, że nieograniczony w niczym Bóg sam z siebie stał się człowiekiem i przyjął konkretną ludzką postać postrzeganą zmysłowo, powoduje szereg konsekwencji wpływających na rozumienie relacji człowieka z Bogiem[13]. Pierwsza z nich zauważa, że od chwili wcielenia podążanie człowieka ku Bogu nie może pominąć wydarzenia Chrystusa. Tak długo, jak będzie trwał czas, poszukiwanie Boga zawsze musi kierować się ku Chrystusowi, który jest pełnym obrazem Boga, ponieważ tylko w Nim *Słowo stało się ciałem* czyli stało się widzialne i przybliżyło się do człowieka jak nigdy dotąd[14].

W wyznaniu wiary symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, istota wcielenia wyrażona została w następujący sposób: *[…] dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba […] i stał się człowiekiem*. Rdzeń tajemnicy wcielenia kryje się w słowie *zstąpił*, które wyraża krańcowe uniżenie się Boga, ale zauważa też antropocentryczne ukierunkowanie tego wydarzenia. Odsłania się tu niesamowite napięcie i dramatyczność ludzkich dziejów. To, że w historii zbawienia majestat i potęga Boga objawia się w kenozie, wywiera istotny wpływ na rozumienie godności osoby ludzkiej. Działanie Boga, kierujące się zasadą wyrażoną w *Credo – dla nas ludzi i dla naszego zbawienia* powoduje wywyższenie człowieka[15].

Papież, ważną rolę w tajemnicy wcielenia przypisuje Matce Chrystusa (DCE 41). Należy bowiem pamiętać, że wkroczenie Boga w historię dokonało się za sprawą Maryi: *ex Maria virgine*[16]. Matka Pana stoi zatem w samym centrum wyznania wiary w Boga żywego, który jest nie tylko Bogiem samym w sobie i dla siebie, ale także Bogiem z nami[17]. W sposób szczególny wskazuje na to wcielenie, które wymagało akceptacji ze strony Maryi. *Słowo stało się ciałem* czyli odwieczny Logos ogarnął wszystkie wymiary egzystencji Matki Jezusa dzięki temu, że ta pokorna Służebnica Pańska całkowicie oddała się do dyspozycji Boga.

---

[12] Por. J. O«Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara,* Kraków 2005, s. 76; E. Dąbrowska, dz. cyt., s. 74.

[13] Por. H. Pfeiffer, *Podstawowe punkty teologicznego wizerunku Chrystusa*, „Communio" 1(139) 2004, s. 130-132.

[14] Por. J. O«Donnell, dz. cyt., s. 85.

[15] Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 11.

[16] Por. J. Servais, *Rola Maryi we Wcieleniu,* „Communio" 1(139) 2004, s. 23-37.

[17] Por. J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas,* Kraków 2005, s. 11.

Mimo, iż Autor Listu do Hebrajczyków zinterpretował proces wcielenia jako wewnątrzboski dialog (Hbr 10,5), nie zmienia to jednak faktu, że dokonało się ono przy czynnym udziale Maryi. Wyrażenie *utworzyłeś mi ciało* było bowiem możliwe dzięki otwartości i dyspozycyjności Maryi, która całą sobą czyli wszystkimi warstwami swej osobowości przyjęła wolę Ojca. Bóg oczekiwał na *tak* Maryi i na nie odpowiedział, ponieważ z człowieka uczynił wolnego partnera, z którym współdziałał w urzeczywistnianiu Bożego królestwa na ziemi.

Papież nawiązując w swoich rozważaniach do prologu Ewangelii Jana, wskazuje, że w stwierdzeniu, iż *Logos stał się Ciałem* jest zawarta synteza tego, co na pozór jest nie do przezwyciężenia. W tym punkcie kryje się też nowość ujęcia chrześcijańskiego, które jest niezrozumiałe i obce dla innych kultur, a także myśli starożytnej i współczesnej. Źródłem tej wyjątkowej nowości może być tylko sam Bóg, a dostęp do niej jest możliwy jedynie na płaszczyźnie wiary, która otwiera nowe horyzonty myślenia i nowe możliwości realizacji ludzkiej egzystencji[18].

Ukazując konsekwencje wcielenia w odniesieniu do Boga i człowieka, Benedykt XVI przedstawia zarówno uniżenie Syna Bożego, jak i wyniesienie ludzkiej natury. Mimo, iż traktuje oba wymiary tej tajemnicy komplementarnie, trzeba jednak przyznać, że więcej uwagi poświęca wymiarowi kenotycznemu wcielenia.

2. OSTATNIA WIECZERZA, ŚMIERĆ I ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA

Benedykt XVI wcielenie ściśle wiąże się z misterium paschalnym Chrystusa – tajemnicą męki, śmierci, zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego. *Słowo stało się ciałem* (J 1,14) czyli Syn Boży stał się człowiekiem, by oddając życie na krzyżu pojednać ludzi z Bogiem. Chrystus umierając na Golgocie rzeczywiście *otworzył* ludzkości dostęp do nieba. Wcielenie ukazuje się tu jako pierwszy etap całego dzieła zbawczego Chrystusa[19]. W tak nakreślonej perspektywie teologicznej także Eucharystia swoje podstawy, czyli to czym jest w swej istocie, ostatecznie znajduje w wydarzeniu Wcielenia[20].

W Ewangelii św. Jana występuje powiązanie prologu z szóstym rozdziałem, w którym Jezus nazywa siebie chlebem czyli prawdziwym pokarmem dla ludzi: *Chlebem, który ja dam, jest moje ciało za życie świata* (J 6,51). Ale już we wcieleniu przedstawionym w prologu zawarta jest pewna dynamika ofiary, która ob-

---

[18] Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego,* Poznań 1990, s. 187; J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, s. 20.

[19] Por. J. O«Donnell, dz. cyt., s. 75.

[20] Por. H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 55.

jawia się w dalszej części Janowej Ewangelii. W słowie *ciało*, które zostało wydane na ofiarę, kryje się w zarodku misterium krzyża oraz wyrastający z niego wielkanocny sakrament. We wcieleniu Logos poddał się pewnemu ograniczeniu, niejako się *skurczył* i uległ *zagęszczeniu*[21]. Dokonało się to przez fakt, że nieskończony Logos stał się człowiekiem – dzieckiem, ale także przez to, że niezmierzone Słowo – cała pełnia Pisma Świętego streściła się do jednego zdania. Wszystko zostało tu zjednoczone i jest w pełni obecne w *chrystologicznym centrum*[22].

Życiowe posłannictwo i bezgraniczna miłość Jezusa odsłaniają się i koncentrują w czasie Ostatniej Wieczerzy. Ustanowienie przez Chrystusa Eucharystii stanowiło antycypację Jego śmierci. Wskazują na to słowa wypowiedziane w trakcie sprawowania Wieczerzy Pańskiej, w których jest zawarta myśl, że Zbawiciel *przemienia śmierć w duchowy akt akceptacji, w akt miłości, która siebie rozdaje; w akt modlitwy, w którym – dla Boga i od Boga – Jezus oddaje się ludziom do dyspozycji*[23]. Obie rzeczywistości: słowa i śmierć Jezusa są ze sobą ściśle związane. Słowa stanowią zapowiedź śmierci i w niej się niejako spełniają, natomiast śmierć jest nie tylko potwierdzeniem i uzupełnieniem słów Jezusa, ale i nadaniem im pełnego sensu.

Wypełnienie słów wypowiedzianych przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy nastąpiło podczas Jego śmierci na krzyżu. To dramatyczne wydarzenie stanowiło akt miłości *do końca.* Poprzez własną śmierć Jezus nadał głęboki sens każdej ludzkiej śmierci, a Jego miłość okazała się silniejsza od samej śmierci i sięgająca poza jej granice.

To, jak Jezus rozumiał swoją śmierć, odsłania się poprzez analizę słów ustanowienia Eucharystii. W ich centrum znajduje się stwierdzenie: *To jest Ciało moje, które za was będzie wydane […] Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana*[24]. W tych słowach, Jezus określa siebie samego jako *ostateczną i prawdziwą ofiarę*, w której następuje wypełnienie wszystkich ofiar Starego Testamentu. Ofiara Jezusa jest wyrazem miłości, która wydaje się bez reszty i czyni z samego siebie dar miły Bogu. Dlatego też stanowi ona podstawę nawiązania i utrzymywania rzeczywistego związku człowieka z Bogiem. Jezus mówił w Wieczerniku o Ciele wydanym i Krwi przelanej *za wielu*[25]. Zastosowana tu formuła wskazuje na szeroki zakres zbawczej śmierci Jezusa, który objął swoją miłością wszystkich ludzki i za nich też oddał życie.

Wypełnienie tych zapowiedzi nastąpiło w misterium paschalnym. Wydarze-

---

[21] Por. tamże, s. 54.

[22] J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, s. 21.

[23] Tenże, *Boskie 'tak' i miłość wytrzymują także próbę śmierci. Geneza Eucharystii w tajemnicy Wielkiej Nocy,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 30.

[24] Łk 22,19-20; por. Mt 26,26-28; Mk 14,22-25; 1Kor 11,23-26.

[25] Por. Rz 8,32, 2Kor 5,14, 1Tym 2,6.

nie Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa stanowiło ostateczne źródło Eucharystii[26]. Teologia krzyża jest więc warunkiem i podstawą teologii eucharystycznej: *Bez krzyża Eucharystia miałaby charakter zwykłego obrzędu, bez Eucharystii krzyż byłby tylko ponurym świeckim wydarzeniem*[27]. Podstawą do takiej interpretacji związku krzyża z Eucharystią stanowią słowa samego Jezusa, który zapowiedział swoją śmierć i interpretował ją w kategoriach prorockich. Jezus dokonał tego poprzez odniesienie do siebie samego pieśni o Słudze Jahwe, znajdującej się u Deuteroizajasza, gdzie pojawia się motyw ekspiacji i zastępstwa kluczowy dla teologii kultu[28]. Pogłębienie tego wątku nastąpiło podczas Ostatniej Wieczerzy, która stanowiła antycypację śmierci Chrystusa na krzyżu i ustanowienie Nowego Przymierza o charakterze uniwersalnym: *Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej* (1Kor 11,25)[29]. To wydarzenie należy odczytywać i interpretować jako szczególny przejaw Bożej miłości. W nim bowiem doszło do zaślubin Boga z ludźmi, przez co nastąpiło wypełnienie starotestamentalnych obietnic (DCE 13). Odwieczny Syn Boży, który stał się w pełni człowiekiem, przez swą śmierć na krzyżu pojednał Boga z ludźmi i zawarł Nowe Przymierze oparte na wspólnocie miłości. Ostatecznym znakiem przyjęcia przez Boga Ojca ofiary Syna było zmartwychwstanie ukrzyżowanego Pana. Od tej chwili śmierć Chrystusa stała się bramą prowadzącą do domu Ojca (J 14,6), a drzewo krzyża Drzewem życia, w którym można pokładać nadzieję[30].

Eucharystia jest uobecnieniem ofiary krzyżowej Jezusa Chrystusa. Jej charakter ofiarniczy znajduje swe źródło w postawie Boga, który jako pierwszy wychodzi naprzeciw ludzkości i obdarowuje ją w swoim Synu (J 3,16), a także uzdalnia do udzielenia adekwatnej odpowiedzi na dar, jakim jest Chrystus nieustannie obecny we wspólnocie eklezjalnej jako jej *źródło życia*[31]. Chrystus podczas sprawowania Eucharystii włącza nas w strumień swojej modlitwy i rzeczywiście czyni nas uczestnikami swojej ofiary: *On prawdziwie nas przyjmuje i przyłącza do siebie, tak iż stajemy się aktywni z nim i przez Niego; jesteśmy współdziałającymi i współofiarującymi – uczestnikami tajemnicy*[32].

Udział w celebracji Eucharystii konfrontuje nas z misterium śmierci, które onieśmiela i budzi świadomość uczestnictwa w wydarzeniu, które w bardzo osobisty sposób dotyka każdego człowieka i stawia go wobec pytań dotyczących

---

[26] Por. J. Ratzinger, *Źródło życia płynące z otwartego-w kochającym oddaniu- boku Pana. Eucharystia jako centrum Kościoła,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 47.

[27] J. Ratzinger, *Eucharystia i misja,* w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*. Kraków 2003, s. 88.

[28] Por. Iz 42,1-9; 49,1-7; 50, 4-9(-11) i 52,13-53,12.

[29] Por. tamże, s. 87; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,19-20.

[30] J. Ratzinger, *Boskie „tak" i miłość wytrzymują także próbę śmierci*…, s. 43.

[31] Tenże, *Źródło życia płynące z otwartego-w kochającym oddaniu- boku Pana*…, s. 53.

[32] Por. tamże, s. 54-55; DCE 13.

ludzkiej egzystencji i jej przemijania. Ale liturgia eucharystyczna stanowi jednocześnie odpowiedź na te pytania, ponieważ w swej istocie jest celebrowaniem pamiątki życia, gdyż śmierć została ostatecznie pokonana przez zmartwychwstanie Jezusa. Dopiero ta prawda pozwala w pełni świętować, ponieważ jest odpowiedzią na najważniejsze pytania, jakie stawia sobie człowiek jako istota myśląca. W najciemniejszym miejscu ludzkiego bytowania Eucharystia jawi się jako źródło wyzwolenia i otwiera drogę do pełni życia, ponieważ pozwala odnaleźć ostateczny sens ludzkiej egzystencji.

Wcielenie jest podstawą Eucharystii, ale konsekwencje przyjęcia przez Słowo Boże tego, co ludzkie, w całej rozciągłości odsłaniają się dopiero w czasie męki i śmierci Chrystusa. Krzyż w sposób niezwykle dramatyczny pokazuje następstwa przyjęcia przez Chrystusa *powszechnej winy*, natomiast zmartwychwstanie stanowi kontynuację dzieła zapoczątkowanego we wcieleniu i męce.

3. EUCHARYSTIA A KOMUNIA EKLEZJALNA

Punkt ciężkości nauki o Eucharystii w *Deus caritas est* skupia się na słowach św. Pawła: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało* (1Kor 10,17). Eucharystia jest tu rozumiana w kategoriach *dynamiczno-eklezjalnych*[33], jako proces, w którym dokonuje się nieustanny rozwój Kościoła. Podczas sprawowania Eucharystii urzeczywistnia się *cała tajemnica Kościoła*, której czynnym centrum jest Chrystus. Od czasu zmartwychwstania Jezus zawsze jest obecny jako *caput et corpus* czyli Głowa i Ciało Kościoła. Cały Chrystus jest tylko jeden, a zatem nie można Go posiadać bez innych czy przeciw nim, ale zawsze ze wszystkimi innymi (DCE 14). Uczta eucharystyczna tworzy zatem komunię z Chrystusem, ale także z ludźmi wszystkich miejsc i czasów, a także z całym stworzeniem[34]. Przystępując do Chrystusa eucharystycznego powinniśmy też zbliżać się nawzajem dla siebie, by budować jedność wspólnoty chrześcijańskiej, ponieważ Eucharystia jest *miejscem, w którym wszyscy przyjmujący komunię tworzą jedno w powszechnej communio, która łączy w sobie niebo i ziemię, żywych i umarłych, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, oraz otwiera drogę ku wieczności*[35]. Sprawowanie Eucharystii jest więc działaniem o charakterze eklezjotwórczym.

---

[33] Tenże, *„Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało (1Kor 10,17). Eucharystia i Kościół*, w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 132.

[34] Tenże, *Źródło życia płynące z otwartego-w kochającym oddaniu- boku Pana*…, s. 57.

[35] Tenże, *Eklezjologia Konstytucji 'Lumen Gentium'*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, s. 128. Geneza chrześcijańskiego rozumienia pojęcia *communio* oraz jego analiza została przedstawiona przez J. Ratzingera w artykule, *„Communio". Eucharystia – wspólnota – posłanie,* w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary*…, s. 63-67.

Wiara we wcielonego Syna Bożego osiąga swą pełnię w sakramentalnym wymiarze życia chrześcijańskiego. To właśnie w czasie Eucharystii wcielony Chrystus ogarnia całą ludzką egzystencję, jednocząc się z człowiekiem w Komunii Świętej. Święty Augustyn pisał w swoich *Wyznaniach* o doświadczeniu widzenia, podczas którego usłyszał słowa: *Jestem chlebem mocnych, spożywaj mnie! Ale to nie ty przemieniasz mnie w ciebie, lecz ja przemieniam ciebie w siebie*[36]. Eucharystia jest pokarmem dokonującym głębokiej wewnętrznej przemiany chrześcijanina, który go przyjmuje. Chleb eucharystyczny ma zasadniczo inne działanie i wywołuje inne skutki niż zwykły pokarm, który służy jedynie podtrzymywaniu i budowaniu cielesnego wymiaru ludzkiego istnienia. Zjednoczenie z Chrystusem w Komunii św. oznacza, że w istocie to On przyjmuje nas samych i jednoczy ze sobą oraz tworzy na tej podstawie wspólnotę z tych wszystkich, którzy przystępują do Stołu Pańskiego. Wspólnota eucharystyczna urzeczywistnia się zatem zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym (DCE 18).

Komunia Święta stanowi istotny element przeżywania Uczty eucharystycznej, która jest wydarzeniem o charakterze osobowym[37]. Osoba Boga – Człowieka w całej pełni wydaje się osobie ludzkiej, która dzięki otwartości serca i pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie, gotowa jest do przyjęcia udzielającej się sakramentalnie Bożej miłości. Komunia stanowiąca znak pełnej otwartości człowieka na udzielającego się Boga, stanowi też uzdolnienie go do tworzenia komunii eklezjalnej, a jeszcze szerzej rzecz ujmując można tu mówić o uzdolnieniu i wezwaniu do budowania komunii międzyludzkiej. Duchowość wyrastająca z autentycznego przeżywania Eucharystii prowadzi chrześcijan poza granice przestrzeni kościelnej ku różnym formom służenia poszczególnym ludziom i całej społeczności ludzkiej. Właściwą odpowiedzią na eucharystyczne udzielanie się zmartwychwstałego Pana w swoim ciele powinno być nasze wydanie się innym *duszą i ciałem*[38]. Eucharystia jest więc źródłem i motorem rzeczywistej przemiany świata[39].

Słowa wypowiedziane w Wieczerniku o Ciele, które za nas będzie *wydane* i Krwi, która za nas będzie *wylana*, zostały wypełnione przez Chrystusa na krzyżu. Zastosowane tam wyrażenie *za nas* oznacza, że istota osobowości Jezusa wyraża się w *byciu dla* innych[40]. Pozwala to pójść jeszcze dalej w naszych rozważaniach i stwierdzić, że osoba sama z siebie jest *otwartością* i *oddaniem* reali-

---

[36] Św. Augustyn, *Wyznania* VII 10, 16.

[37] Por. G. Bachanek, *Rozwój nauczania Josepha Ratzingera o Eucharystii,* „Warszawskie Studia Teologiczne", t. 18, 2005, s. 118-119; J. Ratzinger, *Bliskość Pana w sakramencie. Rzeczywista obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 91.

[38] J. Ratzinger, *Bliskość Pana w sakramencie*…, s. 103.

[39] Tenże, *Kościół trwa jako liturgia i w liturgii,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 146-147.

[40] Por. F. Courth, *Bóg Trojjedynej miłości,* Poznań 1997, s. 267-270; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo,* Kraków 1996, s. 327-333.

zującym się poprzez własną cielesność[41]. Ciało spełnia funkcję pewnej granicy dzielącej osoby ludzkie, ale jest też komunią, która je łączy i wyraża. Nawet w doświadczeniu sytuacji krańcowej jaką jest śmierć, w wyniku której ciało osoby ludzkiej przestaje istnieć jako pewna granica wydania siebie drugiemu, nadal trwa to, co jest w nim komunią, czyli otwartością i zdolnością do bycia *dla* drugiego. Dlatego też zmartwychwstanie oznacza zdolność Chrystusa do komunikacji i ofiarowania siebie. W tym wymiarze dokonuje się odkrycie związku Eucharystii ze zmartwychwstaniem, o którym mówił Jezus w mowie przekazanej przez św. Jana w Ewangelii (J 6,22-71). Okazuje się, że zjednoczenie Boga z człowiekiem realizujące się w Eucharystii i przez Eucharystię, oznacza nie tylko pełne wydanie się Chrystusa człowiekowi, ale też uzdolnienie go do zmartwychwstania i wprowadzenie już tu i teraz w pełnię życia.

*

Mistykę chrześcijańską można poprawnie rozumieć i opisać wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego (DCE 14). Sakramentalny wymiar życia wspólnoty eklezjalnej jest podstawową przestrzenią, w której może i powinno rozwijać się autentyczne życie mistyczne. W związku z tym mistyka chrześcijańska posiada wyraźny rys sakramentalny[42]. W swym rdzeniu mistyka jest bowiem doświadczeniem misterium zbawienia dokonanego przez Chrystusa i uobecnianego w sakramentach Kościoła[43]. Szczególną rolę spełnia tu Eucharystia, która jest rzeczywistym centrum życia eklezjalnego, jego *źródłem* i *szczytem* (EE 10, KL 11).

Fundamentem 'mistyki' eucharystycznej jest zniżenie się Boga i Jego ofiarne uobecnienie w Najświętszym Sakramencie[44], a jej istota nie polega jedynie na jakiejś formie duchowego uniesienia, lecz na zjednoczeniu człowieka z Bogiem (DCE 13)[45]. Dokonuje się to w komunii eucharystycznej, która jest wydarzeniem o charakterze interpersonalnym, realizującym się w sakramentalnym wymiarze życia chrześcijańskiego.

Drogą do komunii między Bogiem a ludźmi jest Jezus Chrystus, ponieważ jako Wcielone Słowo jest komunią boskości i człowieczeństwa. Wejście w ontyczną komunię z Chrystusem przez przyjmowanie i karmienie się Eucharystią

---

[41] J. Ratzinger, *Bliskość Pana w sakramencie..,* s. 89.

[42] Por. J.W. Gogola, *Czym jest chrześcijańska mistyka?,* w: *Przesłanie Ojca Pio,* Kraków 2004, s. 45.

[43] Por. tenże, *Teologia komunii z Bogiem,* Kraków 2003, s. 249.

[44] J. Ratzinger, *Eucharystia i misja,* w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary…, s.* 91.

[45] Mistyki chrześcijańska nie można ograniczać jedynie do przeżyć emocjonalnych. Należy jednak pamiętać, że sfera emotywna odgrywa istotną rolę w kształtowaniu dojrzałej relacji człowieka z Bogiem.

wyraża otwarcie się człowieka na Boga i stanowi drogę do tworzenia wspólnoty między ludźmi. Komunia Boga z ludźmi najpełniej realizująca się w Sakramencie Ciała Chrystusa, gdzie tworzy i podtrzymuje jedność eklezjalną na wzór jedności wcielonego Syna Bożego. Papież wskazuje na to, że drogą prowadzącą do komunii między ludźmi jest uprzednia komunia z Bogiem[46].

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI wskazuje na ścisły związek zachodzący między wcieleniem, krzyżem i Eucharystią, a także związek między śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa a Eucharystią. Na kolejnym etapie refleksji wszystkie aspekty wydarzenia paschalnego, które są uobecniane sakramentalnie w Eucharystii odnosi do wspólnoty eklezjalnej[47]. W papieskich rozważaniach teologia Eucharystii i eklezjologia wzajemnie się zazębiają[48]. Dobrze ilustruje to ukazanie Kościoła jako Ciała Chrystusa. Ten obraz wyraża istotę życia wspólnoty eklezjalnej, która przyjmując w Eucharystii Ciało i Krew Pana, rzeczywiście staje się Jego żywym Ciałem. Miłość Chrystusa, która jest źródłem Eucharystii, a jednocześnie w trwały sposób jest w Niej obecna, rozbudza i leczy ludzką miłość, a także stanowi fundament wspólnoty eklezjalnej i jej posłannictwa[49]. Sprawowanie Eucharystii stanowi w swej istocie budowanie Kościoła, czyli jest działaniem o charakterze eklezjotwórczym.

SUMMARY

The aim of this article is to show the Christological – Sacramental bases of the «mysticism» of Eucharist in encyclical *Deus caritas est* by Benedict XVI. Three connected with oneself questions were undertaken within our considerations closely. The analyses of the foundation of Eucharistic «mysticism» were executed of in first place what there is the secret of God's Son incarnation. Reports setting between Last Supper, death and Resurrection the Christ and Eucharist were considered then. The essence of the eucharistic «mysticism» which consists in the man timehononoured unification with God and the influence of Eucharist on being shaping the Communion Ecclesiological was introduced on the last stage.

Key words:

Benedict XVI, Eucharist, mysticism

---

[46] Por. J. Ratzinger, *Communio..,* w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary*…, s. 4 i 71.

[47] Por. tamże, s. 73.

[48] W myśli teologicznej J. Ratzingera ważne miejsce zajmuje eucharystyczna eklezjologia, ukazująca ścisły związek zachodzący między Eucharystią a wspólnotą eklezjalną. Kościół bowiem powstał i istnieje dzięki temu, że Pan udziela się ludziom i wchodząc z nimi w komunię na płaszczyźnie eucharystycznej, prowadzi ich do komunii wzajemnej. Taki sposób myślenia znajduje widoczne odzwierciedlenie i kontynuację w encyklice *Deus caritas est* Benedykta XVI. Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera,* Kraków 2006, s. 187-191; S.O. Horni, V. Pfnür, *Wprowadzenie,* w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 5.

[49] Por. J. Ratzinger, *Communio..*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary*…, *s.* 79.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

ADAM SIKORA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Status embrionu. Perspektywa biomedyczna i etyczno-antropologiczna w świetle prac Papieskiej Akademii „Pro Vita"

The Status of the Embryo. A Biomedical and Ethical-Anthropological Perspective in Light of the Works of the Pontifical Academy Pro Vita

Nietrudno zauważyć, że kwestią fundamentalną w dyskusjach na temat wielu szczegółowych zagadnień bioetycznych, takich jak aborcja, zapłodnienie *in vitro*, klonowanie czy komórki macierzyste, jest status embrionu. To od sposobu widzenia tej kwestii zależy sposób rozwiązywania pozostałych. Takim właśnie tokiem myślenia idzie Kościół. Widać to chociażby w myśli Jana Pawła II, który w encyklice *Evangelium vitae* wiąże ocenę moralną sztucznej prokreacji z zagadnieniem zagrożenia życia embrionu, wskazując, że jedną z podstawowych przyczyn negatywnej oceny *in vitro* jest właśnie uśmiercanie człowieka w fazie embrionalnej[1]. Tę samą logikę widać we wcześniejszym dokumencie, jakim jest Instrukcja *Donum vitae*[2]. Każdy więc, kto chce zabierać głos we wspomnianych dyskusjach jest niejako zobligowany do określenia swego stanowiska wobec embrionu.

Zagadnienie statusu ludzkiego embrionu można widzieć w kilku perspektywach: biologicznej, ontologicznej, etycznej, prawnej. Perspektywy te są od siebie uzależnione, chociaż można stwierdzić, że – wydawałoby się – z obiektywnych danych biologii wyprowadzane są różne, czasami całkowicie odmienne wnioski etyczne, a w konsekwencji także prawne. Doszło chyba obecnie do ideologizacji tego zagadnienia.

[1] Por. *Evangelium vitae* 14.
[2] Por. *Donum vitae* I. 1.

Kościół, dla którego najważniejsza jest oczywiście perspektywa ontologiczna i etyczna, nie unika jednak podejmowania tego zagadnienia także w kategoriach biologicznych i medycznych. Niewątpliwie najlepszym przykładem takiego właśnie ujęcia było posiedzenie Papieskiej Akademii „Pro Vita", które odbyło się w 2006 roku w Watykanie. W czasie obrad tego niezwykle kompetentnego gremium podjęto dwa wyżej wymienione aspekty: medyczny i bioetyczny.

W słowie otwierającym obrady Benedykt XVI stwierdził, że podjęty temat *jest dzisiaj kwestią najwyższej rangi, zarówno z powodu oczywistych reperkusji dla refleksji filozoficzno-antropologicznej i etycznej, jak w perspektywie zastosowania w przestrzeni nauk biomedycznych i prawnych*[3].

Kiedy poszukuje się wypowiedzi Kościoła czy instytucji z nim się utożsamiających, a taką niewątpliwie jest Akademia „Pro Vita", można ograniczyć się do oficjalnych tylko dokumentów, co w przypadku Akademii oznaczałoby sięgnięcie po „Komunikat końcowy", który wydawany jest zawsze po zakończeniu obrad. Jednak dla głębszego zrozumienia syntetycznie podanego Komunikatu, w którym czytamy, że embrion ludzki jest *a) bytem należącym do gatunku ludzkiego; b) bytem indywidualnym; bytem, który posiada w sobie celowość rozwinięcia się jako osoba ludzka i jednocześnie wpisaną zdolność dokonania takiego rozwoju*[4], warto sięgnąć do wygłoszonych w czasie obrad Akademii wykładów, które z różnych punktów widzenia naświetlają główny temat.

Nie sposób tu przedstawić wszystkich referatów. Dla ukazania dwóch, wyżej zasygnalizowanych aspektów – medycznego i bioetycznego, wystarczy sięgnąć do kilku wystąpień poświęconych temu właśnie zagadnieniu. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* stwierdza: *w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby*[5]. Jaka jest więc ta biologia rodzenia? Jak podkreśla prof. R. Colombo[6], cytując klasyka genetyki – E.S. Russela – *problem rozwoju [człowieka – A.S.] jest bez wątpienia jednym z najtrudniejszych i najbardziej fascynujących w całym obszarze nauki*[7]. Mimo że od wypowiedzenia tych słów minęło już prawie 80 lat, to nie straciły one swej aktualności. Misterium powstania i rozwoju życia jest ciągle cudownym misterium.

---

[3] Discorso del Santo Padre Benedetto XVI, w: *L'embrione umano nella fase del preimpianto; aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, red. E. Sgreccia, J. Laffitte, Città del Vaticano 2007, s. 11.

[4] Pontificia Accademia per la Vita, *Comunicato finale*, w: *L'embrione umano…*, *op.cit.,* s. 14.

[5] EV 43.

[6] Prof. R. Colombo – profesor nadzwyczajny biochemii; dyrektor Loboratorium Bologii Molekularnej i Genetyki Człowieka na Uniwersytecie Katolickim Sacro Cuore w Mediolanie.

1. BIOLOGICZNY STATUS EMBRIONU

Profesor Colombo wyróżnia kilka faz istotnych dla powstania życia. Pierwszą nazywa preludium do zapłodnienia. Koniecznym preludium jest gametogeneza – powstanie komórek rozrodczych, czyli gamet. Jest to konieczne dla prokreacji ludzkiej, która z natury ma charakter gamiczny – w przeciwieństwie do agamicznej prokreacji, jaką jest np. klonowanie prokreacyjne.

Proces powstawania gamet rozpoczyna się już w życiu płodowym człowieka. Wtedy powstają tzw. gonocyty, które dzieląc się wielokrotnie i ostatecznie, w formie uśpionej pozostają do okresu dojrzewania. *W okresie dojrzewania płciowego komórki te dzielą się i przekształcają, co prowadzi do wytworzenia plemników. Proces ten nazywa się spermatogenezą*[8]. Do zapłodnienia będą one zdolne po przejściu tzw. kapacytacji, która ma miejsce w organizmie kobiety i obejmuje tylko nieznaczny procent złożonego tam w akcie seksualnym nasienia[9].

W procesie powstawania komórek jajowych granicznym momentem jest 10 tydzień życia płodowego, kiedy to na drodze podziału mejotycznego – czyli „redukcyjnego"[10] (chodzi o redukcję chromosomów) dochodzi do powstania – po przejściu jeszcze kilku faz pośrednich – komórek zwanych oocytami I rzędu [11], które to oocyty w niezmienionej postaci pozostają aż do okresu owulacji, kiedy to kolejno „dojrzewają" i stają się oocytami II rzędu. Zostają kolejno uwalniane w czasie owulacji. Ich dalszy los zależy od ewentualnego aktu zapłodnienia[12].

Z tego krótkiego opisu procesu gametogenezy można już wysnuć wniosek natury antropologicznej – człowiek już w stanie płodowym „przygotowuje się" do przekazywania życia kolejnym pokoleniom. Profesor Colombo podkreśla, że w procesie gametogenezy powstają komórki, które, jako jedyne, są zdolne przekazać genom kolejnemu pokoleniu.

Drugą, najistotniejszą fazą jest samo zapłodnienie. Autor podkreśla, że niezwykle skomplikowany proces, zwany zapłodnieniem, został ostatnio opisany na poziomie ultrastrukturalnym, genetycznym i molekularnym. Dokonało się to zarówno dzięki badaniom na zwierzętach, jak i w kontekście zapłodnienia *in vitro*. Zapłodnienie jest procesem, *w którym plemnik [spermatozoa] i jajo jedno-*

---

[7] R. Colombo, *Il processo di fecondazione e le sue fasi*, w: *L'embrione umano*…, dz. cyt., s. 37; por. E.R. Russel, *The Interpretation of Developmentand Heredity: A Study in Biological Method*, Oxfrod, Clarendon Press, 1930, s. 1.

[8] H. Bartel, *Embriologia*, Warszawa 2002, s. 38.

[9] R. Colombo, *Il processo*…, art. cyt, s. 84nn.

[10] Por. P.C. Winter, G.I. Hickey, H.L. Fletcher, *Genetyka*, Warszawa 2000, s. 85.

[11] Należy zwrócić uwagę, na niejednorodność nazewnictwa. W literaturze medycznej dominuje nazwa „oocyt", ale można też spotkać nazwę „owocyt". Ta nazwa występuje także w polskim tłumaczeniu Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas Personae*. We włoskim wydaniu cytowanych referatów występuje termin „l'ovocita".

[12] Por. H. Bartel, *Embriologia*, dz. cyt., s. 48.

czą się i tworzą pierwszą komórką w rozwoju organizmu wielokomórkowego[13]. Jest to proces bardzo złożony, a prowadzi do powstania zdolnej do życia jednostki. Zachodzą wtedy liczne i nie do końca opisane procesy biochemiczne. Nowość i odrębność powstałej struktury tkwi w genomie, który z jednej strony zapewnia przynależność do gatunku ludzkiego, a z drugiej niepowtarzalność każdej jednostki ludzkiej. Powstanie i uaktywnienie genomu jest najważniejszym wydarzeniem następującym po połączeniu gamet[14].

W wyniku wskazanych procesów, wokół mechanizmu których – mimo ogromnego postępu wiedzy – ciągle istnieje wiele hipotez, powstaje embrion. Naturalnym miejscem jego powstania jest jajowód. W tym stadium embrion ten nazywany jest „embrionem preimplantacyjnym". Pojęcie to omawia w swym referacie prof. G. Sica[15]. Po raz pierwszy określenie „embrion preimplantacyjny" zostało użyte przez C. Grobsteina w 1979 roku[16]. Jak łatwo zauważyć, Grobstein wykreował to pojęcie w kontekście zapłodnienia pozaustrojowego, a stało się to krótko po urodzeniu się pierwszego człowieka poczętego metodą *in vitro*, co miało miejsce w 1978 roku.

Wyrażenie „embrion preimplantacyjny" odnosi się do szczególnej fazy ludzkiej prokreacji, fazy: *rozwoju embrionalnego od zygoty do stadium blastocysty, rozwoju dokonującego się w procesie zachodzącym w drogach rodnych kobiety, który zawiera wszystkie znaczące modyfikacje, następujące po zapłodnieniu i zapoczątkowuje dyferencjację komórkową*[17]. Pierwszy podział komórkowy następuje po 24-30 godzinach od zapłodnienia. Kolejnym podziałom skutkującym namnażaniem blastomerów nie towarzyszy w tym okresie ich wzrost objętościowy. Stopniowo blastomery zmierzają do osiągnięcia wymiarów właściwych komórkom dorosłym[18]. W początkowym okresie komórki te charakteryzują się totipotencjalnością – zdolnością przekształcania się w dowolną komórkę. Totipotencjalność zostaje utracona w momencie ukształtowania się blastocysty, która *składa się ze skupionych na jednym biegunie komórek, które tworzą węzeł zarodkowy lub embrioblast, z którego powstanie właściwy zarodek, oraz – ułożonych na obwodzie blastocysty – spłaszczonych komórek stanowiących trofoblast, który w przyszłości przekształci się z kosmówkę, a następnie w łożysko*[19].

---

[13] R. Colombo, *Il processo*… art. cyt., s. 99; por. S. Mayor, *ACEing GPI release*, Nature Structural and Molecular Biology 2005, 12: p. 107.

[14] G. Sica, *Lo sviluppo dell'embrione preimpiantatorio*, w: *L'embrione umano*…, dz. cyt., s. 137.

[15] Prof. G. Sica jest dyrektorem Instytutu Histologii i Embriologii Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Rzymie.

[16] Por. G. Sica, *Lo sviluppo*…, art. cyt., s. 132; por. C. Grobstein, *External Human Fetilization*, „Scientific American" 1979, 240(6), s. 57-67.

[17] G. Sica, *Lo sviluppo*…, art. cyt., s. 132.

[18] Tamże, s. 135.

[19] H. Bartel, *Embriologia*, dz. cyt., s. 85.

Na marginesie należy podkreślić, że pojęcia te mają znaczenie dla tematu pozyskiwania tzw. embrionalnych komórek macierzystych, które pozyskiwane z embrioblastu charakteryzują się pluripotencjalnością i w śmiałych projektach mają służyć do regenerowania zniszczonych tkanek w dorosłym organizmie człowieka przekształcając się w komórki właściwe dla tej tkanki[20].

W naturalnym procesie zapłodnienia, a zwłaszcza rozwoju embrionu należy także podkreślić swoisty dialog, który toczy się między nową jednostką a matką. Ze strony embrionu dialog ten polega na produkcji całej gamy molekuł, które oddziałują na organizm matki[21]. Hormony, które pojawiają się w związku z powstaniem i rozwojem zarodka, regulują procesy związane z cyklem miesiączkowym – blokują dojrzewanie i uwalnianie kolejnego oocytu oraz przygotowują macicę do zaimplantowania blastocysty[22].

W czasie procesu implantacji – zagnieżdżenia – zarodka w wyściółce macicy obserwuje się pewien rodzaj tolerancji ze strony organizmu matki wobec embrionu w wymiarze immunologicznym[23]. Chodzi o swoiste „zablokowanie" mechanizmu obronnego organizmu matki, który nie powinien odrzucić zagnieżdżającej się w macicy odrębnej struktury biologicznej, o odmiennym – „obcym" – genomie.

Zagnieżdżenie kończy pierwszy etap życia – swoiście samodzielny. Po zagnieżdżeniu wchodzi w ścisłą, fizyczną relację z matką, a sam rozwija się w życiu płodowym zmierzając do ukształtowania „dojrzałego" organizmu ludzkiego.

2. INDYWIDUALNOŚĆ I STATUS BIO-ANTROPOLGICZNY EMBRIONU PREIMPLANTACYJNEGO

Jak już zaznaczono na początku niniejszego opracowania, kwestią fundamentalną dla zagadnień bioetycznych jest określenie statusu embrionu. Jednak statusu tego nie można sprowadzić wyłącznie do statusu biologicznego. Jak zaznaczono wyżej biologia jest elementem osoby i wpisana jest w ten osobowy, antropologiczny wymiar.

Jak można czy wręcz trzeba patrzeć na embrion w takim właśnie antropologicznym aspekcie? Temat ten został podjęty na omawianym posiedzeniu Akademii „Pro Vita". Jeden z uczestników postawił problem kryteriów indywidualności organicznej i statusu bio-antropologicznego embrionu w najwcześniejszych

---

[20] Por. R.A. Pederson, *Pierwotne komórki zarodkowe*, „Świat Nauki" 1999 nr 6 (94), s. 36-41.

[21] G. Sica, *Il dialogo materno-embrionale e la preparazione all'impianto*, w: *L'embrione umano*..., dz. cyt., s. 142.

[22] Por. tamże, s. 143.

[23] Por. tamże s. 148.

fazach jego istnienia. Osiągnięcie statusu bytu ludzkiego oznacza uczestniczenie w ludzkiej godności i prawach – z prawem do życia na pierwszym miejscu[24]. Autor ten zaznacza, że wokół momentu uzyskania tego statusu istnieją dzisiaj rozbieżne opinie – od momentu poczęcia, po zdolność do samodzielnego istnienia poza łonem matki. Pojawia się także opinia *mówiąca o stopniowej humanizacji lub stopniowym wzroście godności embrionu. Co oznaczałoby obowiązek ochrony embrionu proporcjonalny do stopnia jego rozwoju*[25]. To oznacza – w rezultacie – przyzwolenie na eksperymenty powodujące śmierć embrionu – w imię postępu i rozwoju nauki.

Cytowany autor rozróżnia zewnętrzne i wewnętrzne kryteria człowieczeństwa. Spośród zewnętrznych kryteriów uzyskania statusu ludzkiego indywiduum można wymienić:

– relacje międzyludzkie;
– prawo stanowione;
– możliwość rozwoju.

Kryteria wewnętrzne dotyczą niektórych cech samego embrionu. Można zaliczyć do nich:

– niezależność od ciała matki;
– ludzką naturę biologiczną;
– wewnętrzną celowość[26].

Zauważyć trzeba, że wyżej wymienione kryteria nie muszą się wykluczać i bywają przywoływane razem. Jednak dla lepszego ich zobaczenia należy omówić je osobno.

Przywołanie relacji międzyludzkich jako kryterium człowieczeństwa jest odwołaniem się do dwudziestowiecznego strukturalizmu filozoficznego, który poszukuje istoty człowieczeństwa nie w tym kim (czym) człowiek jest, ale właśnie w jego relacjach. Skutki przyjęcia takiego kryterium są daleko idące. Można bowiem sobie wyobrazić rodziców, którzy co prawda poczęli embrion – dziecko, ale stało się to wbrew ich woli – być może stało się to na skutek zawodności zastosowanego przez nich środka antykoncepcyjnego. W tej sytuacji nie nawiążą z nim pozytywnej relacji i poczęta istota nigdy nie uzyska ludzkiego statusu, a więc i prawa do życia[27]. Prawo do aborcji jest już tylko kolejnym krokiem tej „logiki".

Prawo pozytywne jako kryterium uznania godności ludzkiej – to bodaj najbardziej niejednoznaczne kryterium. Jeżeli za prawo pozytywne uznamy

---

[24] Por. W.J. Eijk, *I criteri dell'individualità e lo statuto bio-antropologico dell'embrione prempiantato*, w: *L'embrione umano*…, dz. cyt., s. 182; W.J. Eijk – biskup, członek episkopatu Holandii.

[25] Tamże, s. 182.

[26] Por. tamże, s. 183.

[27] Por. tamże, s. 184.

prawo cywilne, to prosta obserwacja wskazuje na różnorodność rozwiązań, z wyraźną przewagą prawodawstwa pozwalającego na aborcję, czyli odmawiającego pełni ludzkiej godności i praw embrionowi i płodowi ludzkiemu. Różnorodność rozwiązań podważa zasadność kryterium.

Biskup Eijk przywołuje dalej „pozytywne prawo Boże" analizując fragment Księgi Rodzaju: *Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,6). Autor twierdzi, że ten tekst może być przetłumaczony *przeleje krew człowieka w człowieku*. Do takiego tłumaczenia odwołuje się pewien rabin holenderski – Evers – usprawiedliwiając uśmiercania embrionu ludzkiego poza łonem matki[28]. Biskup Eijk podważa taką szczególną interpretację wskazując, że Biblia nie jest podręcznikiem szczegółowych kwestii bioetycznych. Całościowa wymowa Biblii co do ochrony życia w jego początkowych fazach jest jednoznaczna[29].

Przywoływana jest także faktyczna m o ż l i w o ś ć r o z w o j u jako kryterium człowieczeństwa. Ma to szczególne zastosowanie i skutki w przypadku techniki *in vitro*. Biskup Eijk przywołuje pewnego „wyznawcę" tej teorii: *Kwestia ludzkich warunków dla zygoty w probówce, kiedy nie ma się zamiaru przenosić jej i implantować, wywołuje wątpliwość. Jeżeli normalne warunki zygoty w laboratorium są takie same jak oocytu przed zapłodnieniem, co wydaje się być prawdą, to znaczy, że zygota nigdy nie rozwinie się jako osoba. A więc byłoby lepiej sklasyfikować ją jak osobę 'możliwą' – osobę, która może zaistnieć tylko w pewnych warunkach możliwych, podlegających wyborowi*[30]. Oznacza to, że o statusie embrionu decyduje zamiar jaki mają wobec niego inni. Jeżeli chcą mu dać warunki rozwoju, staje się osobą potencjalną i zyskuje status wyższy niż embrion, który przeznaczony jest do dalszych badań[31].

Analizę powyższych kryteriów biskup Eijk kończy stwierdzeniem: *Kryteria zewnętrzne nie są właściwe dla określenia statusu moralnego embrionu, ponieważ są wtórne w stosunku do tego, czym embrion jest*[32].

Pierwszym kryterium wewnętrznym jest n i e z a l e ż n o ś ć o d c i a ł a m a t k i. Niezależnie od pewnych haseł propagandowych, typu „nasz brzuch należy do nas", czy pewnych konotacji prawa rzymskiego, o których wspomina bp Eijk, należy zauważyć, że *dane biologiczne ustalone przez współczesną naukę mówią, że embrion od samego poczęcia istnieje samodzielnie. Od matki zależy*

---

[28] Por. tamże, s. 187; por. R. Evers, A.P. Evers, *Bijbel positief over klonen van embryo's*, Trouw 2004, s. 14.

[29] Por. tamże, s. 189; por. EV 31.

[30] C.A. Tauer, *Personal and Human Embryos and Fetuses*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 1985 nr 10, s. 264, cyt. za W.J. Eijk, *I criteri*…, art. cyt., s. 189-190.

[31] Por. W.J. Eijk, *I criteri*…, art. cyt., s. 190.

[32] Tamże, s. 191.

tylko w zakresie pokarmu, nawodnienia i usuwania materii organicznych[33]. Odrębność genetyczna i biologiczna embrionu jest faktem oczywistym. *Od momentu zapłodnienia rozpoczyna się okres rozwoju nowego ustroju*[34].

Najbardziej oczywistym i zasadniczym jest kryterium natury biologicznej. Jest ono tym bardziej znaczące, że na polu filozofii i teologii istnieją w tej kwestii liczne i sprzeczne opinie. *Biologiczna definicja początku życia, czyli zapłodnienia nie może być poddana w wątpliwość*[35]. To przecież biologiczny status embrionu poddaje się weryfikacji nauk eksperymentalnych. Na bazie istotowej jedności bytu trzeba stwierdzić, że pojawienie się struktury biologicznej, właściwej człowiekowi, oznacza początek nowego ludzkiego bytu. W tym miejscu można ponownie przywołać stwierdzenie Jana Pawła II: *w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby*[36].

Bardzo złożone jest kryterium wewnętrznej celowości embrionu. Mówi ono, że chociażby embrion nie był jeszcze ludzką jednostką, to powinien być szanowany jako taki ze względu na zdolność stania się osobą. Biskup Eijk, analizując to kryterium, wskazuje na pewien związek z teorią animacji sukcesywnej. Zauważa, że nawet jeżeli w historii niektórzy teologowie opowiadali się za animacją sukcesywną, to jednak jednomyślnie sprzeciwiali się uśmiercaniu życia w tej fazie[37]. Autor odwołuje się do starożytnych pisarzy, jak Tertulian czy Augustyn, a przede wszystkim do św. Tomasza z Akwinu, dla których perspektywa celowości stworzenia była jedną z najistotniejszych. Tradycja chrześcijańska *przyznawała nawet embrionowi nieanimowanemu moralny status i godność w odniesieniu do jego wewnętrznej celowości*[38]. Co więcej, biskup Eijk widzi zbieżność tego klasycznego kryterium z danymi współczesnej biologii, która wskazuje, że cały rozwój człowieka – począwszy od fazy embrionalnej – jest realizowaniem możliwości zapisanych w dziedzictwie genetycznym, w chromosomach[39].

Podsumowaniem wywodu biskupa Eijka jest podkreślenie identyfikacji embrionu ludzkiego z jednostką lub osobą ludzką. *Aby być jednostką lub osobą ludzką, embrion musi posiadać zarówno wymiar duchowy, jak i wymiar cielesny*[40]. Zauważa jednak, że koniecznego wymiaru duchowego nie da się zweryfikować metodami nauk eksperymentalnych. Ten wymiar jest weryfikowalny na drodze doświadczenia wyłącznie w fazie aktualizacji. Embrion nie jest zdolny do dokonywania aktów duchowych, tak jak nie jest zdolny do wielu innych doświadczeń

---

[33] Tamże, s. 192.
[34] H. Bartel, *Embriologia*…, dz. cyt., s. 75.
[35] W.J. Eijk, *I criteri*…, art. cyt., s. 192.
[36] EV 43.
[37] Por. W.J. Eijk, *I criteri*…, art. cyt., s. 202.
[38] Tamże, s. 205.
[39] Por. tamże, s. 205.
[40] Por. tamże, s. 206.

– nawet tych ze sfery cielesnej, np. odczuwania bólu. Tu można odwołać się do potencjalności[41].

Należy jednak zapytać czy: *możemy utożsamiać byt, w którym stwierdzamy tylko ludzką naturę biologiczną, z ludzką jednostką lub osobą ludzką, czy nie*?[42]

Na poziomie nauk biologicznych odpowiedź jest jednoznaczna: *Współczesna embriologia potwierdza koncepcję, według której ludzki embrion jest, od samego poczęcia, żywym bytem, biologicznie ludzkim*[43]. Jak ma się to do tożsamości osobowej? Autor wskazuje na konieczną dla bytu osobowego odrębność. Ten warunek jest spełniony w przypadku embrionu. Genetyka wskazuje na odrębność i niepowtarzalność genomu. Na bezie tej odrębności, w kategoriach czysto biologicznych można mówić o odrębności duchowej. Ta będzie budowana na genetycznie tożsamym i niepowtarzalnym mózgu[44].

Podsumowując stwierdza: *W ocenie różnych kryteriów stosowanych dla oceny statusu embrionu ludzkiego widać wyraźnie, że od samego poczęcia ma on swój status biologiczny właściwy człowiekowi. Embrion jest bytem żyjącym, którego rozwój, kierowany obecnym i aktywnym od poczęcia genomem, realizuje się w sposób autonomiczny, uporządkowany, ciągły i stopniowy. Uczłowieczenie pośrednie [późniejsze – A.S.] jest trudne do pogodzenia z faktem tożsamości rodzajowej bytu ludzkiego stanowionej zarówno przez wymiar duchowy, jak i materialny, zważywszy zwłaszcza że biologiczny fundament wymiaru cielesnego, DNA, jest obecny od samego poczęcia*[45].

Co ciekawe w dokumentach Kościoła też nie ma jednoznacznego zastosowania pojęcia osoby dla ludzkiego embrionu, co nie rzutuje w żaden sposób na kwestię jego godności i praw. *Instrukcja «Donum vitae» nie stwierdziła wprawdzie, że embrion jest osobą, aby nie formułować wyraźnego stwierdzenia natury filozoficznej, zwróciła jednak uwagę na fakt, że istnieje ścisłe powiązanie między wymiarem ontologicznym a specyficzną wartością każdej istoty ludzkiej. Choć istnienia duchowej duszy nie da się stwierdzić na podstawie obserwacji żadnych danych doświadczalnych, to jednak same wyniki badań naukowych dotyczących ludzkiego embrionu dostarczają «cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej, od pierwszej chwili pojawienia się życia ludzkiego: czy jednostka ludzka nie byłaby ludzką osobą»*[46].

---

[41] Por. tamże.
[42] Tamże.
[43] Tamże.
[44] Por. J. Lejeune, *Czym jest embrion ludzki*, Gniezno 1995, s. 124.
[45] W.J. Eijk, *I criteri*…, art. cyt., s. 211.
[46] Kongregacja Nauki Wiary, *Dignitas personae* 5, por. DV I, 1.

Z pewnością zagadnienie statusu ludzkiego embrionu może być ujęte na wiele innych sposobów, w wielu aspektach i perspektywach. Można jednak stwierdzić, że te elementy, które pojawiły się w trakcie obrad Papieskiej Akademii „Pro Vita" stanowią istotne i wystarczające dane dla określenia obiektywnej prawdy o ludzkim embrionie i potwierdzają stałą doktrynę i praktykę Kościoła co do sposobu traktowania ludzkiego embrionu, którą to doktrynę streszcza i wskazuje na jej moralne implikacje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: *Ponieważ embrion powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralności, troszczyć się o niego i leczyć go w miarę możliwości jak każdą inną istotę ludzką*[47].

SUMMARY

The status of the human embryo is the subject of discussion in many environments. The way of perceiving many other bioethical issues depends on the solution to this problem. The Church also takes part in the discussion – in its official teaching as well as in more specialized sectors of its life. The works of Papal Academy „Pro Vita" constitute such a voice of the Church. It gathers scientists from such branches of science as philosophy, law and, first of all, medicine. In 2006 a session of the Academy took place and it was devoted to the status of the human embryo. The subject was formulated in two basic aspects: the biological status and the ethical status. The first one is about determining the biological structure of the embryo as an independent, unique structure typical for a human being. The second one is about determining its individuality, human distinction and dignity which demands protection and respect appropriate for a human being.

Key words:

gamety – gametes; zapłodnienie – conception; embrion – embryo;
tożsamość – identity; osoba – human being; godność – dignity

[47] KKK 2274.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

ELŻBIETA KOTKOWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Fłorenskiego

To Discern Uncreated Love through Truth, Good and Beauty in a Scattering World according to Pavel Florensky

Tak zwana «miłość» poza Bogiem nie jest miłością, lecz jedynie naturalnym, kosmicznym zjawiskiem, które nie bardziej podlega bezwzględnej chrześcijańskiej ocenie aniżeli fizjologiczne funkcje żołądka[1].

Zadaniem niniejszego wprowadzenia jest próba odwiedzi na pytanie. *Dlaczego warto sięgać do myśli nieżyjącego już filozofa i teologa prawosławnego o. Pawła Aleksandrowicza Fłorenskiego?*[2] Dla autorki artykułu wynika to z potrzeby tropienia takich osiągnięć naukowych w teologii, które mają aspiracje do całościowego (holistycznego) ujęcia otaczającej nas rzeczywistości. Nie jest to sprawą łatwą, ponieważ ogrom wiedzy szczegółowej, którą trzeba ogarnąć, przytłacza niejednego naukowca[3] pragnącego postrzegać świat jako całość z uwzględ-

[1] P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach,* Warszawa 2009, tłum. J. Chmielewski, s. 75.

[2] W literaturze polskiej przyjęła się podwójna pisownia nazwiska o. Pawła – spotykamy zarówno Fłorenski jak i Florenski, w anglojęzycznej literaturze mamy pisownię Florensky.

[3] Por. K. Rahner, w przemówieniu pt. *Doświadczenia katolickiego teologa*, stwierdza z żalem na krótko przed swoją śmiercią: „A przecież nie wiem prawie nic z tego wszystkiego, co chętnie bym wiedział, wszystkie doświadczenia wszystkich nauk, sztuk i wydarzeń dziejowych mówią teologowi o Bogu, a pojedynczy teolog nie wie prawie nic o tych doświadczeniach. […] A przecież ilekroć otwieram dowolne dzieło którejkolwiek z nowoczesnych nauk, wpadam jako teolog w niemałą panikę. Większości tego, co tam napisano, nie wiem, i w większości przypadków nie jestem w stanie dokładniej zrozumieć tego, co można tam przeczytać. I tak czuję się jako teolog w pewien sposób zdezawuowany. Uświadamiam sobie z przestrachem mdłą abstrakcyjność i pustkę moich pojęć teologicznych. Mówię: świat został stworzony przez Boga. Ale czym jest ten świat, o tym

nieniem relacji transcendentnych. Zarówno Jan Paweł II jak i Benedykt XVI, przemawiając do przedstawicieli świata akademickiego w przestrzeni *universitas,* którą tworzą jednostki naukowe i wyższe uczelnie, zwracali uwagę na ludzką tęsknotę za wolnością i prawdą. Papież Benedykt XVI stwierdza w przemówieniu do przedstawicieli świat nauki w Pradze 2009 roku, że: *Na tę właśnie tęsknotę próbują odpowiedzieć: wiara religijna, różne sztuki, filozofia, teologia i inne dyscypliny naukowe – każda zgodnie z własną metodą, na płaszczyźnie zarówno bacznej refleksji, jak też i dobrej praktyki*[4], Papież propaguje ideę formacji integralnej i przeciwstawia ją obserwowanemu rozproszeniu i relatywizacji świata wartości, która rozdziela świat wiary od świata rozumu. Benedykt XVI jednocześnie ma to na uwadze, że wzajemne relacje rozumu i wiary prowadzą ku *oświeceniu umysłów i serc*, co skutkuje ukierunkowaniem na życie cnotliwe[5]. Obaj papieże ostrzegają, że jeżeli współczesne społeczeństwa wyrosłe na fundamencie Biblii i kultury świata grecko-rzymskiego oddzielą się od swoich korzeni, to staną w obliczu coraz silniejszej relatywizacji i rozproszenia prawdy oraz hierarchii wartości etycznych, moralnych, *z coraz większym trudem będą rozpoznawały to, co prawdziwe, szlachetne i dobre*[6].

Przyczyn relatywizmu, rozproszenia sytemu i hierarchii wartości, zaniku odnoszenia działań ludzi nauki do przyjętych norm etycznych i moralnych, można rozpatrywać w wielu aspektach: psychologicznym, kulturowym, społecznym, globalizacyjnym czy też filozoficznym, etycznym, moralnym. Nie bez uzasadnienia wydaje się hipoteza, iż o. Paweł Aleksandrowicz Fłorenski[7], poznając relatywistyczną teorię Einsteina przewidywał jej skutki nie tylko dla nauki, ale i dla kultury oraz dla kształtowania się *nowoczesnych* światopoglądów. Można przyjąć, iż rozpoczął studia teologiczne po to, by stworzyć całościową wizję świata jako stworzenia pochodzącego z miłości Boga. Miłości, która przejawia się w świecie stworzonym poprzez Prawdę, Piękno i Dobro rozumiane jako metafi-

---

nie wiem prawie nic, i dlatego pojęcie stworzenia pozostaje dziwnie puste", w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego,* red. E. Piotrowski, T. Węcławski, Poznań 2005, s. 230-231; publikowany również w: „Znak" 441 (2), 1992, s. 72–82.

[4] Przemówienie Benedykta XVI w czasie pielgrzymki do Czech wygłoszone do przedstawicieli tamtejszego świata naukowego. *Przemówienie Benedykta XVI wygłoszone podczas spotkania z przedstawicielami czeskiego świata akademickiego 27 września 2009 roku,* w: *Ekai, Biblioteka*, [online], [dostęp 29.09.2009], dostępne w Internecie, http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x769/przemowienie-benedykta-xvi-wygloszone-podczas-spotkania-z-przedstawicielami-czeskiego-swiata-akademickiego-wrzesnia-roku/.

[5] Tamże.

[6] Tamże. To, co *prawdziwe, szlachetne i dobre* ma bezpośrednie odniesienie to wprowadzonej przez Platona triady, określającej byt: Dobro, Prawda i Piękno.

[7] Ojciec Paweł Aleksandrowicz Fłorenski jako matematyk i filozof poznał i kompetentnie działał w obu tych dziedzinach, by ostatecznie podjąć decyzję o studiach teologicznych. Jego krótki życiorys został przedstawiony na końcu artykułu w nocie biograficznej.

zyczna triada[8]. Jest to triada jawiąca nie-stworzoną Miłość Boga w świecie. Tą problematyką o. Paweł zajął się w swoim głównym dziele teologiczno-filozficznym *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодиции в двенадцати письмах,* wydanym w Moskwie 1914 roku[9].

Współcześnie teologowie, jak również filozofowie, stają przed zadaniem poszukiwania nowych wizji, nie tylko uwzględniających osiągnięcia nauk przyrodniczych, ale również dążących do połączenia w jedną spójną całość trwałych niezmiennych prawd z ciągłą zmiennością i nieokreślonością sytuacyjną[10]. Sprawa w teologii jest ważna i poważna, ponieważ interpretację relacji stworzenia do Stwórcy w przeszłości dość często interpretowano wykorzystując wielką metafizykę substancji i przypadłości[11]. Spotykamy jednak też teologów, którzy nie związali się z tym nurtem. Trudno wymienić wszystkich, niech jako przykład posłuży przypomnienie postaci takich jak: Jan Szkot Eriugena, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot, Mikołaj z Kuzy i na koniec Hans Urs von Balthasar. Ich wizje teologiczne mogą przyczynić się współcześnie do poszukiwania takiej teologii, która stałość i niezmienność Boga zinterpretuje w innym języku niż tym związanym z filozofią Arystotelesa.

Rosyjski uczony, o. Paweł Aleksandrowicz Fłorenski najczęściej bywa kojarzony z teoretycznym opracowaniem i analizą sztuki cerkiewnej. Jednak, jako absolwent matematyki i filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego, a potem prawosławnej uczelni duchownej w Siergiejew Posad, postanowił przedstawić swoją wizję syntezy nauk i teologii osadzoną i wypływającą ze wspólnoty Kościoła, silnie odwołującą się do Ojców Kościoła pierwszych wieków. W skrócie można powiedzieć, że teologia o. Pawła oparta jest w swych fundamentach na Biblii, a metodologicznie wykorzystuje wypracowane w czasie pierwszych soborów niepodzielonego Kościoła pojęcia filozoficzne. Ojciec Paweł nie sięga do metafizyki wypracowanej w zachodniej myśli filozoficznej, bliżsi mu są w tej przestrzeni tacy teologowie jak Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca, Jan Szkot Eriugena i Mikołaj z Kuzy czy niedaleki mu duchowo, choć nieznany, Hans Urs von Bal-

---

[8] Paweł A. Fłorenski w liście czwartym swego głównego teologicznego dzieła pisze: „«Prawda, Dobro, Piękno». Ta metafizyczna triada nie mieści w sobie trzech zasad, lecz jedną. To jedno i to samo życie duchowe, ale rozpatrywane pod różnymi kątami". *Filar*…, dz. cyt., s. 64. Dokładniejszą analizą tego fragmentu zajmiemy się w dalszej części artykułu.

[9] *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj teodicii w dwienadcati pismach*, wydanie polskie, *Filar*…, dz. cyt.

[10] Jak bardzo trudne jest to zadanie, warto przypomnieć cytowany już fragment wypowiedzi o. K. Rahnera, por. przypis 3.

[11] Dotyczy to oczywiście tych nurtów teologii Kościoła rzymskokatolickiego, które u swych podstaw mniej lub bardzie świadomie przyjmują filozoficzne podstawy teologii w duchu św. Tomasza z Akwinu. Por. wywód o. Pawła na ten temat, *Filar*…, dz. cyt., s. 42–43.

thasar[12], natomiast wśród filozofów bliżsi mu są Henri Bergson, Alfred North Whitehead, Martin Heidegger[13].

*

Podsumowując: dlaczego warto odwołać się do myśli teologiczno-filozoficznej o. Pawła Aleksandrowicza Fłorenskiego? Na pierwszy plan wysuwają następujące konkluzje:

- Potrafił przewidzieć narastające rozproszenie i relatywizację w pojmowaniu i przedstawianiu wartości transcendentalnych bytu takich jak, Prawda, Dobro i Piękno.
- Sięgał do filozofii pierwszej i próbował odnaleźć pierwotną jedność w zmiennym, rozproszonym i antynomicznym świecie.
- Rozpoczął poszukiwanie metod dających próby rozwiązań, które połączyłyby osiągnięcia i punkty widzenia filozofii i nauk przyrodniczych z perspektywy teologii.
- W obecnych czasach warte jest pokreślenia, że jest on świadkiem, który w czasach totalitaryzmu sowieckiego walczył całym swoim życiem duchowym i naukowym, aż po śmierć, o hierarchię wartości i widzenie stworzenia z odniesieniem do niestworzonej miłości Boga.

WSPÓŁISTOTNOŚĆ – ὁμοούσιον

Finis amoris, ut duo unum fiant[14].

Teologia o. Pawła Aleksandrowicza Fłorenskiego jest teologią trynitarną[15], ze szczególnym uwzględnieniem i wszystkimi konsekwencjami, jakie niesie w sobie przyjęcie przez 318 Ojców soborowych w *Nicejskim Wyznaniu Wiary* nie-biblijnej frazy *[…]* ὁμοούσιον τωπατρί[16]. Przyjęcie stwierdzenia, że Syn jest współ-

---

[12] Por. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego* (✝1937) *i Hansa Ursa von Bathasara* († 1988), Kraków 1996, autor zestawił i krytycznie porównał antropologię Hansa Ursa von Bathasara z dynamiczną antropologią ojca P. Fłorenskiego.

[13] Por. obszerne przypisy o. Pawła w: *Filar*…, dz. cyt., oraz R. Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love,* New York, 1984.

[14] *Celem miłości jest, by dwoje stało się jednym. Filar*…, dz. cyt., s. 7.

[15] Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka,* tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 67–72; P. Przesmycki, *Świadek czystego światła,* „W drodze" nr 1, 2002, [online], [dostęp 10.10.2009], dostępne: http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr341/05-wdr.htm

[16] *Wyznanie wiary 318 Ojców,* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski. (325–787),* t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 24.

istotny Ojcu co do bóstwa, następnie dookreślenie na Soborze Chalcedońskim, że co do człowieczeństwa Syn Boży jest współistotny nam[17], jest aksjomatycznym założeniem dynamicznej wizji stworzenia i jego relacji do Boga w rozumieniu o. Pawła A. Fłorenskiego. Rosyjski uczony określa swoją filozofię i teologię jako homoouzjańską[18], czyli opartą na biblijnej i filozoficznej interpretacji fragmentu z Ewangelii św. Mateusza. *Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić. Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie* (Mt 11,27-30).

W rozumieniu o. Pawła przesłanie Mateuszowej perykopy niesie w sobie znaczenie teoretyczno-poznawcze, gnozeologiczne[19], oparte nie tylko na dyktaturze dociekań logicznych, ale uwzględniające również świat intuicji, rozważań i kontemplacji duchowych przeżyć mistycznych, czyli całość życia[20]. W swoich dociekaniach rosyjski uczony na pierwszym miejscu stawia i odwołuje się do ludzkiego doświadczenia[21], ponieważ istnienia stworzenia nie da się wywieść z jakichkolwiek logicznych przesłanek. Pytając o podstawę, początek i sposób istnienia tego, *co jest*, odwraca rozumowanie tak charakterystyczne dla filozofii Zachodu i rozpatruje pytania: *W jaki sposób Boża Prawda jawi się ludzkiemu intelektowi? Jak ludzkie bycie może stać się dobrem, prawdą i pięknem?*[22] Nie

---

[17] Orzeczenie Soboru Chalcedońskiego stwierdza: „Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, […] współistotny (ὁμοούσιον) Ojcu, co do Bóstwa i współistotny (ὁμοούσιον) nam, co do człowieczeństwa", w: *Dokumenty Soborów Powszechnych:* dz. cyt., s. 223.

[18] P. Fłorenski wyraźnie rozróżnia między rozumieniem rzeczywistości stworzonej jako homoiouzjańskiej, czyli tylko rozpatrującej podobieństwo (a nie współistotność) a rzeczywistością rozpatrywaną jako homoouzjańską. Por. *V. List czwarty: Światło prawdy,* w: *Filar*…, dz. cyt. s. 62–89; M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej,* tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 202–203; 211-212; 457–458; R. Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love,* dz. cyt., 51–76; 121–138; D. Bruncz, *Między niebem a ziemią – Bóg i człowiek w teologicznej myśli prawosławia – część II* [online], [dostępne 10.10.2009], dostępne: http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20030121024111140

[19] *Filar*…, dz. cyt., s. 17.

[20] Według o. Pawła: „Życie jest nieskończenie bogatsze od intelektualnej definicji, i dlatego żadna formułą nie może zawierać w sobie «całej» pełni życia", *Filar*…, s. dz. cyt., 121.

[21] Już sama kompozycja jego głównego dzieła w formie listów do przyjaciela z sugestywnymi opisami przyrody i sytuacji egzystencjalnej piszącego wskazują, jak bardzo o. Paweł doceniał ludzkie doświadczenia jako kategorię badawczą.

[22] Paweł A. Fłorenski znał dzieła W. Jamesa, prekursora analizy ludzkiego doświadczenia w dociekaniach filozoficznych i religijnych. W teologii zachodniej nurt ten został doceniony po Soborze Watykańskim II, por. *Filar*…, dz. cyt., s. 505; E. Kotkowska, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w*., w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tejże, Poznań 2007, s. 11–22.

samo bycie jest dla niego problemem, ale jak ostateczna transcendentna racja, odkrywana w Bogu, który jest miłością, jawi się nam ludziom poprzez Dobro, Piękno i Prawdę doświadczanego istnienia.

Ostatecznie można stwierdzić, że teologia o. Pawła jest trynitologiczna i homoouzjańska aż po zawołanie: *Albo trójjedyny chrześcijański Bóg, albo śmierć w szaleństwie*[23]. Nie jest to tylko emfatyczne zawołanie, jest to stwierdzenie ontologicznie mocne. Poznawcze działanie omawianej perykopy (Mt 11,27-30) wraz z uwzględnieniem konsekwencji przyjęcia pojęcia ὁμοούσιον prowadzi, według o. Pawła, do *oświecenia umysłów i serc*[24], by odwołać się do wspomnianych na wstępie słów Benedykta XVI. Trudno przedstawić w tym artykule całość wywodów uzasadniających przyjęcie argumentów meta-logicznych w filozofii o. Pawła A. Fłorenskiego[25]. Warto jednak zdać sobie sprawę, iż zawsze precyzyjnie określał, jak każdy matematyk, dziedzinę, warunki brzegowe, przyjęte aksjomaty i zakres ich stosowalności w każdym z obszarów działań poznawczych, czy to logiki formalnej, dyskursu dialektycznego, naukowego sceptycyzmu, czy też w ponad-intelektualnych badaniach *żywego doświadczenia religijnego* w relacji do wspólnoty[26]. Ściśle precyzował też ograniczenia metodologiczne w każdym z obszarów, ukazując przyczyny, dla których wychodzi poza zakres stosowalności danych metod.

Ojciec Paweł A. Fłorenski szukał takiej metody w teologii, wybierał takie przemyślenia filozoficzne, które prowadziły go ku uchwyceniu pierwotnej niezłożoności w pokawałkowanym, rozproszonym, antynomicznym istnieniu. Szukał możliwości opisu rzeczywistości, który nie zniweluje dynamiki i zmienności

---

[23] I dodaje: *Tertium non datur, Filar*…, s. 56, por. D. Nicholl, *Paweł Florenski. Uczony męczennik,* „Znak" z. 10, 2005, s. 75–80.

[24] Por. przypis 5.

[25] Dla o. Pawła oczywistym jest przyjęcie rzeczywistości ponadrozumowej, meta-intelektualnej, ponieważ ona daje nadzieję. W liście szóstym zatytułowanym *Sprzeczność* stwierdza: „Jedynie w chwili oświecenia rozumu przez łaskę sprzeczności te [obserwowane w ludzkim doświadczaniu świata i relacji międzyludzkich] przestają istnieć. Ale dochodzi się do tego nie w intelektualny, lecz ponad-intelektualny sposób. *Filar*…, dz. cyt., s. 133. Zasady przyjęte przez rosyjskiego myśliciela omówione zostały w oprócz wspomnianego listu szóstego, (s. 120–138) we wstępie *Do czytelnika* i trzech pierwszych listach zatytułowanych: *Wątpienie, Trójjednia, Światło prawdy.* Zajmuje się w nich uzasadnieniem przekroczenia prawa tożsamości genetycznej, by przyjąć prawo tożsamości numerycznej, które pozwala szukać pierwotnej jedności w tym, co z natury jest zmienne, uzasadnia metodę, dzięki której odpowiada na pytanie: „Jak to się dzieje, że, wielorakość czasowo-przestrzenna nie narusza tożsamości (człowieka)?" por. *Filar*…, dz. cyt., s. 43; a całe tło wywodów, s. 11–89.

[26] Człowiek jako warunek konieczny swojego istnienia potrzebuje drugiego, o. Paweł analizuje ten problem na przykładzie przyjaźni: „Owo objawienie [Miłości] dokonuje się w osobowej, szczerej miłości dwóch, w przyjaźni, kiedy kochający wstępnie, bez ascezy, przezwycięża samotożsamość, usuwa granice Ja, wychodzi w siebie i odnajduje swoje Ja w Ja innego – Przyjaciela. Przyjaźń jako tajemnicze narodziny Ty jest owym środowiskiem, w którym zaczyna objawiać się Prawda". *Filar*..., dz. cyt., s. 310.

otaczającej człowieka. Uznał zmienność i antynomiczność świata stworzonego jako nieusuwalne aksjomaty i właśnie dzięki nim pragnął dotrzeć do niezmiennych zasad, jakkolwiek i one jawią się mu jako ciągły życiodajny ruch Bożej miłości.

W swoich poszukiwaniach o. Paweł jako matematyk, filozof i teolog, uznał, że należy przekroczyć, wznieść się ponad statyczne prawo tożsamości A≡A[27], jak również przerwać nieskończony łańcuch samo-uzasadniających i niekończących się dyskursów dialektycznych na rzecz argumentu meta-intelektualnego. Tylko wtedy otwierają się nowe możliwości przed ludzkim poznaniem. Możliwy staje się opis wzajemnych dynamicznych relacji stworzeń, człowieka do człowieka, człowieka do świata, i dodatkowo – dzięki analizie pojęcia ὁμοούσιον – otwiera się możliwość wejścia w Prawdę życia wewnętrznego Trójjedynego Boga. Rosyjski uczony włączył ludzką intuicję w obszar dociekań teologicznych i uznał, że bez tej prawdy – która jawi mu się poprzez nią, potwierdzoną przez życie Kościoła/Cerkwi – nie może żyć. Ostatecznie konkluduje, że z dwóch poglądów, których nie można dowieść, wybiera to, co daje nadzieję[28]. Jeżeli przyjmie się proponowane przez o. Pawła założenia oraz obszar stosowalności poszczególnych procesów poznawczych, to dalej czytelnik jego dzieł prowadzony jest z *żelazną konsekwencją* logiki ludzkiego rozumowania[29].

ONTOLOGIA MIŁOŚCI

Uczyniwszy wysiłek w imię miłości do Prawdy, wszedłem z Prawdą w osobisty żywy kontakt (niechętnie dodaję formalne: jeśli w ogóle istnieje).[30]

Pytając o relację stworzenia, a szczególnie człowieka do Boga o. Paweł Fłorenski zastanawia się nad kosmologicznymi koncepcjami, ale nie zatrzymuje się nad możliwością ich uzgodnienia z przesłaniem Biblii, sięga głębiej. Jego *Próba*

---

[27] Jest to prawo logiczno-matematycznej tożsamości. Por. P.A. Florenski, *Pojęcie tożsamości w logice matematycznej,* w: tenże, *Filar…*, dz. cyt., s. 405–413. Przekroczenie opisanego prawa tożsamości rodzajowej skutkuje przyjęciem prawa tożsamości numerycznej i specyficznym dla Fłorenskiego opisem osoby: „Pojęcie tożsamości numerycznej nie przystaje do «wielu rzeczy»: rzecz może być wyłącznie ‘podobna’ albo ‘niepodobna’, ale nigdy – ‘identyczna’ albo ‘nie identyczna’. Przeciwnie, o dwóch osobach nie można, w istocie, powiedzieć, że są ‘podobne’, lecz wyłącznie, że są ‘tożsame’ albo ‘nie tożsame’. Dla osoby jako osoby możliwa jest albo tożsamość numeryczna, albo żadna”. *Filar…*, dz. cyt., s. 67, oraz dalszy ciąg artykułu paragraf *Ekonomia miłości.*

[28] Por. o. Paweł odwołuje się do poglądów Arnobiusza: „[…] z dwóch nie dających się udowodnić rzeczy tę, która daje nam nadzieję, zawsze należy przedkładać nad tę, która nam jej nie daje”, *Filar…*, dz. cyt., s. 58 oraz 505–506.

[29] Mikołaj Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 202–204.

[30] *Filar…*, dz. cyt., s. 61.

teodycei prawosławnej w dwunastu listach to przede wszystkim apologia niestworzonej miłości Trójjedynego Boga, próba stworzenia filozofii pierwszej opartej na tym aksjomacie. Pierwotnym słowem Boga, *primum dictum,* w relacji do stworzenia jest miłość, wzajemna wszechogarniająca miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ona wylewa się jako porządek etyczny wszechświata, jako najpierwotniejsza podstawa tego, co istnieje. Jest to porządek miłości, który w koncepcji teologiczno-filozoficznej o. Pawła A. Fłorenskiego ujawnia się światu poprzez metafizyczną triadę Dobra, Prawdy i Piękna, których nie można rozpatrywać osobno, gdyż obrazują *jedno i to samo 'życie duchowe'* pod różnymi kątami[31], a pełne poznanie prawdy możliwe jest tylko gdy do poznania intelektualnego dołączy się poznanie meta-intelektualne.

Ojciec Paweł zadaje sobie sprawę, że rozum ludzki, poznając otaczającą rzeczywistość, ze względów metodologicznych musi dokonywać redukcji podczas interpretacji otrzymywanych danych, innej w każdym z obszarów: teologii, metafizyki, nauk przyrodniczych. Dlatego filozoficzna, rozumowa spekulacja pytająca o to, co było ἐν ἀρχῇ, czy o status transcendentalnych właściwości bytu takich jak dobro, prawda i piękno, jest, według niego, szczególnym przypadkiem, ogólnego porządku z ontologicznie pojmowaną miłością. Natomiast pytania o prawa fizyczne działające w kosmosie od początku jego czasowego istnienia, domagają się jeszcze większej metodologicznej redukcji, by ten świat można było badać i rozpoznawać. Przedstawiciele filozofii i nauk matematyczno-przyrodniczych, w przekonaniu rosyjskiego teologa, powinni mieć świadomość szerokiego horyzontu, jaki daje im wizja świata z *ontologicznie pierwszą miłością*[32], z jednej strony, a z drugiej powinni działać zgodnie z przyjętą metodą/metodami badanej dziedziny i nie przenosić bezkrytycznie schematów interpretacyjnych badanych przez nich obiektów na świat wartości ogólnych, a tym bardziej w przestrzeń *ontologicznej miłości*[33]. Tylko takie ujęcie wizji filozoficznych i szczegółowych badań w naukach przyrodniczych, o czym przekonuje o. Paweł, nie pozwoli na zagubienie tego, co spaja, co harmonizuje w perspektywie oglądu całości i celu istnienia. Tylko takie rozpatrywanie problemów pozwoli na poznanie

---

[31] Tamże, s. 64.

[32] Jan Paweł II doceniał próby całościowego widzenia świata o. Pawła. W swojej encyklice *Fides et ratio* wymienia go wśród innych wielkich myślicieli. „Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym są też śmiałe poszukiwania podjęte przez myślicieli bliższych nam w czasie, spośród których chciałbym […] w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łosskiego", (pkt. 74). Papież, podkreślił również, że chodzi mu pewien typ działań intelektualnych, niekoniecznie o wszystkie wnioski, do których ci uczeni doszli.

[33] Ojciec Paweł przeciwstawia się psychologicznemu ujęciu problemu miłości, uznając je za niewystarczające. „Dla uniknięcia nieporozumień konieczne wydaje się podkreślenie 'ontologizmu' miłości, mającego historyczne korzenie w starożytnym realistycznym pojmowaniu życia". *Filar*…, dz. cyt., s. 65, por. też s. 70nn.

Boga-Prawdy. Każde inne działanie jest nieuzasadnionym działaniem zamykającym, wyznaczającym kres i granice ludzkim możliwościom poznawczym, prowadzi do zagubienia i dezorientacji.

Ojciec Paweł Fłorenski w swoich dociekaniach wychodzi od ludzkiego doświadczenia życia jako całości. Dlatego, w jego przekonaniu, objaśnienia przy pomocy praw ścisłej logiki czy definicji podających, *co jest co,* nie wyczerpują opisu rzeczywistości. Rosyjski teolog w pierwszych etapach przekonywania w swojej teodycei, problem istnienia Boga sformułował w trybie warunkowym. *Jeśli jest Bóg – a stawało się to dla mnie czymś oczywistym – to, z konieczności, musi On być absolutną miłością. Jednak miłość nie jest 'cechą' Boga. […] Bóg jest istotą absolutną, dlatego że jest On substancjalnym aktem miłości, aktem-substancją*[34].

Tryb warunkowy tego zdania był dla o. Pawła koniecznością metodologiczną, ponieważ poznanie teoretyczne (*abstrakcyjne*) uniemożliwia sformułowanie zdania: *Bóg istnieje.* Natomiast przejście do poznania praktycznego (*konkretnego*) w świat wiedzy intuicyjno-dyskursywnej powoduje, że warunkowość zdania *Bóg istnie*, topi się i rozpływa[35].

Pozostaje teraz rozpatrzyć, w jaki sposób o. Paweł A. Fłorenski próbuje, na tyle na ile to możliwe, przybliżyć się do ku przyjęciu stwierdzenia, iż Bóg jest *substancjalnym aktem miłości, aktem-substancją*[36], czyli na początek, w jaki sposób Bóg Ojciec udziela siebie Synowi, ten udziela siebie Ojcu w Duchu Świętym. Na początek przytoczmy wywód o. Pawła uzasadniający korzyści poznawcze z przekroczenia prawa logicznej tożsamości A=A. Wywód ten pomógł teologowi, jakkolwiek nie używa imion osób Trójcy Przenajświętszej, uzasadnić jego homoouzjańską i opartą na perykopie św. Mateusza wizję tajemnicy Boga. *Zamiast pustej, martwej i formalnej samo-tożsamości «A=A», mocą której A powinno samolubnie, pewnie, egoistycznie wykluczać wszelkie nie-A, otrzymaliśmy bogatą w treść, pełną życia, realną samo-tożsamość A jako czegoś, co wiecznie siebie odrzucając, w swoim samo-odrzuceniu wiecznie siebie otrzymuje. Jeśli w pierwszym przypadku A jest A (A=A) jako następstwo wykluczenia z niego wszystkiego (również jego samego w jego konkretności!), to teraz A jest A poprzez potwierdzenie siebie jako nie-A, poprzez przyswojenie i asymilację wszystkiego. Staje się przez to zrozumiałe, jaki jest sam przez siebie dowodzony Podmiot i na czym polega owa dowodliwość, jeśli, rzecz jasna, Podmiot ów w ogóle*

---

[34] *Filar…*, dz. cyt., s. 62.

[35] Ojciec P. Fłorenski zdaje sobie sprawę, że przejście od trybu warunkowego do pewności jest indywidualnym aktem woli, a nie samo-narzucajacą się procedurą wynikania. „To, co dla doświadczającego okazuje się wiedzą absolutną, dla teoretyka pozostaje wyłącznie przedłużeniem probabilizmu", tamże.

[36] *Filar…*, dz. cyt., s. 45, 62, 65.

istnieje. Jest on taki, że jest A i nie-A. Oznaczymy dla jasności nie-A przez B. Czym jest B? B jest B, ale ono samo byłoby ślepym B, gdyby nie było jednocześnie nie-B. Czym jest nie-B? Gdyby było ono po prostu A, to A i B byłyby wówczas tożsame. A, będące A i B, byłoby tylko jednym, prostym, czystym A, dokładnie tak samo jak i B. (Jak zobaczymy, w herezjologii odpowiada to modalizmowi, sabelianizmowi itp.). Ażeby nie było prostej tautologii «A=A», ażeby była realna równość «A jest A, albowiem A jest nie-A», konieczne jest, ażeby B samo było realnością, tzn. ażeby B było jednocześnie B i nie-B; to ostatnie, tzn. nie-B, dla większej jasności, oznaczymy przez C. Poprzez C krąg może zostać zamknięty, albowiem w jego «innym» – w «nie-C» – A odnajduje siebie jako A. W B przestając być A, A od innego, ale nie od tego, do którego jest porównywane, tzn. nie od C, w sposób zapośredniczony otrzymuje siebie, ale już jako coś «dowiedzionego», ustalonego. To samo odnosi się także do każdego z podmiotów A, B, C w ich wzajemnych troistych stosunkach[37].

Jakkolwiek dla kogoś nieoczytanego w literaturze dotyczącej logiki jest to język dość specyficzny, to opis ten można odnieść do treści pojęcia *perychoreza trynitarna*[38]. Jest to próba wniknięcia w życie wewnętrzne Trójcy, która opiera się na przekonaniu, iż w Bogu trwa dynamiczna wymiana miłości, ponieważ tylko miłość może w tak doskonały sposób łączyć to, co jest oddzielone. To właśnie udzielająca się, od A (Bóg Ojciec) przez B (Syn) ku C (Duch Święty) i dalej ku A (Ojciec), miłość jest tym, co zostało określone jako *akt-substancja,* czyli istota Boga i podstawa stworzenia[39]. By bardziej tę myśl przybliżyć można stwierdzić, że podstawą istnienia tego, co stworzone są połączone i zharmonizowane w Bogu przeciwieństwa aktu-substancji, zmienności-stałości, dynamiki-bezruchu, poruszyciela-nieporuszonego, wydawania-przyjmowania. Ojciec Paweł A. Fłorenski opiera swój wywód na przekonaniu, że *Bóg, albo Prawda, nie tylko posiada miłość, lecz przede wszystkim «Bóg jest miłością»* (por. 1J 4,8.16), a Syn jest współistotny (ὁμοούσιον) Ojcu, co do bóstwa. Połączenie przesłania z Mateuszowej perykopy (Mt 11,27-30) oraz logiki, ku której uprawnia przekroczenie prawa samo-tożsamości, pozwala wejść człowiekowi w Prawdę Trójcy. Nie jest to prawda o Bogu w sensie dosłownym, ale proces modlitewnego przebywania w prawdzie Boga. W swoich dociekaniach o. Paweł kładzie nacisk na ciągłe dynamiczne wzajemne udzielanie się osób Boskich, to te wzajemne odniesienia, relacje wraz z podmiotami ich zaistnienia są nazwane *aktem-substancją*. To Ojciec wydaje siebie Synowi po to by w Duchu otrzymać siebie przez Syna; to Syn

---

[37] *Filar*…, dz. cyt., s. 44.

[38] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny,* tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 323; G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 130.

[39] Krąg udzielania miłości można rozpocząć od dowolnej osoby Boskiej, dla logiki wywodu nie ma to znaczenia.

oddaje siebie Ojcu, by w Duchu otrzymać pełnię siebie. Jest to dynamika miłości, za przyczyną której jeden wydaje siebie drugiemu, by poprzez zapośredniczenie w trzecim otrzymać pełnię siebie, co określa o. Paweł w słowach: *[…] trzy hipostazy czynią wiecznie jedna drugą tym, czym wiecznie są. Tylko w jedności Trzech każda hipostaza otrzymuje absolutne potwierdzenie, które ustanawia ją jako taką. Na zewnątrz Trzech nie ma żadnej z nich nie ma podmiotu Prawdy*[40]. Tak, więc, o czym przekonuje o. Paweł A. Fłorenski, w historii zbawienia jawi się Trójjedna Prawda, Bóg z miłością sam wychodzi ku człowiekowi, aby człowiek mógł go poznać.

Nie jest specjalnie odkrywczym stwierdzenie, iż interpretacja antropologiczna, *kim i jakim jest człowiek* zależy od przyjętego w danej teologii obrazu Boga. W szczególny sposób przekonuje o tym w swojej twórczości Ian G. Barbour[41]. Jeżeli o. Paweł w swoich dociekaniach nad życiem wewnętrznym Trójcy przyjmuje zasadę współistotności, to jest ona również zasadą odpowiedzi na pytanie, *jak mogę doświadczyć Trójjedynej miłości?*[42] Pierwsza narzucająca się odpowiedź wypływająca ze źródeł antropologii teologicznej prawosławia: człowiek najgłębiej rozpozna Boga w sobie, jako że został stworzony na Jego obraz i ma realizować w sobie Jego podobieństwo.

EKONOMIA MIŁOŚCI

Miłość prawdziwa jest wyjściem z tego, co empiryczne i przejściem do nowej rzeczywistości.[43]

Teologia i filozofia rosyjska w swojej refleksji opierają się na wizji człowieka, która jest głęboko osadzona biblijnie z wykorzystaniem osiągnięć związanych z wejściem orędzia chrześcijańskiego w świat kultury helleńskiej[44]. Wypracowana przez o. Pawła A. Fłorenskiego wizja człowieka nie odwołuje się do dokonań Boecjusza, czy Kartezjusza[45], nie szukał on pełnej ścisłości w odpowiedzi na pytanie: *Kim jest człowiek?,* ale zastanawiał się nad problemem: *jak zachowuje*

---

[40] *Filar*…, dz. cyt., s. 46.

[41] *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii,* tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 192–221.

[42] Por. przypis 22.

[43] *Filar*…, dz. cyt., s. 75.

[44] Por. Zdzisław J. Kijas, *Homo Creatus est,* dz. cyt., tenże, *Człowiek «obrazem i podobieństwem» Boga w prawosławnej teologii Pawła Florenskiego,* „W nurcie franciszkańskim", nr 4, 1995 s. 68–86; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła,* Kraków 2000; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej,* tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

[45] Pojęcie osoby, na określenie istoty ludzkiej, kształtowało się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa odmiennie na Wschodzie i Zachodzie. W syntetyczny sposób ujmuje to zagadnienie jezuita, kardynał Tomáš Špidlík, *Myśl rosyjska*…, dz. cyt., szczególnie s. 22–31.

on tożsamość? przy ciągłej zmienności w sobie jak i wobec warunków zewnętrznych. Rosyjski uczony konkluduje: *Danie pojęcia osoby nie jest możliwe, albowiem tym właśnie różni się ona od rzeczy, że, w przeciwieństwie do tej ostatniej, podlegającej pojęciu i dlatego 'zrozumiałej', jest ona 'niezrozumiała', przekracza granice wszelkiego pojęcia, jest transcendentna w stosunku do każdego pojęcia*[46]. Ojciec Paweł w duchu filozofii i teologii rosyjskiej przyjmuje definicję osoby-istnienia otwartego[47] w postaci niedookreślonego ostatecznie opisu, jako że człowiek przed Bogiem jest tym, który w ciągłym procesie zmian staje się tym, czym sam Bóg chce, aby się stał[48]. Odpowiedź na pytanie o status ontyczny człowieka jest refleksją nad podstawowym założeniem antropologii Kościoła Wschodniego, jak człowiek jest *obrazem* Boga i jak staje jego *podobieństwem* w procesie dochodzenia do bycia przebóstwionym[49], a jest to proces dojrzewania w Duchu[50].

Ojciec Paweł przekonuje, iż dynamika wewnętrznego życia Trójjedynego poprzez miłość, która musi się udzielać i jest pierwszą zasadą świata stworzonego, odnosi się również do człowieka. Człowieka, który będąc obrazem Boga odzwierciedla w sobie pełnię Boskiego życia. Oczywiście na tyle, na ile całość

---

[46] Ojciec Paweł podkreśla, iż wprowadzone przez niego pojęcie tożsamości numerycznej, zastosowane w opisie osoby, jest z zasady niedookreślone, w ciągu dalszym przytoczonego cytatu stwierdza, że poznanie osoby może się dokonywać tylko na sposób symboliczny – oczywiście przy platońskim rozumieniu symbolu, jako realnym uczestnictwie tego, co jest w symbolu przedstawiane. Zob. ciąg dalszy: „Można co najwyżej stworzyć «symbol» podstawowej charakterystyki osoby albo «znak», «słowo», i nie definiując go, wprowadzić formalnie do systemu innych słów, i uczynić tak, ażeby poddawało się ono ogólnym operacjom nad symbolami, 'jak gdyby' rzeczywiście było znakiem pojęcia. Co się tyczy treści owego symbolu, to nie może być ona intelektualna, lecz jedynie bezpośrednio przeżywana w doświadczeniu samo-tożsamości, w aktywnym samo-tworzeniu osoby, w tożsamości duchowej samo-świadomości. Oto, dlaczego termin 'tożsamość numeryczna' jest tyko symbolem, a nie pojęciem". *Filar*…, dz. cyt., s. 70.

[47] Ojciec P. Fłorenski w swoje pracy polemizuje z monadologią G.W. Leibniza. Por. *Filar*…, dz. cyt., s. 65, 69.

[48] Można powiedzieć, iż: „Według, opierających się na Piśmie Świętymi i filozofii Platona Ojców Kościoła, osoba to nie to, co mam, co jest, ale to, co się staje, co będzie pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co wspólne. W swoim stawaniu człowiek jest zawsze czymś akcydentalnym, istniejącym dzięki łasce Boga. Można go określić w danym momencie, który jest związany z poprzednimi takimi momentami, ale nie jest możliwe ogarnięcie go jako całości. Zawsze poznajemy istotę ludzką jako część całości i na tyle, na ile całość może być realizowana przez części". E. Kotkowska, *Podstawy sprzeciwu wobec form wykluczenia społecznego, według Simone Weil,* „Społeczeństwo i Kościół". *Państwo i Kościół wobec aktualnych form wykluczenia i marginalizacji ludzi,* red. Józef Baniak, t. 3, Poznań 2006, s. 205–206.

[49] Historiozbawczą antropologię obrazu i podobieństwa streszcza w jednym zdaniu złota reguła patrystyczna, iż Chrystus stał się człowiekiem, byśmy my mogli stać się bogami. J. Naumowicz, w artykule: *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej, „*Warszawskie Studia Teologiczne" nr 13, 2000, s. 17–30, przedstawia autorów tegoż stwierdzenia i podaje bibliografię zagadnienia.

[50] *Filar*…, dz. cyt., s. 70, J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*…, dz. cyt., s. 26.

może być odzwierciedlona przez części. Natomiast poprzez ideę podobieństwa myśl rosyjska opisuje proces realizacji w czasie ludzkiego dążenia do bycia przebóstwionym. Dla o. Pawła ponownie jest to teologiczno-filozoficzna interpretacja perykopy z Ewangelii św. Mateusza, a szczególnie jej drugiej części: *Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić. Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie* (Mt 11,27-30).

Ojciec Paweł swoją teologię opiera na szukaniu racji pytania, najdalej jak tylko rozum ludzki oświecony prawdą Objawienia potrafi pytać, *jakim jawi się człowiek w relacji do Boga*? Boga, który zawsze, jako pierwszy wychodzi ku człowiekowi, i to nie abstrakcyjnemu filozoficznemu fenomenowi, ale człowiekowi, który trudzi się, jest obciążony troskami, czy cierpieniem ponad miarę. W nauczaniu o. Pawła ku takiemu człowiekowi, przeżywającemu swoje antynomiczne tu i teraz w *pocie czoła* i *bólach rodzenia* (Rdz 3,16–17), Trójjedyny Bóg zwraca się miłością i takim człowiekiem się cieszy, jakkolwiek odrzuca jego grzech. Przedstawione przekonanie przebija przez słowa o. Pawła: *Bóg, znający mnie jako swoje stworzenie; kochający mnie przez Syna jako swój «obraz», jako swojego Syna; cieszący się mną w Duchu Świętym jako swoim «podobieństwem», aktywnie zna, kocha i cieszy się mną, albowiem jestem Mu dany*[51]. Bóg, poprzez swoją miłość skierowaną przez Syna w Duchu ku stworzeniu poznaje człowieka, a w jaki sposób człowiek i Bóg poznają siebie we wzajemnej relacji miłości? Jak można opisać to poznanie – z jednej strony doskonałe, gdy podmiotem poznającym jest Trójjedyny Bóg, z drugiej strony cząstkowe, niepełne, gdy podmiotem poznającym jest człowiek-indywiduum, ale zakorzenione we wspólnocie[52]?

Ojciec Paweł, którego filozofia i teologia są osadzone w filozofii Platona, jest przedstawicielem poglądu, że to, co poznajemy, w pełni poznajemy dzięki intuicji, która jest *bezpośrednią kontemplacją żywej rzeczywistości, taką jaką ona jest w sobie*[53], by zacytować rosyjskiego filozofa Mikołaja Łosskiego. Rzeczywistość poznajemy, według przedstawicieli filozofii rosyjskiej, dzięki aktowi wewnętrz-

---

[51] *Filar*…, dz. cyt., s. 65.

[52] Ojciec Paweł nie przyjmuje poglądów filozoficznych G.W. Leibniza interpretujących człowieka jako zamkniętą monadę ani wszystkich tych nurtów filozoficznych Europy Zachodniej, które doprowadziły do skrajnego liberalizmu i indywidualizmu oraz atomizacji życia społecznego. Człowiek jest dla niego koniecznie wspólnotowy – dokładniejszy opis tego zagadnienia wykracza poza ramy tego artykułu.

[53] M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej,* dz. cyt., s. 201.

nego zjednoczenia poznawanego z poznawanym[54]. Jest to możliwe dzięki przyjętemu przekonaniu o współistotności[55] rzeczywistości Boskiej Osób Trójcy i współistotności rzeczywistości ludzkiej w Synu Bożym z ludźmi. Są to przesłanki, na podstawie których Paweł Fłorenski może stwierdzić: *Prawdziwe poznanie Prawdy, tzn. przyswojenie sobie samej Prawdy jest zatem realnym wchodzeniem do wnętrza Bożej Trójjedni, a nie tylko idealnym dotykaniem jego formy zewnętrznej*[56]. Rosyjski teolog stoi na stanowisku, że dzięki intuicji człowiek może realnie poznawać rzeczywistość transcendentną. Jest to poznanie nie w sensie intelektualnym, lecz poznanie w sensie biblijnym[57], stąd słowa o *realnym wchodzeniu do wnętrza Bożej Trójcy*. Ojciec Paweł jest wierny w tym względzie przesłaniu Ojców Kościoła, a szczególnie św. Grzegorza z Nyssy, z którego dzieła zamieścił cytat na stronie tytułowej *Filaru i podpory Prawdy: wiedza staje się miłością* [58]. Warto jednak podkreślić, że mimo takiego stwierdzenia człowiek wprawdzie sięga bezpośrednio Prawdy w wewnętrznym życiu Osób Boskich, ale poprzez konieczne pośrednictwo Syna Bożego[59]. To właśnie On w swoim człowieczeństwie objawia Prawdę (*komu Syn chce objawić,* Mt 11,27). Człowiek jako stworzenie, jakkolwiek objęte Bożą miłością, która jest pełnym poznaniem, nie przekracza granicy unii hipostatycznej. Staje się on dzięki uczestnictwu w Prawdzie, bo tym jest biblijne poznanie – przebóstwionym, ale nie Bogiem. Ojciec Paweł Fłorenski streszcza to przekonanie w kilku słowach: *Dlatego prawdziwe poznanie – poznanie Prawdy – możliwe jest tylko poprzez przeistoczenie człowieka, poprzez jego przebóstwienie, poprzez zdobywanie miłości jako boskiej istoty: kto nie z Bogiem, ten nie zna Boga. W miłości i tylko w miłości możliwe jest rzeczywiste poznanie Prawdy*[60]. Dzięki temu procesowi ciągłej przemiany człowiek staje się przebóstwionym, czyli zdolnym do ciągłego dynamicznego poznawania niepoznawalnej Tajemnicy Boga, który oczekuje wzajemności[61]. Odpowiedzią na miłość może być tylko miłość, więc ten, który sięga prawdy i Prawdy musi dać świadectwo życiem, całym swoim życiem, myślą, mową i uczynkiem. Oznacza to, że człowiek, realizując ideę podobieństwa, wchodzi

---

[54] W przypisie 86 P. Fłorenski podaje bibliografie literatury rosyjskiej przedstawiającej pojęcia *wychodzenia z siebie* i *wchodzenia* obiektu poznania, por. *Filar*…, dz. cyt., s. 509.

[55] Por. przypis. 17.

[56] *Filar*…, dz. cyt., s. 64.

[57] Por. J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznać,* w: *Słownik teologii Biblijnej,* red. Xavier Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 749–753 oraz *Poznanie Boga* w: *Leksykon teologii fundamentalnej,* red. M. Rusecki i inni, Kraków 2002, s. 943–948.

[58] Te słowa to cytat z *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu, Patrologia Graeca*, J.P. Migne, Paryż 1863, tom 46, kol. 96, linia 37.

[59] Człowiek, jako stworzenie pochodzące od Trójjedynego Boga nigdy nie stanie się współistotny Ojcu.

[60] *Filar*…, dz. cyt., s. 64.

[61] W przekonaniu o. Pawła, Bóg jako Bóg zazdrosny, chroni swoje stworzenie i domaga się wzajemności. Por. XIII. *List dwunasty. Zazdrość,* w: *Filar*…, dz. cyt., s. 361-374.

w krąg darów i tajemniczej wymiany: według o. Pawła: *Nie można tutaj mówić, co jest przyczyną, a co skutkiem, dlatego że zarówno przyczyna, jak i skutek stanowią strony jednego i tego samego tajemniczego faktu – wchodzenia Boga we mnie jako podmiotu filozofującego i mojego wchodzenia w Boga jako Prawdy obiektywnej*[62]. Bóg poznaje człowieka i człowiek poznaje Boga, poznanie to nie jest tym samym, gdy jest rozpatrywane od strony Trójcy i gdy jest rozpatrywane od strony człowieka. A jednak jest według o. Pawła poznaniem wzajemnym. Bóg raduje się każdym odwzajemnionym aktem miłości, a każdy akt miłości przybliża człowieka do Prawdy, że Bóg jest Miłością. Doniosłość koncepcji o. Pawła Fłorenskiego polega na próbie przedstawienia dynamicznej relacji objawiania się Boga człowiekowi i jego odpowiedzi. Rosyjski filozof wykorzystuje do tego opisu swoje refleksje dotyczące próby poznania życia wewnętrznego Trójcy, aktu-substancji, ponieważ człowiek jest obrazem Boga.

Wywód o. Pawła przedstawia się następująco: człowiek wgłębiając się w siebie i jednocześnie wychodząc poza swoje egocentryczne «Ja», doświadcza siebie nie tylko jako Ja(A) ale też jako nie-Ja(~A). Rosyjski filozof przekonuje, iż człowiek jest istnieniem otwartym, ciągle wchodzącym w siebie i jednocześnie wychodzącym poza siebie[63]. Dlatego poznające Ja(A) staje się nie-JA(~A) i jest współuczestnictwem w drugim, poprzez które staje się w nim Ty(B), czyli ma udział byciu innego. W sobie człowiek doświadcza relacji z drugim (człowiekiem, Bogiem) i ta relacja nie jest ani tym drugim, ani też nie jest nim (człowiekiem) stąd relacja doświadczana w sobie staje się nie-Ty(~B). Ta realność nie-Ty(~B) w człowieku wchodzącym w relację jawi się mu jako nowa rzeczywistość On(C), która zreflektowana i kontemplowana, poprzez zapośredniczenie w Ty, staje się nie-C(~C), czyli zobiektywizowanym i przedmiotowym, zapośredniczonym poprzez relację z tym, co zewnętrzne, odzyskanym – «Ja». Nie jest to «Ja» tożsame dosłownie z pierwotnym «Ja», jest to «Ja» odzyskane poprzez zapośredniczenie w drugim, co schematycznie można przedstawić w następujący sposób:

JA ~JA=TY ~TY=ON ~ON=ODZYSKANE JA

Ta misterna konstrukcja, zasada tożsamości numerycznej, oparta jest na prawach logiki, ale z przyjęciem przekroczenia prawa tożsamości rodzajowej A≡A, ponieważ w odniesieniu do osoby A≡ ~A. Przedstawiona wyżej struktura jest zabiegiem metodologicznym zastosowanym po to, aby łatwiej było przyjąć wywód o. Pawła z uwzględnieniem ontologicznie pojmowanej miłości, dzięki której istnienie zyskuje swoją wartość, a człowiek poznaje Boga.

---

[62] *Filar*…, dz. cyt., s. 64.

[63] Tylko taka wizja człowieka, nie niszczy jego stałego odniesienia do siebie, innych i transcendencji. Proces ciągłego samopoznania człowieka i wchodzenia w relacje jest ciągłym dynamicznym ruchem, w czasie i przestrzeni.

Zgodnie z przekonaniem o. Pawła, bycie człowieka, jego istnienie to dynamiczna wymiana darów, której nie sposób objąć w statycznych opisach. Dlatego jedno życie duchowe zapodmiotowione w «Ja» musi być dostrzegane i opisywane w różnych aspektach, pod różnymi kątami. Boża miłość jawi się poznającemu ją w sobie podmiotowi najpierw poprzez Prawdę – *Życie duchowe jako wychodzące z Ja, mające swój ośrodek w Ja, jest Prawdą.* Bóg zaproszony wchodzi w życie człowieka i jest to: *Postrzegane jako bezpośrednie działanie drugiego [wtedy] jest ono Dobrem.* Dobrem, które przemienia i poprzez człowieka przyjmującego dary Trójjedynego, może być z zewnątrz postrzegane i: *Kontemplowane przedmiotowo przez trzeciego, jako promieniujące na zewnątrz [wtedy] jest Pięknem*[64]. To postrzeganie zewnętrzne według o. Pawła może być dwojakiego rodzaju. Po pierwsze człowiek postrzega w sobie piękno, ponieważ odkrywa w sobie łaskę, niezasłużony dar, według którego żyje. Jednocześnie ci, którzy postrzegają jego bycie, dostrzegają to wewnętrzne piękno, taki człowiek po prostu jest piękny pięknem, którego nie można zniszczyć ani upodlić, ponieważ przez nie objawia się Piękno, a poprzez nie Dobro i Prawda[65].

Wróćmy teraz do podstawowego pytania omawianego problemu. *Jak człowiek doświadcza Bożej objawiającej się światu miłości*? Rosyjski uczony konkluduje: *Prawda objawiona jest miłością. Miłość urzeczywistniona jest pięknem.* Urzeczywistniona miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno to chrześcijańska praxis (πρᾶξις) w każdej dziedzinie życia, od poznania intelektualnego po przeżycie mistyczne. Praxis (πρᾶξις), którą człowiek realizuje poprzez akty miłosierdzia wobec siebie, innych i świata. To jest jedyny sprawdzian prawdziwości przebywania w obecności Boga. Jedyny sprawdzian, czy: *moja miłość jest działaniem Boga we mnie i moim działaniem w Bogu;* Czyli faktycznie *to wzajemne oddziaływanie jest zasadą mojego zjednoczenia z Boskim życiem i bytem, tzn. z prawdziwą miłością, albowiem bezwarunkowa prawdziwość Boga objawia się właśnie w miłości*[66]. Oznacza to, że prawdziwą miłość można poznać tylko przez miłość, jakkolwiek różne jej aspekty możemy poznawać poprzez Dobro, Prawdę i Piękno.

Ostatecznie można zakończyć ten wywód zdaniem pojawiającym się na końcu matematycznych dociekań, *co było do otrzymania.*

---

[64] *Filar*…, dz. cyt., s. 64.

[65] Ojciec Paweł podsumowuje przedstawiane wywody w jednej krótkiej formule: „«Prawda, Dobro i Piękno». Ta metafizyczna triada nie mieści w sobie trzech różnych zasad, lecz jedną”, *Filar*…, dz. cyt., s. 64. Wspomniany już we wprowadzeniu H.U. von Bathasar zastanawiając się nad wzajemnymi relacjami Dobra, Prawdy i Piękna stwierdza: „Prawda, dobro i piękno są tak bardzo transcendentnymi cechami bytu, że można je pojąć tylko wzajemnie w sobie i wzajemnie przez siebie”. Podstawy tegoż pojmowania podaje w: *Teologika,* t. 1, *Prawda świata,* Kraków 2005, s. 200–208, cytat s. 207.

[66] *Filar*…, dz. cyt., s. 64–65.

*

W rozproszonym, zatomizowanym i pełnym sprzeczności świecie, wizja rzeczywistości o. Pawła A. Fłorenskiego jawi się jako spójna i przekonywująca. Oczywiście koniecznego kroku w stronę aktu wiary musi dokonać każdy indywidualnie. Rosyjski teolog i filozof, jako że wychodzi w swoich dociekaniach od ludzkiego doświadczania świata i transcendencji, uwzględnia ten aspekt w swojej koncepcji. Przyjęcie koniecznych warunków poznania Bożej Trójjedynej miłości prowadzi do faktycznego poznania Prawdy, Dobra i Piękna. Człowiek jako podmiot poznający, który potrafi wyjść poza swoje egocentryczne 'Ja' dąży do prawdy, działa dobro[67] i jawi się jako piękny w tym działaniu. Tylko w ten sposób ma udział w Synu, który jest współistotny co do bóstwa Ojcu i Duchowi, a co do człowieczeństwa – nam ludziom.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Paweł Aleksandrowicz Fłorenski [Павел Александрович Флоренский]

Urodził się w styczniu 1882 roku, zmarł rozstrzelany niedaleko Leningradu 8 grudnia 1937 roku[68]. Był rosyjskim prawosławnym księdzem, mężem i ojcem, teologiem, filozofem, matematykiem i naukowcem w dziedzinie nauk przyrodniczych, został nazwany Leonardem da Vinci Północy. Swoją młodość spędził w Azerbejdżanie w rodzinnej atmosferze przepełnionej afirmacją kultury europejskiej a szczególnie jej osiągnięć naukowych i artystycznych. O tego ducha jego wychowania dbała szczególnie jego matka Olga Saparowa, potomkini gruzińskiej arystokracji i ojciec Aleksander Fłorenski, inżynier budujący drogi żelazne na Kaukazie. Swoją szkolną edukację rozpoczął w gimnazjum w Tbilisi i kontynuował ją dalej w Moskwie. Studiował równocześnie matematykę i filozofię na Uniwersytecie Moskiewskim. W 1904 odmówił przyjęcia asystentury na tymże Uniwersytecie i rozpoczął studia w Siergiejew Posad, by ostatecznie zostać docentem Katedry Historii Filozofii Moskiewskiej Akademii Duchownej. Jego główna praca to *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach.* Tytuł nawiązuje do Pierwszego Listu do Tymoteusza, a sama książka jest refleksją zgłębiającą tematy wiary, Boga, który jest Miłością, Kościoła, człowieka, eschatologii i mądrości. Po rewolucji październikowej o. Fłoren-

---

[67] Człowiek działający dobro, poznaje prawdę i jest piękny, w szczególny sposób widzi tę prawdę w postawie starca Izydora, któremu poświecił książkę *Sól ziemi,* tłum. H. Paprocki, Białystok 1996.

[68] Data ta długo nie była znana – dopiero po otworzeniu archiwów NKWD udał się odnaleźć odpowiednie dokumenty. Źródło: Internet, fotokopie nakazu rozstrzelania.

ski dodatkowo rozpoczyna pracę jako naukowiec i inżynier, nie zdejmując swojego stroju duchownego. Między innymi kieruje laboratorium związanym z badaniami nad elektryfikacją, ma posadę w Katedrze Analizy Przestrzeni Uniwersytetu Moskiewskiego. Jeszcze przed rewolucją napisał pracę o geometrycznej interpretacji relatywistycznej teorii względności Alberta Einsteina, ale można powiedzieć, że ciągle myślał o takiej wizji świata, która połączy w jedno matematyczny, fizyczny i humanistyczny, jak również transcendentalny punkt widzenia. Pragnął przekonać wszystkich ludzi nauki, że naukowe widzenia świata domaga się rozszerzenia o moralny i transcendentalny wymiar rzeczywistości.

Pierwszy raz aresztowano go w 1925 roku następnie 1933, wtedy został skazany na dziesięć lat obozu pracy. Później został przeniesiony do łagru założonego w starym klasztorze na Wyspach Sołowieckich na Morzu Białym, tam dalej kontynuował badania nad pozyskiwaniem jodu z glonów. Rozstrzelano go dnia 8 grudnia 1937 roku dwadzieścia kilometrów od Sankt Petersburga, w tamtym czasie Leningradu.

Przez całe swoje życie o. Paweł Aleksandrowicz Fłorenski, spadkobierca myśli Atanazego i Ojców kapadockich, rozmyślał i pracował nad *definicją* Bożej Miłości, ponieważ miłość i akceptacja są tym, czego ludzie najbardziej potrzebują w rozproszonym świecie, a szczególnie potrzebują Miłości, której można doświadczyć poprzez akt Bożego stworzenia. To, co było najbardziej charakterystyczne dla o. Pawła Fłorenskiego to jego medytacyjne spojrzenie na całość w aspekcie jedności tego, co jest i jest poznawalne na sposób naukowy, estetyczny czy moralny. Tylko przy akceptacji tych wszystkich trzech dróg razem, możemy doświadczyć Bożego aktu kreacji i związanej z tym jego Miłości[69]. Ojciec Paweł Fłorenski jest przedstawicielem filozoficznego monizmu (wszystkie rzeczy i każda relacja są stworzone przez Boga i od Niego pochodzą), jednak w swoich pracach badawczych nie znosi napięcia panującego pomiędzy różnymi rodzajami poznania aktu stworzenia świata. Zasadą pozwalającą zrozumieć różnorodność zjawisk występujących w świecie jest tkwiący w nich porządek matematyczny, a jeszcze głębiej tkwi w niej piękno, jakie się w tej rzeczywistości przejawia. To prowadzi o. Pawła bezpośrednio do kategorii dobra. Natomiast dzięki medytacji nad pięknem i dobrem dochodzi się do prawdy. Dobro, piękno i prawda są potrójną drogą ku odkryciu, że Bóg jest miłością – i On jest podstawą istnienia świata i wszystkich praw w nim panujących. Ostatecznie człowiek może tu i teraz powiedzieć, wbrew doświadczanemu cierpieniu i rozproszeniu wartości moralnych, że pierwszym i absolutnym początkiem jest miłość Boga do

---

[69] Ojciec P.A. Fłorenski był przekonany, że prawa matematyczne i prawa natury są w takim samym stopniu *oknem na nieskończoność* jak piękno odwróconej perspektywy w ikonach. I, co ważne, t o s a m o piękno objawia się w życiu starca Izydora, którego dzieje opisał w książce *Sól ziemi* (pokreślenie autorki).

swego stworzenia, a piękno jest odbiciem jaśniejącej prawdy. Natomiast uczony, przykładowo, kontemplując piękno i prawdę w swoich koncepcjach naukowych rozpoznaje to światło po tym przeświecającym blasku. Idąc tą drogą za o. Pawłem Fłorenskim możemy powiedzieć, że Boża miłość ukazuje się poprzez prawdę, piękno i dobro w stworzeniu. Ojciec Paweł jest bardzo podobny w swoich refleksjach i wnioskach do innego teologa, Hansa Ursa von Balthasara. Obaj mówią i przekonują, że pierwszą zasadą w akcie stworzenia jest miłość, którą możemy rozpoznać poprzez piękno, prawdę i dobro w świecie i przez ludzkie wzajemne relacje.

SUMMARY

To Discern Uncreated Love Through Beauty, Good And Truth In The Scattering World, According To Father Pavel Alexandrovich Florensky

Physical research shows us that our world is more and more scattered. This experience of the physical dispersion or the disappearance of what seemed to be permanent is also transferred into the world of values. The hierarchy of values generally accepted in the past yields to dispersion. Sensible references to the act of creation as God's work also disappear. Emphasis is placed on the temporal beginning of our Universe (Big Bang) and people do not think of the ontological (*en arche*) or theological primeval beginning. How should we to rebuild a uniting vision of the world? It seems useful to appeal to father Pavel Alexandrovich Florensky, a representative of Orthodox theology. He thought over and worked on the definition of God's Love all his life, because it is love and acceptance that people really need in a scattering world, especially the Love, which we experience in the act of creation. What was characteristic of father Pavel was his meditative view on the overall unity of what is and is cognizable in the scientific, aesthetic or moral mode. It is only in those three ways taken together that we can recognize God's creation and His Love. He is very similar in his approach and conclusions to another theologian Hans Urs von Balthasar. They both say together that first principle in the act of creation is love and we can recognize it through the Beauty, Truth and Good in the World and people's relations.

Key words:

Pavel Florensky, good, truth, beauty, homoousion, person

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

GIAN LUCA POTESTÀ
Università Cattolica del Sacro Cuore
Milano

Z Konstantynopola do Rzymu. Ilustrowane przepowiednie w służbie średniowiecznej propagandy politycznej i religijnej

From Constantinople to Rome. Illustrated Prophecies in the Service of Medieval Political and Religious Propaganda

Okazję do zorganizowania seminarium stanowi niedawna publikacja książki Jana Grzeszczaka, poświęconej średniowiecznym doktrynom eschatologicznym, ze zwróceniem szczególnej uwagi na Joachima z Fiore i związane z nim wątki[1]. Nie jest moim zadaniem dokonanie w tym gronie prezentacji niniejszego dzieła, czuję jednak potrzebę podkreślenia roli, jaką publikacja ta może odegrać – czego życzę – w ewentualnym rozwoju na gruncie polskim studiów nad chrześcijańską literaturą profetyczną, eschatologiczną i wizjonerską z okresu średniowiecza i czasów nowożytnych.

W XX wieku postęp w dziedzinie badań nad eschatologią, profetyzmem i apokaliptyką na Zachodzie w średniowieczu, dokonał się za sprawą dość wąskiego grona współpracujących ze sobą naukowców, zwłaszcza z Niemiec, Włoch, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonał się w tym środowisku prawdziwy skok jakościowy, również dzięki powołaniu do życia w Kalabrii Międzynarodowego Centrum Badań nad Joachimem z Fiore (*Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*), które poprzez organizowane co pięć lat kongresy (najbliższy odbędzie się we wrześniu

[1] Referat został zaprezentowany przez autora w języku włoskim podczas otwartego seminarium poświęconego zjawisku profetyzmu w średniowieczu, połączonego z promocją książki dra Jana Grzeszczaka, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie* (Poznań 2008), które odbyło się dnia 23 kwietnia 2009 roku w gmachu Akademii Lubrańskiego na Ostrowie Tumskim w Poznaniu.

tego roku) i publikacje pobudza i wpływa korzystnie na rozwój badań. Tylko w ciągu ostatnich dwudziestu lat pojawiło się kilkaset prac, które znaleźć można w poświęconych Joachimowi i na bieżąco aktualizowanych bibliografiach. Historycznie pogłębiona i bibliograficznie kompletna zawartość książki Jana Grzeszczaka nie tylko wypełnia lukę w polskiej historiografii, lecz umożliwia również polskiemu czytelnikowi wgląd w aktualny stan badań, zarówno już zamkniętych, jak i obecnie prowadzonych, stwarzając w ten sposób przesłanki do przyszłych poszukiwań, poprzez które polscy naukowcy będą w stanie w pełni włączyć się w międzynarodową debatę historyków.

Jeden z wątków książki prowadzi do ilustrowanych przepowiedni o papieżach. Jak będziemy mieli okazję zauważyć, stanowią one osobny rodzaj literatury o złożonym rodowodzie. Pojawiły się liczne ich serie. Dzisiaj zwrócimy uwagę na najstarszą i najważniejszą, znaną od pierwszych słów jako *Genus nequam*. Nie jest możliwe wskazanie konkretnego autora ani środowiska, w jakim doszło do ich powstania. Początkowo książka krążyła jako dzieło nieznanego bliżej Rabana Anglika (*Rabanus Anglicus*), natomiast od drugiej dekady XIV wieku coraz częściej jej autorstwo przypisywano kalabryjskiemu opatowi, *obdarzonemu duchem proroczym* (*di spirito profetico dotato*), jak pisze o nim Dante w *Boskiej Komedii*, gdzie umieszczony został w *Raju*. Naprawdę jednak Joachim z Fiore nie miał nic wspólnego z genezą przepowiedni o papieżach. Zarówno w ich przypadku, jak i innych pism profetycznych, jego rzekome autorstwo miało wpłynąć korzystnie na wiarygodność tekstu i rzeczywiście wpłynęło.

Genus nequam zawiera obietnicę radykalnej przemiany „na lepsze" ówczesnego papiestwa i jako taka dała początek wielkiemu zagadnieniu o charakterze eklezjologicznym i doktrynalnym, jaką była nadzieja na pojawienie się tak zwanego „anielskiego papieża". Zamiast skoncentrować się na problematyce doktryny (odsyłam do książki Jana Grzeszczaka), chciałbym raczej pokusić się o wydobycie na światło dzienne przyczyn popularności *Genus nequam* i całości ilustrowanych przepowiedni o papieżach. Sądzę, że ich siła nie tkwi wyłącznie w treści (generalnie zawierają obietnicę odrodzenia papiestwa w postaci papieża anielskiego), lecz także i przede wszystkim w sposobie ich przekazu. Dlatego też chciałbym zatrzymać się dzisiaj nie tak bardzo na problematyce doktrynalnej, co na sposobach formułowania i różnorodnego dostosowywania przepowiedni.

Tak więc interesuje nas retoryka ilustrowanych przepowiedni o papieżach, rozumiana w ogólnym znaczeniu tego słowa jako „dyskurs mający na celu przekonywanie". Główną cechą tego rodzaju literatury jest jej wyjątkowa plastyczność, która pozwala na przekaz zmieniających się znaczeń i zróżnicowanych treści. W tej perspektywie chciałbym teraz zaproponować spojrzenie na *Genus nequam* jako – mówiąc w sposób najbardziej prosty i zwyczajny – dobry przypadek, pomagający w poznaniu form i sposobów uprawiania propagandy politycznej i kościelnej w średniowieczu i nie tylko.

Jak już wspomniałem, siła wyrazu i sugestywność przepowiedni o papieżach polega – moim zdaniem – zarówno na możliwości wielorakiego wykorzystania ich języka, jak i zawartej w nich obietnicy lepszej przyszłości. Siła tej ostatniej bierze się właśnie z enigmatycznego i pełnego aluzji języka, któremu całkowicie się powierza. Dobrze to rozumiał Michel de Montaigne, świadek wielkiej popularności drukowanych proroctw o cesarzach bizantyjskich i przepowiedni o papieżach. W rozdziale *Prób*, poświęconym przepowiedniom (księga I, rozdz. 11), Montaigne zauważa z dozą sceptycyzmu: *Chciałbym zaiste oglądać własnymi oczami te dwie cudowne księgi: Joachima, opata kalabryjskiego, który przepowiedział wszystkich przyszłych papieży, ich imiona i postać; i drugą, Leona cesarza, który przepowiedział cesarzy i patriarchów greckich. To widziałem na własne oczy, iż w czasach publicznych nieszczęść i zamieszek ludzie zaskoczeni obrotem swych losów starają się, jak przy wszystkich zabobonach, doszukiwać w niebie przyczyn i dawnych wróżb owego nieszczęścia. A są w tym za moich czasów tak dziwnie szczęśliwi, iż przekonali mnie, jako w tej zabawie prześcipnych a próżniaczych umysłów ci, którzy wyćwiczą się w tej subtelności, zdolni są we wszelakim piśmie znaleźć, czego im trzeba, ale zwłaszcza wspomaga ich w tym owa ciemna, dwuwykładna i fantastyczna gwara prorocka, której autorowie nie dają żadnego jasnego sensu, iżby potomność łacniej mogła się doszukać tego, który się jej podoba*[2].

Moje wystąpienie podzielone jest na pięć części. W pierwszej zajmę się bizantyjskim pierwowzorem przepowiedni o papieżach, którym są *Oracula Leonis*. W drugiej – sporządzeniem na Zachodzie najstarszej serii przepowiedni o papieżach (znanej jako *Genus nequam*), wywodzących się z *Oracula Leonis*. W trzeciej podejmę problem niektórych transformacji, jakim przepowiednie *Genus nequam* uległy na przełomie XIII i XIV wieku, i ich przyczynami. W czwartej skoncentruję moją uwagę na wyjątkowo zmiennym przedstawieniu człowieka z sierpem i różą, a w piątej zajmę się mesjańską misją papiestwa w świetle przepowiedni o papieżach.

1. PROPAGANDA CESARSKA W *ORACULA LEONIS*

Pod koniec starożytności i u początków średniowiecza w Konstantynopolu i innych miastach wschodniego imperium była znaczna liczba ludzi, którzy posiedli sztukę pisania i czytania. Dość szeroko dyskutowano też o polityce. Fakty te tłumaczą wydawanie od X wieku zakazów i nakładanie przez urzędy cesarskie kar na autorów i czytelników tekstów dotyczących władców. Były nimi pamflety lub ulotki, czasami ilustrowane i puszczane w obieg w celu zdyskredytowania

[2] Michel de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 56.

panujących dynastii i uwierzytelnienia zmian na tronie. Do tego typu literatury zaliczają się tak zwane *Oracula Leonis*.

Swoją nazwę zawdzięczają ich rzekomemu autorowi, cesarzowi Leonowi VI Filozofowi (886-912). Dzieło składa się z piętnastu przepowiedni, a w skład każdej z nich wchodzą trzy elementy: ilustracja, motto lub tytuł oraz krótki, mniej lub bardziej enigmatyczny tekst. Niestety, wszystkie dostępne rękopisy dzieła powstały dopiero w XVI wieku, a poza tym wiele z nich zostało w znacznym stopniu przeredagowanych tak, aby zawierały odniesienia do panowania tureckiego. Z tego też powodu trudno na ich podstawie dotrzeć do pierwotnych intencji twórców, co do których zdania historyków są podzielone. Powszechne jest jednak przekonanie, że piętnaście przepowiedni powstało w różnych okresach, a więc w przypadku *Oracula Leonis* mamy do czynienia z kompilacją. Poznajmy teraz ich zawartość i spójrzmy na ilustracje jednego z rękopisów, *Marciano greco VII.3* z weneckiej Biblioteca Marciana, należącego do grupy uznawanej obecnie za przedstawicielkę najstarszej tradycji. Rękopis powstał w Wenecji w latach 1572-1573 i jest dziełem kreteńskiego duchownego Zachariasza Skordylisa.

W pierwszych sześciu odsłonach pojawia się niedźwiedzica z młodymi (seria ta nie zachowała się w żadnym z istniejących rękopisów), następnie uskrzydlony wąż, któremu dwa kruki wydziobują oczy; dalej orzeł z krzyżem, jednorożec, byk z umieszczonymi nad nim dwiema dziecięcymi głowami; po raz kolejny niedźwiedzica z młodymi; następnie człowiek trzymający w jednej ręce sierp, a w drugiej różę (ryc. 1). O niektórych z tych figur wspomina bizantyjski kronikarz Nicetas Choniates. Jego świadectwo dowodzi, że na przełomie XII i XIII wieku *Oracula Leonis* krążyły po imperium jako przepowiednie odnoszące się do władców z dynastii Komnenów i Angelosów. Najczęściej spotykana hipoteza mówi, że ukazana wyżej pierwsza część *Oracula Leonis* jest wynikiem przekształceń, dokonanych w XII wieku na istniejących wcześniej przepowiedniach.

Uważany dotychczas za oczywisty związek kolejnych dwóch przepowiedni z pięcioma poprzednimi jest dzisiaj przedmiotem dyskusji. Mowa o figurze przedstawiającej Konstantynopol otoczony murami wraz z zakrwawioną głową, oznaczającą, że miasto znajduje się w stanie wojny, oraz lisa. Kolejne dwie przepowiednie (dziewiąta i dziesiąta) zawierają teksty spisane prozą. Jedenasta figura przedstawia pusty tron z ręką obok, następna stanowi aluzję do intryg wokół patriarchy o imieniu Jan, na którego wskazuje jednorożec z trzeciej przepowiedni. Najbardziej prawdopodobna hipoteza mówi, że przynajmniej te dwie przepowiednie, a może również dwie bezpośrednio je poprzedzające, powstały w nawiązaniu do wyprawy łacinników przeciwko Konstantynopolowi i upadku miasta (1203-1204). Ostatnie pięć przepowiedni zawiera teksty spisane poezją i zapowiada nadejście cesarza, o którym sądzono, że umarł, a zmartwychwstał. Po uwolnieniu się z płócien, w których spoczywał zmumifikowany, powstaje z grobu do nowego życia. Anioł podaje mu cesarskie nakrycie głowy, rodzaj papie-

1. *Oracula Leonis*, fig. VI. Wenecja, Biblioteca Marciana, Ms. gr. VII.3., fol. 3v.

skiego kamauro, na znak odzyskanej władzy. Tekst ostatniej przepowiedni ostrzega go przed zazdrością i niebezpieczeństwem powrotu do zła przeszłości: towarzysząca tekstowi figura przedstawia cesarza i patriarchę, zgodnie stojących obok siebie.

W źródłach *Oracula Leonis* występują często jako *basileiographeion* (termin, jak już wspomniano, odnoszący się generalnie do pism krytycznych i oszczerczych) i rzeczywiście figura władcy z sierpem i różą, u którego stóp leży ścięta głowa młodzieńca, nawiązuje do złowrogiego cesarza, napiętnowanego w tekście jako budowniczego pogańskich świątyń. Z drugiej jednak strony *Oracula* przypisywane są cesarzowi powszechnie znanemu ze swej mądrości i w konkluzji zapowiadają odrodzenie cesarskiej dynastii. Mamy więc także do czynienia z tekstem filoimperialnym, a raczej służącym poparciu aspiracji pewnej linii cesarstwa.

Część końcowa profetycznego tekstu ujrzała światło dzienne w nieokreślonym bliżej czasie, pomiędzy wiekiem IX i początkami XIII. W jedenastej przepowiedni objawione zostało imię powstałego z grobu cesarza: Menachem (Pocieszyciel). Na jego mesjańską misję wskazuje słowo *ho eleimménos*, czyli *namaszczony* (określenie rzadko występujące, wybrane prawdopodobnie po to, by uniknąć dwuznaczności, jakie mogłoby wprowadzić użycie słowa *Christòs*). Powstały z grobu cesarz z *Oracula Leonis* wie, że jego czas jest krótki, bo jak można przeczytać w tekście dwunastej przepowiedni, znak ogromnej czarnej gwiazdy ostrzega go, że nagi będzie musiał powrócić do ziemi, z której na krótko został wzięty.

2. OD *ORACULA LEONIS* DO PRZEPOWIEDNI O PAPIEŻACH

Obecnie nie jest możliwe jednoznaczne stwierdzenie, kiedy, gdzie i za czyim pośrednictwem *Oracula Leonis* stały się znane na Zachodzie, ponieważ ich rękopisy pochodzą z późniejszych wieków, a XIII-wieczne zachodnie źródła, wspominające o „pismach cesarskich" (*Basilogràphya*), nie odnoszą się do nich. W każdym razie, najprawdopodobniej w latach osiemdziesiątych XIII wieku nieznany nam ich czytelnik wpadł na pomysł, że czasie trwania ostrego sporu, dzielącego frakcje w łonie Kolegium kardynalskiego, ich grecki tekst, przetłumaczony na łacinę i odpowiednio zmodyfikowany z punktu widzenia ikonografii, nadaje się do wykorzystania jako narzędzie propagandy w odniesieniu do konfliktów na szczytach władzy w Kościele.

Pierwszym, który w 1919 roku zdał sobie sprawę z faktu, że przepowiednie o papieżach wywodzą się z *Oracula Leonis*, był Aby Warburg. Dziesięć lat później Herbert Grundmann szczegółowo porównał obydwa dzieła, a konkretnie *oracula* przypisywane Leonowi Filozofowi ze starszą serią przepowiedni o papieżach, znaną jako *Genus nequam*, od rozpoczynających je słów. Grundmann

przypuszczał, że na początku XIV wieku bizantyjskie *oracula* trafiły na Zachód i zostały przekształcone w przepowiednie o papieżach za sprawą Angelusa Clarenusa, jednego z liderów franciszkańskich spirytuałów, którzy zostali zmuszeni do udania się na Wschód, gdzie posiedli znajomość greki. Hipoteza Grundmanna zyskała ogólne uznanie i panowała przez wiele dziesięcioleci, aż do momentu, gdy dwadzieścia lat temu po raz pierwszy została zakwestionowana przez Roberta E. Lernera. Od tego czasu krytyczna literatura znacząco się wzbogaciła, a wraz z nią liczba interpretacji na temat genezy, środowiska, w których powstały, i przeznaczenia przepowiedni papieskich.

Ważnym krokiem w badaniach nad genezą wersji łacińskiej było odkrycie, jakiego Andreas Rehberg dokonał w 1990 roku. Prowadząc swoje pierwsze poszukiwania, których przedmiotem była rodzina Colonnów, Rehberg zajrzał do jednego z watykańskich kodeksów, *Ms. lat. 3819*, zawierającego przepowiednie o papieżach. Odkrył w nim, że na następujących bezpośrednio po przepowiedniach kartach kodeksu znajduje się inny układ łacińskiej wersji *Oracula Leonis*, w skład której wchodziło tylko pięć części, pozbawionych ilustracji i odnoszących się nie do papieży, lecz do kardynałów Orsinich i innych hierarchów związanych z tą wpływową rzymską rodziną. W dwóch artykułach Rehberg przekonywująco ukazał, że te – nazwijmy je – kardynalskie przepowiednie są brakującym ogniwem, łączącym *Oracula Leonis* z przepowiedniami o papieżach. Tak więc pierwsza adaptacja bizantyjskich *oracula* na gruncie zachodnim nastąpiła w momencie, gdy stały się one pełnym zjadliwej polemiki propagandowym tekstem, wymierzonym w kardynałów Orsinich i ich potęgę. Zamysł adaptacji objął tylko jedną trzecią *Oracula Leonis*. Najprawdopodobniej w tym samym środowisku i w krótkim odstępie czasu doprowadzono do bardziej radykalnej transformacji i dostosowania cesarskich przepowiedni, „ubierając" postacie w szaty papieskie.

Tak jak w przypadku *Oracula Leonis* i generalnie w odniesieniu do każdego tekstu profetycznego, również przepowiednie o papieżach wielokrotnie przekształcano. Seria *Genus nequam* została opublikowana w wydanej w 1999 roku książce Marty H. Fleming[3]. Wydanie uwzględnia dziewięć aktualnie znanych kodeksów, nie mamy jednak tu do czynienia z edycją krytyczną w normalnym znaczeniu tego pojęcia. Każdy rękopis posiada sobie tylko właściwe cechy, które odróżniają go od pozostałych. W tym przypadku każdy z nich posiada własną historię ze względu na to, że powstał w indywidualnym konteście i dlatego ma swoje własne, niepowtarzalne cechy. W gruncie rzeczy można stwierdzić, że każdy z nich jest wynikiem osobnego procesu redakcyjnego. Widać to wyraźnie zwłaszcza gdy porównamy ilustracje, w których nagromadzenie różnic jest znacznie większe, niż w przypadku odpowiadających im tekstów.

---

[3] Zob. M.H. Fleming, *The Late Medieval Pope Prophecies. The «Genus nequam» Group* (*Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 204), Tempe Arizona 1999.

Zacznijmy od ogólnego zaznajomienia się z *Genus nequam* poprzez rzut oka na rękopis z Oksfordu, *Bodleian Library, Ms. Douce 88*, wykonany być może w Anglii w okresie pomiędzy schyłkiem XIII i pierwszymi dekadami XIV wieku. W odniesieniu do figur oksfordzki rękopis, a także kodeks z Corpus Christi College w Cambridge, zgodnie uznawane są za przykład najstarszej redakcji *Genus nequam*. *Douce 88* zawiera tylko czternaście przepowiedni, ponieważ czwarta obejmuje w jego przypadku to, co w innych rękopisach znaleźć można w czwartej i piątej.

Zależność od ikonograficznego programu z *Oracula Leonis* jest ogromna, a jedyną różnicę stanowi to, że postacie papieży zajęły miejsce cesarzy, a miastem na siedmiu wzgórzach nie jest już Konstantynopol, lecz Rzym; w kilku miejscach wprowadzono też pewne zmiany w następstwie poszczególnych części cyklu. Pierwsze sześć przepowiedni odtwarza figury obecne w *Oracula Leonis* (człowiek z sierpem i różą występuje w czwartej). Siódma i dziewiąta przepowiednia ukazują oblężone miasto (już nie Konstantynopol, lecz Rzym). W ósmej widzimy papieża z lisem.

W ostatnich pięciu przepowiedniach zauważyć można figury papieży w towarzystwie aniołów, których obecność ma podkreślić okazywaną im pomoc od Boga. Wzór, jaki stanowiły *Oracula Leonis*, świadczy o tym, że początkowo chodziło o coś w rodzaju kreskówki, mającej na celu celebrację jednego mesjańskiego papieża: *unctus*, jak poprawnie przetłumaczono w większości rękopisów grecki termin *ho eleimménos*. Kadr po kadrze ukazane są główne momenty jego działalności, począwszy od powstania z grobu. W pewnym momencie jednak zamysł ikonograficzny został źle odczytany i odtąd uważano, że każda z figur papieży w towarzystwie aniołów przedstawia różne osoby.

3. GRA ROZBIEŻNOŚCI

Spróbujmy teraz ukazać możliwe przyczyny powstania *Genus nequam*. Aby je uchwycić, powinniśmy zająć się różnicami. Przychodzą nam w tym momencie na myśl czasopisma z krzyżówkami, w których znaleźć można również zadania polegające na tym, że należy zauważyć niewidoczne na pierwszy rzut oka różnice pomiędzy dwoma obrazkami. W przypadku tekstu profetycznego, wyliczanie różnic nie jest oczywiście ćwiczeniem samym w sobie. Należy ciągle pamiętać o tym, że każdy tekst profetyczny powstał jako środek przekazu specyficznych treści, a więc za każdym razem, gdy dostrzegamy kolejny wariant w tekście lub ilustracji, możemy przypuszczać, że pojawił się tam, aby dostosować całość do nowych okoliczności, stąd też należy pytać, z jakich powodów i w jakim celu go wprowadzono.

Spróbujmy się zatem skoncentrować na tych przepowiedniach *Genus nequam*, w których zauważamy charakterystyczne różnice pomiędzy poszczególnymi rękopisami. Tam, gdzie zauważymy jedną lub więcej różnic, dostrzeżemy też zmianę motywów i znaczeń, które należy, o ile to możliwe, wytłumaczyć. Zacznijmy od pierwszej przepowiedni. W *Oracula Leonis* mamy do czynienia z niedźwiedzicą. Biorąc to pod uwagę, Lerner sformułował hipotezę, w myśl której najstarszy ikonograficznie etap tradycji papieskich przepowiedni to ten, w którym znajdziemy jeszcze niedźwiedzicę u stóp papieża, karmiącą swoje młode (kodeksy z Oksfordu i Cambridge oraz nieco późniejszy kodeks z Florencji).

Analiza rękopiśmiennej tradycji ukazuje, jak poprzez różne drogi przekazu w pewnym momencie doszło do wyeliminowania niedźwiedzicy (ryc. 2) i zastąpienia jej przez papieża otoczonego niedźwiadkami, które wspinają się po nim, a nawet siedzą na mitrze (ryc. 3). Wszystko po to, by ukazać jednoznacznie, że niedźwiedzica karmiąca swoje młode to nikt inny, jak Giangaetano Orsini: wskazanie na niego przydaje obrazowi formalnej spójności i bezpośredniej siły wyrazu. O zamianie świadczy między innymi kodeks z Lunel, którego pierwsza odsłona ukazuje papieża z niedźwiadkami. Papieżem tym jest Mikołaj III, Giangaetano Orsini, mianowany kardynałem w 1244 roku, Biskup Rzymu w latach 1277-1280. Towarzyszący figurze tekst rozwiewa wszelkie wątpliwości co do identyfikacji figury z jego osobą. Znajdziemy w nim precyzyjną aluzję do długości kościelnej kariery Orsiniego (dokładnie 36 lat, od otrzymania godności kardynalskiej do śmierci), co sprawia, że odniesienie do niego jest wyraźne i jednoznaczne: *Ypocrisis habundabit. Principium malorum. Genus nequam, ursa catulos pascens, et in quinque Romam septris conturbat novam, et in XXXVI annos miser ambulabit. Primus finis fere habentis quinque oculos* (Obłuda się rozleje. Początek nieszczęść. Niegodziwy ród, niedźwiedzica, co pasie swoje młode, i w pięciu berłach sieje zamęt w nowym Rzymie, a nieszczęsny 36 lat będzie się wałęsał. To jest pierwszy koniec bestii o pięciu oczach).

Porównanie z tekstem *Oracula Leonis* ujawnia polemiczne intencje twórcy łacińskiej wersji, który z pierwszej przepowiedni serii bizantyjskiej zaczerpnął inspirację dla własnej propagandy. W pierwowzorze greckim brak jakiegokolwiek odniesienia do długości panowania niedźwiedzicy, a właśnie dzięki temu uzupełnieniu w *Genus nequam* identyfikacja papieża z Mikołajem III staje się czymś nie podlegającym dyskusji. W ten sposób, dzięki zręcznemu zabiegowi, tajemnicza przepowiednia o niedźwiedzicy i jej potomstwie (cesarz bizantyjski z IX wieku, aktualizowana w Konstantynopolu jeszcze w XII) może „zapowiedzieć" (oczywiście *a posteriori*!) panowanie papieża z rodu Orsinich i wyrażać jednocześnie miażdżący osąd moralny jego samego i chciwych krewnych, z jednoznacznym ostrzeżeniem, że trzeba się mieć przed nimi na baczności.

W historii nepotyzmu papieskiego Mikołaj III zajmuje wątpliwie zaszczytne miejsce, być może nawet przesadnie zaszczytne, jeśli weźmie się pod uwagę

2. Papież z niedźwiedzicą karmiącą młode. Oxford, Bodleian Library, Ms. Douce 88, fol. 140r.

3. *Genus nequam*, fig. 1. Monreale, Biblioteca Comunale, Ms. XXV. F. 17, fol. 2r.

powszechność tego zjawiska jako narzędzia sprawowania władzy w Kościele w wiekach XIII i XIV. Zanim pojawił się Dante, który musiał znać przepowiednie o papieżach i znalazł rozrywkę w uwiecznieniu jednego z nich w *Boskiej Komedii*[4], zła sława Orsiniego mogła się umocnić właśnie dzięki tekstowi tak bardzo sugestywnemu, jakim były przepowiednie o papieżach.

Seria *Genus nequam* została zatem sporządzona po śmierci Mikołaja III. Pojawiła jednak przed rokiem 1292, czyli datą powstania krótkiego tekstu profetycznego, *Visio fratris Joannis*, zawierającego najstarszą dotychczas znaną wzmiankę o *Genus nequam*. Tekst posłużył jako narzędzie propagandy, wymierzonej przeciwko Orsinim. Nie jest pozbawione podstaw twierdzenie, że autorem przepowiedni był ktoś, kto chciał przypomnieć, przy pomocy zagadkowego języka ilustrowanej przepowiedni, ogromne niebezpieczeństwo, jakie niosła ze sobą władza w rękach Orsinich, i uniknąć w ten sytuacji powrotu do przeszłości, kiedy znaleźli się na szczytach kościelnej hierarchii. Prawdę mówiąc, nagła śmierć Mikołaja III, zaledwie trzy lata po wyborze, przyniosła chwilowe osłabienie rodu. *Genus nequam* mogła się więc pojawić jako narzędzie propagandy po upływie kilku lat od śmierci papieża Orsiniego, w czasie pontyfikatu Mikołaja IV (1288-1292) lub po jego śmierci. Zwołane wtedy konklawe stało się areną zaciętej walki pomiędzy Orsinimi i Colonnami, i zakończyło się wyborem Celestyna V. Po obnażeniu w początkowych przepowiedniach moralnego kryzysu papiestwa, a raczej domu Orsinich i ich potomstwa, które chciało sobie zawłaszczyć tę najwyższą godność w Kościele, seria zapowiada papiestwo, które powstaje ze śmierci do nowego splendoru i mocy.

4. CZŁOWIEK Z SIERPEM I RÓŻĄ

Jak już wspomnieliśmy, w przepowiedniach bizantyjskich postać starca z sierpem w jednej ręce i różą w drugiej wskazuje na złego władcę, o którym mowa w tekście, że jest człowiekiem strasznym i krzewicielem idolatrii.

W *Oracula Leonis* można o nim przeczytać: *Czwarty pochodzi od niedźwiedzicy i biegnie (lub: ten, co przychodzi, biegnąc, jest czwartym, począwszy od niedźwiedzicy): miecz, róża i człowiek, co wyrusza na żniwo. Miej się na baczności przed nim, bo jest straszny. Ten pierwszy element zetnie różę. Albowiem chwyci za sierp, by ścinać młodą trawę, i nie oszczędzi cię, nawet jeśli pozostajesz przy władzy: Strzeż się go, bo zaczyna ciąć. Dzierżąc różę, ma władzę nad wszystkim [...] (Do króla): Po przejęciu władzy na cztery miesiące, o nieszczęsny,*

[4] *E veramente fui figliuol dell'orsa, / Cupido sì per avanzar gli orsatti, / Che su l'avere, e qui me misi in borsa* (*Zaiste, skarby zgarniałem do kiesy, / jak nieodrodny syn domu Orsini, / aż mnie samego zagarnęły biesy*) – Dante, *Boska Komedia, Piekło, Pieśń XIX*, 70-72, tłum. A. Świderska, Kęty 1999, s. 113.

strach (przez ciebie zasiany) ściągnie na twą głowę Boży gniew. Bo ściąłeś różę i dlatego sam zwiędniesz, jak róża, porwany przez obroty [...] O ty, co dzierżysz sierp, daję ci cztery miesiące czasu. Po uśmierceniu pierworodnych na krótko zbudujesz bałwanom świątynie, lecz kiedy przeżyjesz na ziemi trzy obroty, zstąpisz, starcze, do Hadesu, dwóch pozostawiając po sobie.

Pierwotne historyczne znaczenie tej przepowiedni zostało przed kilku laty wyjaśnione przez W. G. Brokkaara w jego opatrzonej komentarzem edycji rękopisu *Oracula Leonis* z Amsterdamu (*Amstelodamensis Graecus VI E 8*), bardzo podobnego do analizowanego wyżej weneckiego kodeksu Zachariasza Skordylisa[5]. Młoda trawa, którą zły władca ścina sierpem, to również panujący, młody cesarz przewyższający uzurpatora wiernością ideałom sprawiedliwości. Skoro cesarzem z sierpem jest Michał I, to młodzieńcem, którego głowa leży u stóp uzurpatora, powinien być jego poprzednik Staurakios, panujący tylko kilka miesięcy. Poważnie ranny w bitwie pod koniec 811 roku, kiedy walczył u boku ojca Nicefora, Staurakios zmarł od gnijącej rany po trwającej pół roku agonii. Jeszcze za jego życia pojawiły się podejrzenia, że próbowała go otruć jego własna siostra Prokopia, żona Michała I (wydaje się, że umierający Staurakios był tego świadom). Przepowiednia nawiązuje do tych podejrzeń, stawiając w ponurym świetle następcę Staurakiosa, który przejął władzę na cztery miesiące przed śmiercią swojego młodego szwagra. Sierp oznacza zatem koniec młodego życia, a róża to panowanie, które Michał przywłaszczył sobie przed czasem, ale skazane nieuchronnie na upadek.

Rękopisy przepowiedni o papieżach, zawierające ich najstarszą warstwę ikonograficzną (kodeksy z Cambridge i Oksfordu), ograniczają się do ukazania człowieka z sierpem i różą, na której spoczywa ucięta głowa, a na dole dwie głowy panujących (prawdziwy władca i uzurpator?) umieszczone są jedna obok drugiej. Zło emanujące z bizantyjskiego pierwowzoru nie zostało całkowicie wyeliminowane, lecz pozostaje aktualne, znajdując potwierdzenie również w nowym, papieskim kontekście (notabene, ród Orsinich miał różę w herbie!).

Kodeks oksfordzki zawiera jednak ważną modyfikację. Duma (wyniesienie), o której wspomina tekst grecki jako głównym negatywnym elemencie, charakteryzującym władcę, staje się tu wyniesieniem ubóstwa (*elatio paupertatis*). W kontekście papieży i walki z Orsinimi i ich nepotyzmem, modyfikacja przepowiedniach stawia człowieka z sierpem i różą w odmiennym i niejednoznacznym świetle. Po abdykacji Celestyna V, na przełomie XIII i XIV wieku ktoś wpadł na dobry pomysł, by nadać człowiekowi z sierpem i różą rysy eremity, wybranego niespodziewanie na papieża i rezygnującego z tej godności po kilku mie-

---

[5] Zob. *Sapientissimi imperatoris Leonis oracula et anonymi 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. Brokkaar, Amsterdam 2002.

siącach rządów. Biorąc pod uwagę ukazaną wyżej wskazówkę trudno stwierdzić, czy kodeks oksfordzki może być zinterpretowany jako pierwszy sygnał przemian znaczeniowych. Człowiek z sierpem i różą nadal posiada rysy złowrogiego bizantyjskiego cesarza, choć zło jest znacznie mniej intensywne (wyniesienie, owszem, ale ubóstwa! – *elatio paupertatis*).

Z wyraźną przemianą funkcjonalną przepowiedni mamy natomiast do czynienia w kodeksie 1222 z florenckiej Biblioteca Riccardiana. Jak ustalił Herbert Grundmann, na podstawie uważnej analizy imion papieży wpisanych kolorem czerwonym przez tego samego skrybę, który wykonał cały rękopis, egzemplarz papieskich przepowiedni z Florencji pochodzi z lat 1303-1305. Ktoś inny wymazał później część imion, chcąc dostosować przepowiednie do nowego kontekstu i kolejnych papieży. Ostatnie imię, zapisane kolorem czerwonym przez kopistę, to Benedykt XI. Kodeks powstał zatem po jego wyborze na papieża (1303). Nie ma w nim natomiast żadnej wzmianki o Klemensie V, wybranym wiosną 1305 roku, co świadczy o tym, że ujrzał światło dzienne przed jego wstąpieniem na Stolicę Piotrową, czyli w latach 1303-1305.

W kodeksie florenckim człowiek z sierpem i różą staje się mnichem, ubranym w zwykły habit i z tonsurą na głowie (ryc. 4). Postacie, na które można się natknąć w poprzednich i kolejnych odsłonach cyklu przepowiedni, ukazują papieży. Umieszczenie mnicha na piątej pozycji, a nie na czwartej, jak w kodeksie z Oksfordu, sprawia, że mamy do czynienia z piątym papieżem po Mikołaju III, czyli Celestynem V, eremitą z Monte Morrone w Abruzji, którego panowanie trwało zaledwie pięć miesięcy i zakończyło się abdykacją oraz umieszczeniem w zamknięciu pod czujnym okiem jego następcy Bonifacego VIII.

W porównaniu z kodeksem oksfordzkim charakter postaci jest bardziej pozytywny dzięki różnorodnym modyfikacjom figury i objaśniającego tekstu. Znika odcięta głowa, pozostaje natomiast anioł. W tekście pozostawiono również wzmiankę o idolatrii, zaczerpniętą z greckiego pierwowzoru (*templa ydolorum post paululum resuscitabis*), dla której przeciwwagę stanowi jednak glosa, objaśniająca znaczenie róży (w kodeksie pojawia się gałązka różana). Glosa ta, występująca tylko w rękopisie florenckim, wyjaśnia, że róża jest niesiona *manu, que est manna vel hec interpretatur; idest: quid est hec? Erit miraculum magnum* (Róża jest niesiona w ręce, którą jest manna, lub może być rozumiana jako taka. Czym w takim razie jest? Będzie to wielki cud).

Począwszy od tego rękopisu, poprzez przekazy, które z pewnością nie są bezpośrednio od niego zależne, zauważyć można obecność w piątej przepowiedni postać bosego mnicha z tonsurą na głowie. Inne rękopisy jasno ukazują, że mamy do czynienia z mnichem (rękopis z Yale), jeszcze inne wprowadzają postać minoryty (kodeksy z Monreale, Lunel; *Città del Vaticano, Ms. lat. 3822*), zgodnie z pełnym sympatii patrzeniem na postać Celestyna V, widocznym

4. *Genus nequam*, fig. 5. Florencja, Biblioteca Riccardiana, Ms. 1222B, fol. 3r.

zwłaszcza w środowiskach franciszkańskich dysydentów. Pozytywne przesłanie tej postaci zwiększa jeszcze bardziej motto (nieobecne w kodeksie florenckim), które przedstawia mnicha z sierpem i różą jako ubogiego, posłusznego, czystego, umiarkowanego, wroga obżarstwa i obłudy.

5. MESJAŃSKIE POWOŁANIE PAPIESTWA

Enigmatyczna figura złego władcy przekształcona została w postać papieża, po którego krótkim pontyfikacie pozostał żal i idealizacja. Prawdę mówiąc, nie mamy tutaj do czynienia wyłącznie ze wspomnieniem przeszłości. Eremita z sierpem i różą stał się w kodeksie z Biblioteca Riccardiana wzorem pewnego typu papiestwa w trudnym momencie pomiędzy krótkim pontyfikatem Benedykta XI i przeciągającym się w czasie a jednocześnie niespokojnym konklawe w Perugii, zakończonym wyborem Klemensa V i przeniesieniem papieskiej siedziby z Rzymu do Awinionu. W okresie tym działały aktywnie różnorodne, skłócone między sobą grupy, tworzące prawdziwe *lobbies* i nie rezygnujące z prowadzenia działalności propagandowej oraz kampanii dezinformacji.

Przenieśmy teraz naszą uwagę na pierwszego z papieży gloryfikowanych w końcowych odsłonach serii *Genus nequam*. Jak mieliśmy okazję zauważyć w kodeksie z Oksfordu, papież ten budzi się jakby z głębokiego snu, przecierając oczy. W jednym i drugim przypadku przebudzony powstaje z grobu i jak zamroczony siada na nagrobnej płycie. W kodeksie z Florencji sytuacja wygląda inaczej: papież anielski wychodzi z groty lub jaskini, w taki sam sposób, jak miał wyjść eremita z Monte Morrone, kiedy niespodziewanie usłyszał głos wzywający go do kierowania Kościołem i dobiegło końca długie konklawe, naznaczone gwałtowną walką stronnictw (ryc. 5).

Skryba florenckiego kodeksu – a może nieznany zamawiający – chce zatem nie tyle celebrować pamięć papieża Celestyna V, zmarłego w maju 1296 po przeszło rocznym odosobnieniu przez jego następcę, co wyjść od przypomnienia jego postaci po to, aby zarysować bliskie nadejście papieża przyszłości, który nawiąże do stylu sprawowania władzy spod znaku ubóstwa i ogołocenia: *papa nudus*, jak brzmi jego tytuł. Być może w żadnym innym kodeksie z przepowiedniami o papieżach nie jawi się tak wyraźnie idea papiestwa, które może podnieść swój prestiż pod warunkiem, że odrodzi się w ubóstwie i oderwaniu od rzeczy tego świata.

Nie było to jednak jedyne rozwiązanie, o czym świadczy porównanie z kodeksami z Lunel i Monreale, powstałymi kilka lat później w środowiskach, które z pewnością nie podzielały tych oczekiwań. Postać z sierpem i różą jawi się w nich jako wyidealizowany Celestyn V, papież-mnich. Nie stanowi jednak wzoru dla papiestwa przyszłości. Odrodzony papież powstaje z grobu, wykopanego

5. *Genus nequam*, fig. 11. Florencja, Biblioteca Riccardiana, Ms. 1222B, fol. 6r.

w ziemi, nie ma tam groty, znaku rozpoznawczego papieża eremity i zapowiedzi zreformowanego papiestwa według jego sposobu życia (ryc. 6).

Pozostaje nam jeszcze zajęcie się problemem znaczenia gestów ostatniego papieża. Tutaj przepowiednie z konieczności muszą oddalić się od bizantyjskiego pierwowzoru, który na końcu ukazywał cesarza w jedności z patriarchą Konstantynopola. Także w tym przypadku wyjdźmy od kodeksu z Oksfordu, zakładając, że po raz kolejny jest wyrazicielem najstarszej warstwy ikonograficznej. Papież ma na głowie mitrę, w prawej ręce dzierży tiarę, a w lewej księgę. Co oznaczają jego gesty? Sądzę, że enigmatyczny tekst, towarzyszący figurze, niewiele pomaga w jej interpretacji: *Bonam vitam invenisti ab ingloriacione. A virtute autem accepisti plus quam a fortuna, sed nequaquam virtuose lucraberis gratiam. Invidia enim contingens iudicabit tibi nocenciam. Non privaberis a sorde desuper* (W przyjęciu do chwały znalazłeś dobre życie. Dzielność dała ci więcej niż fortuna, ale dzielność nie zapewni ci łaski. Bo zawiść cię dotknie i osądzi winnym. Nie odejmą ci z góry twej nikczemności).

Innocenty III ustanowił, że papieżowi przysługuje zarówno tiara, jak i mitra, jako nawiązanie do posługi duszpasterskiej papieża i jego władzy na ziemi, danej mu od Boga. Jak twierdzi Robert E. Lerner, *the iconography of Oxford and Cambridge […] shows that the last pope is setting down his tiara, the symbol of the papacy's worldly rule, in favor of a mitre, the symbol of spiritual rule*[6]. Jego hipoteza jest z pewnością do przyjęcia, choć nie wydaje mi się, by tak naprawdę wykluczała inną, tę mianowicie, że interesująca nas odsłona papieskich przepowiedni chce ukazać papieża w pełni jego władzy i dlatego do mitry dodaje również tiarę.

W tym przypadku kodeks florencki nie proponuje jasnego rozwiązania (ryc. 7). Rubryka wyjaśnia, że mamy do czynienia z papieżem z księgą w ręce i z mitrą (*papa cum libro in manu et metria*). W rzeczywistości jednak figura odbiega od tej zapowiedzi. W lewej ręce papież trzyma nie księgę, lecz krzyż z trzema poprzecznymi ramionami. Co do nakrycia głowy, trudno rozstrzygnąć, co jest mitrą, a co tiarą!

Jedynym jednoznacznym i nowym elementem, jaki wprowadza kodeks z Biblioteca Riccardiana, jest potwór leżący u stóp papieża, z ciałem kozła i ludzką głową, z której wyrasta dziesięć rogów. Napis na jego brzuchu nie pozostawia wątpliwości: to Antychryst jako bestia o dziesięciu rogach z proroctwa Daniela. W *Oracula Leonis* (a także w kodeksach z Oksfordu i Cambridge) nie było ani śladu Antychrysta. Ukazany został dopiero w rękopisie florenckim, który umiesz-

---

[6] 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. 628, przypis 42.

6. *Genus nequam*, fig. 11. Monreale, Biblioteca Comunale, Ms. XXV. F. 17, fol. 12r.

7. Genus nequam, fig. 15. Florencja, Biblioteca Riccardiana, Ms. 1222B, fol. 8r.

8. Mnich z sierpem i różą (Marcin Luter). *Eyn wunderliche weyssagung von dem babstumb*, Norymberga 1527, fol. C4b.

9. Róża – symbol ruchu socjalistycznego.

cza w ten sposób przepowiednie o papieżach w kontekście wyraźnie apokaliptycznym.

W kodeksach z Monreale i Lunel papież jest ukazany z księgą w jednej ręce i tiarą w drugiej. Jest jednak bez nakrycia głowy. Gest ten wskazuje więc na to, że papież rezygnuje całkowicie z jakiejkolwiek formy rządzenia i posiadania władzy. Obydwa kodeksy prezentują w osobnej odsłonie ukoronowanego kozła, podkreślając w ten sposób jego rolę. Papież przyjmuje zatem funkcję zarazem mesjańską i apokaliptyczną, którą *Revelationes* Pseudo-Metodego i *Traktat o Antychryście* Adsona z Montier-en-Der – teksty szeroko znane na Zachodzie w średniowieczu – rezerwowały dla władcy czasów ostatecznych: miał on udać się do Jerozolimy, złożyć tam insygnia władzy, rezygnując tym gestem z funkcji *katechon*[7] i pozwalając *synowi zatracenia*, czyli Antychrystowi na to, by wystąpił z całą siłą w krótkim czasie, udzielonym mu przez Boga.

[7] Zob. 2Tes 2,7.

Reasumując, najstarsza seria przepowiedni o papieżach zaoferowała Zachodowi coś więcej niż tylko narzędzie propagandy w dobie wewnętrznych walk na szczytach władzy w Kościele. Zaoferowała bogaty arsenał symboli i tajemniczych figur, w enigmatyczny sposób zapowiadających lepszą przyszłość. Jako narzędzie polemiki i walki przeciwko rzymskiemu rodowi, oskarżanemu o zepsucie, *Genus nequam* stały się odpowiednie do tego, by szerzyć treści propagandowe, pełne subtelnych różnic: raz dokonując apoteozy mesjańskiej misji papiestwa, innym razem propagując modele alternatywne i hasła reformatorskie w apokaliptycznej perspektywie, a jeszcze innym razem gloryfikując rolę papiestwa jako przeciwwagi dla Ostatecznego Przeciwnika, niegdyś przypisywaną cesarzowi.

Żaden jednak symbol, raz wprowadzony w obieg, nie da się zamknąć w propagandowym opakowaniu, dla którego został wymyślony. W ten sposób, kiedy komuś wydawało się, że papiestwo nie jest już w stanie się zreformować ani wypełnić zadań mesjańskich, mnich z sierpem i różą został wyrwany z szeregu papieży i upodobnił się do osoby, która poddała tę instytucję radykalnej krytyce (ryc. 8). W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat figura ta została w pewien sposób przecięta na pół. Po tym, jak rzymscy propagandyści podali do wiadomości testament „papieża anielskiego”[8], inna i całkowicie odmienna propaganda uniosła w dłoni różę – samą i pozbawioną wsparcia Kościoła – po to, by zwiastować nadzieję na lepszą przyszłość (ryc. 9).

Przekład: JAN GRZESZCZAK

SUMMARY

From Constantinople to Rome
Illustrated prophecies serving as medieval religious propaganda

The paper was presented in Poznań on 23 April 2009 during an open seminar dedicated to a phenomenon of prophetism in the Middle Ages. The subject of the lecture is medieval pope prophecies *Genus nequam*, their genesis, their rhetoric and conversions which they underwent in the Middle ages. The archetype of prophecies *Genus nequam* well-known in the West were Byzantine *Oracula Leonis*. They belong to the so-called *basileiographeion*, i.e. medieval pamphlets, directed against ruling Byzantine emperors.

The motive of a she-bear and an emperor rising from the dead in *Oracula Leonis* gave inspiration to obscure authors of *Genus nequam.* The she-bear was associated with the pope Nicholas III, coming from a powerful Roman family Orsini and famous for his nepotism.

---

[8] Mowa o papieżu Piusie XII (1939-1958), któremu pod wpływem *Przepowiedni Malachiasza* nadawano przydomek *Pastor angelicus* – zob. *Il testamento edificante del „Pastor angelicus”*, „L’Osservatore Romano”, 11.10.1958, s. 1.

The resurrected emperor from *Oracula Leonis* served as an example of an ideal pope who would reform church.

A negative character of a man with a sickle and a rose noticeable in Byzantine prophecies was modified so as to point to the pope Celestine V (1294).

Circles of radical supporters of church reform were glad of his appointment and hoped for renewal. After his rapid resignation the prophecies started announcing another pope, who would continue the interrupted mission of Celestine V.

Genus nequam are the example of an interesting medieval collection of symbols and figures, which may convey specific religious and political information.

Key words:

the Middle Ages, papacy, prophecies, the angelic pope

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 23, 2009

JAN GRZESZCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Wizja i proroctwo w *Liber ostensor* Jana z Roquetaillade († 1365)

Vision and Prophecy in *Liber ostensor* by John of Roquetaillade (†1365)

Ja zaś, nędzny więzień, brat Jan z Rupescissa, z zakonu braci mniejszych, należący do prowincji akwitańskiej, kustodii w Rodez i klasztoru w Aurillac, rodem z Marcolès w diecezji Saint-Flour w Owernii, rozpocząłem pisanie tego dzieła w dwunastym roku mojego pobytu za kratami i umęczenia, czyli w roku Pańskim 1356, około dnia dwudziestego maja. Ukończyłem je, z pomocą i światłem Jezusa Chrystusa, dnia pierwszego września tegoż roku, pośród trudu i utrapienia, w strasznym upale i pragnieniu, zmagając się z niewiarygodnym atakiem tudzież fetorem pluskiew i wszy, nadzwyczaj licznych w owym roku, pośród ukąszeń robaków w brudzie cuchnącego więzienia, nalegań uciążliwych współwięźniów i niesłychanych napaści opętanego Anglika – powyżej w dziewiątym rozdziale opisanych –, w zamęcie wywoływanym zgrzytaniem kajdan i łańcuchów, jakie nosiło ponad trzydziestu pięciu osadzonych wraz ze mną w więzieniu Soudan w Awinionie, przy rzymskiej kurii, gdzie wraz ze zbrodniarzami, ja, bardziej nikczemny od wszystkich innych, trwałem w smutku i bólu. Pan jest mi świadkiem, że w tym wszystkim mówię tylko to, co jest prawdą przed Bogiem. Mamy rok czwarty pontyfikatu papieża Innocentego VI, a drugi po koronacji cesarza Karola w Rzymie i siódmy panowania Jana, chrześcijańskiego władcy Franków[1].

Dzieło, o którym mowa w tym pełnym szokujących szczegółów opisie, to *Księga ukazująca to, co jest już blisko* (*Liber ostensor quod adesse festinant tempora*), autorstwa Jana z Roquetaillade (Rupescissa), franciszkańskiego wizjone-

[1] Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora. Édition critique sous la direction d'André Vauchez par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert* (*Sources et documents d'histoire du Moyen Âge*, 8), Roma 2005, s. 852-853 (cyt. dalej: LO).

ra, oskarżonego o herezję i przez wiele lat przetrzymywanego w więzieniach franciszkańskich i papieskich. Jego tekst, wydany w 2005 roku, dotrwał od średniowiecza do naszych czasów w jedynym rękopisie, przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej jako *Vaticanus Rossianus 753*. Liczący 149 kart papierowy kodeks powstał najprawdopodobniej w drugiej połowie XIV wieku, a na początku czasów nowożytnych stanowił własność kardynała Domenico Capranica (†1458). Biblioteka tego humanisty i protektora braci mniejszych zawierała szereg traktatów ówczesnych reformatorów Kościoła i stąd nie jest wykluczone, że kardynał był zainteresowany literaturą profetyczną[2]. W 1842 roku duża część biblioteki założonego przez niego Collegio Capranica została zakupiona przez znanego XIX-wiecznego bibliofila, hrabiego Francesco de Rossi[3]. Po jego śmierci w 1854 roku wdowa, księżna Ludwika de Bourbon, zapisała cały bogaty księgozbiór męża Towarzystwu Jezusowemu, zastrzegając, by kolekcja nigdy nie uległa rozproszeniu. Chcąc strzec praw jezuitów do biblioteki, odwołała się do spokrewnionego z nią cesarza Franciszka Józefa i w 1877 roku woluminy przetransportowano do Wiednia, skąd powróciły do Rzymu na początku lat dwudziestych XX wieku i zostały udostępnione badaczom w Bibliotece Watykańskiej. W tym też okresie nastąpiło odkrycie kodeksu *Liber ostensor*, dokonane przez hiszpańskiego historyka José María Pou y Martí[4]. Postać Jana z Roquetaillade stała się przedmiotem długoletnich pionierskich studiów, jakie od lat dwudziestych XX wieku aż do śmierci w 1989 roku prowadziła francuska mediewistka Jeanne Bignami-Odier[5]. Ich owocem był, między innymi, sporządzony przez nią maszynopis tekstu dzieła, który stał się podstawą edycji z 2005 roku.

Adresatem *Liber ostensor* był kardynał Eliasz Talleyrand de Périgord (†1364), od roku 1343 protektor zakonu franciszkańskiego[6]. Ten wpływowy francuski purpurat, zaliczany w Awionionie do grona papabili i najprawdopodobniej czytelnik średniowiecznych przepowiedni, był pierwszoplanową postacią XIV-wiecznej europejskiej polityki. W 1356 roku, jako legat papieża Innocentego VI, próbował doprowadzić do zawarcia pokoju pomiędzy królem Anglii Edwardem III i Francji

---

[2] Zob. LO, s. 54-55.

[3] Zob. C. Silva-Tarouca, *La Biblioteca Rossiana*, „Civiltà Cattolica" 1 (1922), z. 1720, s. 322-323.

[4] Zob. J. M. Pou y Martí, *Visionarios beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich 1930, s. 290.

[5] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris 1952; taż, *Jean de Roquetaillade (de Rupescissa). Théologien, polémiste, alchimiste*, „Histoire littéraire de France" 41 (1981), s. 75-240. Jeszcze w XIX wieku na postać Jana z Roquetaillade, zwrócił uwagę niemiecki badacz średniowiecza Franz Kampers – zob. *Ueber die Prophezeiungen des Johannes de Rupescissa*, „Historisches Jahrbuch" 15 (1894), s. 796-802; *Kaiserprophetieen und Kaisersagen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kaiseridee* (*Historische Abhandlungen*, 8), München 1895, s. 156-159.

[6] Zob. LO, s. 7-12, 107-109.

Janem Dobrym. Wydaje się, że kardynał był zainteresowany proroctwami Jana z Roquetaillade, dobrze znanego na dworze papieskim jako szalony wizjoner (*fantasticus*), choć nie należy raczej sądzić, by ten wysoki dostojnik Kościoła był szczególnie wrażliwy na los przetrzymywanego wówczas w więzieniu franciszkanina, na którym ciążyły podejrzenia o herezję[7]. Sam Jan z Roquetaillade wykorzystał nadarzającą się sposobność do obrony własnej osoby i profetycznej twórczości w myśl hasła: „chociaż mogłem błądzić, nigdy nie będę heretykiem" (*licet errare possem, hereticus numquam ero*), zamykającego prolog *Liber ostensor*[8]. Dzieło, na którego napisanie Jan z Roquetaillade potrzebował trzech miesięcy i dziesięciu dni, zawiera imponującą panoramę wydarzeń bieżących oraz tych, które miały dopiero nadejść, ukazanych w świetle licznych średniowiecznych przepowiedni[9]. O istnieniu niektórych z nich dowiadujemy się jedynie z *Liber ostensor*[10].

I. JAN Z ROQUETAILLADE NA TLE SWOJEJ EPOKI

Kim był Jan z Roquetaillade? Jego *Liber ostensor*, który Jean Delumeau określił jako „rodzaj autobiografii" (*une sorte d'autobiographie*), zawiera rzeczywiście wiele interesujących szczegółów, dotyczących życia tego XIV-wiecznego franciszkańskiego wizjonera, a jednocześnie znakomitego znawcy ówczesnej literatury profetycznej[11]. Postać Jana z Roquetaillade sytuuje się w barwnym i niezwykle intrygującym świecie późnośredniowiecznych ruchów odnowy Kościoła, inspirowanych radykalnym franciszkanizmem i eschatologią. Jak twierdzi Jeanne Bignami-Odier, również *Liber ostensor* posiada podwójny charakter, jako dzieło franciszkańskie i eschatologiczne[12].

---

[7] Zob. tamże.

[8] *Quarto, vobis scribo, ut, si erro in aliquo, oviculam vestre cure comissam – cum sitis corrector ordinis – ad caulam veritatis misericorditer reducatis, quoniam me ipsum et omnes libros per me editos vel edendos et omnia dicta mea et facta submitto correctioni sancte romane Ecclesie et vestre, domine reverende, revocans in hiis scriptis quicquid fidei contrarium et bonis moribus posset reperiri in eis, quia nichil credo nisi dumtaxat quod Ecclesia confitetur et credit, quia cum Augustino, licet errare possem, hereticum numquam ero* – LO, s. 109. Jan z Roquetaillade przypisuje to stwierdzenie św. Augustynowi, choć – jak twierdzi Marie-Henriette Jullien de Pommerol – jest ono krótkim streszczeniem myśli Biskupa Hippony, dokonanym przez św. Bonawenturę (*Errare potero, sed haereticus esse non potero*) w jego *In IV° Sententiarum*. U św. Augustyna zbliżone w treści sformułowania odnaleźć można zwłaszcza w *De gratia Christi et de peccato originali* i w *De Trinitate* – zob. tamże, przypis 2; *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi de gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium Libri duo*, II, 23, § 26, PL 44, 397; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, 3, 5, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 27-29.

[9] *Et fuit labor trium mensium et decem dierum vel circa* – LO, s. 855.

[10] Zob. tamże, s. 865-956.

[11] Zob. J. Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Paris 1995, s. 61.

[12] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 141.

1. Spór o ewangeliczne ubóstwo

Życie Jana z Roquetaillade, urodzonego prawdopodobnie w pierwszej dekadzie XIV wieku, przypada na burzliwy dla Kościoła okres papiestwa awinioń-skiego. W 1332 roku wstąpił do zakonu franciszkanów, co pozwoliło mu śledzić z bliska sięgające XIII wieku spory wokół ewangelicznego ubóstwa[13]. Problem praktycznych implikacji ubóstwa, rozumianego jako naśladowanie Jezusa Chrystusa, pojawił się już za życia św. Franciszka z Asyżu, a przejawem zaangażowania Stolicy Apostolskiej w jego rozwiązanie były ważne dokumenty papieskie, wydane na przełomie XIII i XIV wieku. Wśród nich na plan pierwszy wysuwa się bulla Mikołaja III *Exiit qui seminat* z 14 sierpnia 1279 roku[14]. Papież wyraził w niej uznanie dla sposobu życia i działalności franciszkanów, a nawiązując do św. Bonawentury stwierdził, że wyrzeczenie się dla Boga wszelkiej własności, zarówno indywidualnej jak i wspólnej, jest rzeczą świętą i źródłem zasług, ponieważ oznacza wejście na drogę doskonałości, którą Jezus Chrystus ukazywał słowem i przykładem[15]. Mikołaj III uregulował praktyczne aspekty przeżywania tego zakorzenionego w Ewangelii ideału, wprowadzając słynne rozróżnienie na prawo używania (*usus iuris*) i fakt używania (*usus facti*). Franciszkanie mieli prawo do tego ostatniego w odniesieniu do rzeczy koniecznych w ich życiu i posłudze (żywność, ubranie, służba Boża i studium), z zaznaczeniem, że *usus facti* powinno cechować umiarkowanie (*moderatus usus*), wykluczające nadmiar i bogacenie się[16]. Papież potwierdził też wcześniejsze decyzje swoich poprzedników, w myśl których właścicielem franciszkańskich dóbr była Stolica Apostolska, i pod karą ekskomuniki zabronił dalszych dyskusji na ten temat[17]. Powyższe zasady, wyłożone w części normatywnej bulli, rozpoczynającej się od łacińskiego słowa *Porro*, nie zamknęły jednak wewnątrzzakonnej dyskusji, która z biegiem czasu tylko utrwaliła głębokie podziały wśród braci[18].

W 1321 roku dominikański inkwizytor Jan z Beaune oskarżył o herezję pewnego begina z Narbonne, najprawdopodobniej członka Trzeciego Zakonu św.

---

[13] Zob. LO, s. 326, 372.

[14] Zob. *Les Registres de Nicolas III (1277-1280)*, wyd. M. J. Gay, Paris 1932, s. 232-241.

[15] *Porro cum regula ipsa expresse contineat, quod fratres nichil sibi approprient non domum nec locum nec aliquam rem, sitque declaratum per eundem predecessorem Gregorium papam nonum et nonnullos alios hoc servari debere tam in speciali quam etiam in communi, quam sic arctam abdicationis venenosis obtrectationibus aliquorum insensatat depravavit astutia, ne fratrum eorundem perfectionis claritas talium imperitis sermonibus laceretur, dicimus quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit* – tamże, s. 234.

[16] Zob. tamże, s. 235.

[17] Zob. tamże, s. 240-241.

[18] Zob. D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (Pennsylvania) 2001.

Franciszka, który miał stwierdzić publicznie, że Chrystus i jego apostołowie nie posiadali niczego na własność ani osobiście, ani jako wspólnota. Berengar Talon, lektor w tamtejszym domu franciszkanów, wziął go w obronę, argumentując, że wypowiedź begina jest zgodna z postanowieniami bulli *Exiit qui seminat* i stanowi artykuł katolickiej wiary[19]. Sprawa trafiła do Awinionu, gdzie papież Jan XXII nakazał uwięzienie brata Berengara i w konstytucji *Quia nonnunquam* z 26 marca 1322 roku uchylił kategoryczny zakaz dyskutowania bądź zmiany postanowień bulli *Exiit qui seminat*, wydany kilkadziesiąt lat wcześniej przez Mikołaja III. Franciszkanie, zgromadzeni na kapitule generalnej w Perugii, zareagowali protestem i stwierdzili, że bulla *Exiit* została włączona przez Bonifacego VIII do jego zbioru dekretałów (*Liber Sextus*) i jest częścią nieomylnego nauczania Kościoła. W odpowiedzi papież ogłosił, że Stolica Apostolska zrzeka się prawa własności dóbr używanych przez braci, co zrównało pod tym względem franciszkanow z innymi zakonnikami. Jako reakcję na protest franciszkańskiego kanonisty Bonagrazii z Bergamo, Jan XXII wydał w dniu 12 listopada 1323 roku kolejną konstytucję, rozpoczynającą się od słów *Cum inter nonnullos*, w której uznał za herezję uparte mówienie i utrzymywanie, że Chrystus i apostołowie nie posiadali niczego ani indywidualnie, ani jako wspólnota. Postanowienie to, godzące w ideały drogie wielu franciszkanom, wywołało głęboki kryzys w zakonie, którego spektakularnym przejawem była ucieczka generała Michała z Ceseny i Bonagrazii z Bergamo do cesarza Ludwika Bawarskiego, a także prześladowania przez dominikańską inkwizycję franciszkanów i beginów z Langwedocji i Katalonii, którzy odrzucili jako heretycką konstytucję *Cum inter nonnullos*. Wielu z nich zginęło na stosie.

2. Więzień

W latach 1328-1332 Jan z Roquetaillade jako świecki studiował filozofię w Tuluzie, studia te kontynuował również po wstąpieniu do franciszkanów, wieńcząc je stopniem magistra teologii[20]. Wydaje się, że pobyt w tym ważnym ośrodku naukowym, gdzie żywe były idee ewangelicznego ubóstwa w wydaniu Jana Oliviego, miał decydujący wpływ na późniejsze poglądy naszego autora. Jak twierdzi André Vauchez, byłoby jednak uproszczeniem upatrywanie w nim jednego z franciszkańskich spirytuałów[21]. W 1356 roku, a więc w czasie, gdy ujrzał światło dzienne *Liber ostensor*, minęło przeszło trzydzieści lat od wybuchu sporu o ubóstwo Chrystusa, a Jan z Roquetaillade przebywa w awiniońskim więzieniu, gdzie w każdej chwili może zapaść wyrok skazujący go na śmierć jako upar-

---

[19] Zob. Z. Kijas, *Spór o ubóstwo w zakonie franciszkańskim. Kilka uwag*, „Teologia Polityczna" 2 (2004-2005), s. 261.

[20] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 39.

[21] Zob. LO, s. 30.

tego heretyka i stąd w jego twórczości problem kontestacji jest bardziej złożony, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać[22]. W pierwszej połowie lat czterdziestych XIV wieku franciszkanin ma niepokojące wizje, o których powiemy więcej w dalszym ciągu naszego wystąpienia. Prowincjał akwitański Wilhelm Farinier każe go wtrącić do klasztornego więzienia w Figeac, gdzie, pozbawiony dostępu do sakramentów, przebywał przeszło rok w urągających warunkach, cierpiąc z powodu źle leczonego złamania nogi[23]. Rozpoczyna się dla Jana z Roquetaillade trwający aż do śmierci okres, naznaczony przesłuchaniami i przenosinami z jednego więzienia do drugiego. W Tuluzie stanął przed dominikańskim inkwizytorem Janem z Moulins, późniejszym generałem zakonu i kardynałem, który nakazał go uwolnić[24]. Wkrótce jednak, 1 sierpnia 1346 roku, w święto św. Piotra w Okowach, Jan z Roquetaillade ponownie znalazł się w klasztornym więzieniu, do którego kazał do wtrącić jego franciszkański przełożony Wilhelm Farinier. Po roku opuszcza Tuluzę i zostaje przeniesiony w znacznie gorsze warunki do franciszkańskiego domu w Rieux[25]. Zakuty w kajdany i przetrzymywany pod schodami dormitorium, przetrwał pandemię dżumy, która w 1348 roku zdziesiątkowała klasztorną wspólnotę[26].

Dnia 1 sierpnia 1349 roku opuścił więzienie w Rieux i został przeniesiony do Awinionu, gdzie jego sprawa miała zostać przedstawiona papieżowi Klemensowi VI[27]. Pomimo próśb o wydanie konfratra, wnoszonych przez przełożonych franciszkańskich, papież nakazał umieszczenie go w awiniońskim więzieniu Soudan, gdzie chroniła go Stolica Apostolska[28]. Więzienie Soudan, *carcer hospitii papalis Avinionensis*, podlegało audytorowi Kamery apostolskiej i osadzano

---

[22] Zob. tamże.

[23] *Quod autem plus me affligebat fuit quoniam frater Guillermus Farineri Caturcensis, tunc minister Aquitanie, consequenter generalis minister, qui michi omnia ministravit tormenta, veniens Figiaci ad amplius affligendum, in capitulo toto conventu prohibuit quod nullus frater me auderet de confessione audire. Et ita, in prefatis mortis articulis, fratres michi negaverunt confessionem, quod a seculis nunquam auditum fuit, expresse contra nostri ordinis generalia istituta* – LO, s. 518.

[24] Zob. LO, s. 519.

[25] *Anno quidem revoluto, anno Domini MCCCXLVII, quidam tirannus crudelissimus, albiensis frater Raimundus Tosca, tunc custos tolosanus, volens placere supradicto ministro* [Wilhelmowi Farinier – J.G.]*, sucgessit ei ut mutaret me ad mortiferum carcerem conventus Rivorum. Et fui ductus illuc, captus et inclusus prima die augusti, in festo Vinculorum sancti Petri, in ergastulo mortifero, in ventre muri laterici sub scala dormitorii, ut morerer ibi. Et fui statim primo anno ibi infirmatus de infirmitate gravissima pectoris et dificultate anelitus, et omnes fratres conventus de vita mea penitus diffidebant propter mortiferum carcerem et horribilem illam infirmitatem crescentem. Et perseveravi vinctus ferro in predicta infirmitate per unum annum* – tamże, s. 520.

[26] Zob. tamże, s. 520-521.

[27] Zob. tamże.

[28] *Dedit autem Dominus graciam ut invenirem misericordiam in conspectu Clementis pape sexti, et non tradidit me carceribus fratrum minorum, sicut petebant, sed in carcere Soldani sui manere me jubuit, sub protectione apostolice Sedis* – tamże, s. 522.

w nim duchownych oczekujących na proces kanoniczny[29]. Jan z Roquetaillade określa ich mianem *szumowin zebranych z całego świata* (*fex orbis*), wśród których było można spotkać *złodziei, zabójców, fałszerzy, szkaradnych bluźnierców, obrzydliwych w mowie, żartownisiów, wypowiadających obelgi, ludzi zepsutych, kłótliwych, lżących innych i nieznośnych*[30]. Więzień stwierdza, że to, iż przeżył w takich warunkach, było *cudem wbrew naturze*, a największym doświadczeniem, jakie na niego spadło, był wspomniany już *Anglicus demoniacus*. W dziewiątym traktacie *Liber ostensor* Jan z Roquetaillade zamieszcza szereg informacji na temat tego towarzysza niedoli, który w sposób niewyobrażalny nękał go fizycznie i duchowo[31]. Więźniem tym był Simon Legat, mnich-apostata z benedyktyńskiego opactwa Winchcombe[32]. Dla franciszkanina codzienne upokorzenia i przemoc fizyczna, jakich od niego doznawał, były przejawem walki, prowadzonej przeciwko niemu przez siły zła[33]. To skrajne doświadczenie pozwoliło mu jednak nabrać większej świadomości własnych ograniczeń, zwłaszcza skłonności do gniewu, i otworzyć się na uzdrawiające działanie łaski[34].

---

[29] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 20.

[30] *In quibus annis quanta passus sum in carcere Soldani declarare non possem. Cum iniquis enim deputatus, inter latrones, murtrarios et falsarios, blasfemos abominabiles, turpiloquos, lusores et maledicos ac pestilentissimos et rixosos, injuriosos et importabiles – quoniam ibi colligitur fex orbis – aliquando vinctus ferro, ita ut compedes ponderarent XXII libras, sub tantis passionibus ingemisco, infirmitate pectoris frequenter costrictus usque ad mortem* – LO, s. 522-523.

[31] *Et toto tempore quo condidi de presenti hunc librum, deterius solito arreptus a demone, subtus habitaculum meum solitarius iterum constitutus, non cesso in ipsius libri dictamine deteriora ab ipso pati quam anterius fuerim passus, ita ut dum actu hec scriberem, vocaret me hereticum, canem merdosum, addens quod letus foret si oculos meos et linguam et carnes in brodio decoctas haberet, ut lete me devoraret, addens quod totis viribus postulabat a Deo ut in corpore et anima me Deus dampnatum concluderet in igne eternalis gehenne. Et testis est michi Deus quod hec lectio mea erat ab eo cum faciebam hunc librum, ita ut, cum surgerem de sedili, michi appareret ut in unaquaque aure mea martellus unus super incud<er>em percuteret et desiderarem amplius mortem quam vitam* – LO, s. 525; zob. tamże, s. 523-525; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Poznań 2008, s. 267.

[32] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 21, przypis 1; LO, s. 523, przypis 2.

[33] *Tantam tribulationem michi dedit a quinque annis citra quod innumerabilibus vicibus fui ductus per eum usque ad desperationem de vita. Demum tamen, videns per eum michi dari quasi infernale flagellum, cognovi hoc michi munus missum a Deo, ut in scola sua patienciam que opus perfectum habet addiscerem et ad mirum exercicium virtutum venirem. Et post longam macerationem accessi gratis ad scolam ejus quando me ad injurias provocabat et, accepta Biblia et aperta, legebam in ea in cospectu totius carceris; ipse autem demoniacus, cum numquam de lectura vultum levarem usquequo malicia sua victa cessasset et quasi mortuus homo demoniacus remaneret; et tanta blasfemia eructaverat quod mens humana comprehendere nequit* – LO, s. 525.

[34] *Sed ne mireris quare Deus michi permisit eve<ve>nire tot <tot> mala, scito quod, de uberibus fere matris mee, sensii in me quamdam complexionem pestiferam a meis malis moribus in me eradicatam, quod fui et sum adhuc pronissimus ad iram et motum irascendi pro nichilo, ex superflua superbia et inflatione cordis, et ad male dicendum et ad reprehendendum in aliis ea que in me*

Przebywając w papieskim więzieniu, Jan z Roquetaillade mógł zostać w każdym momencie skazany na śmierć. Przesłuchania, jakim go poddano w Awinionie i które opisał w *Liber ostensor*, pozwalają na lepsze poznanie jego poglądów i stanowiska, zajmowanego w kwestii franciszkańskiego ubóstwa. Już w czasie przesłuchania z 1346 roku, jakie prowadził w Tuluzie wspomniany wyżej Jan z Moulins, franciszkanin oświadczył, że *Exiit qui seminat* i *Cum inter nonnullos* nie pozostają w sprzeczności, a prawdziwymi heretykami są dominikańscy inkwizytorzy, nazywani przez niego *mammonistami*, którzy uważają, że obydwa dokumenty pozostają w sprzeczności i na tej podstawie oskarżają o herezję i prześladują zwolenników ewangelicznego ubóstwa, wiernych postanowieniom Mikołaja III[35]. Męczennicy, którzy za nie oddali życie, nie oznaczają jednak, że Kościół, w osobie Jana XXII i biskupów, stracił władzę rządzenia, wypływającą ze święceń (*potestas ecclesiastica*)[36]. Ostrze krytyki Jana z Roquetaillade zwraca się ku kardynałom (*summi Solii complices*), którzy nie sprzeciwili się poczynaniom dominikanów i dlatego w latach 1360-1365 na Kościół spadnie gniew Boży, opisany w szóstym rozdziale Apokalipsy św. Jana[37].

---

ipso temperare non novi. Et cum his sit annus XII martiriorum et prefatorum malleorum meorum ac carcerum, cum omnibus predictis passionibus et martiriis ac cum oratione et fletu XII annorum predictis defectus non valui extirpare, nec unquam potero, nisi miraculose Deus in virum alterum me transmutet meritis sue sacratissime Passionis et Virginis gloriose Marie, unum tamen stupendum in me vidi: quod Deus michi contulit patienciam in gravissimis casibus, ita ut emuli mirarentur; et tamen turbabar, ut dictum est, pro valore festuce; in tantum quod egomet aborreo me ipsum, be[s]tiam fore sine ratione me videns, cum me videam sine causa et ratione irasci et passim sanctos sine necessitate jurare – LO, s. 526.

[35] *Quos hereticos mammonistas voco hereticos illos de ordine Predicatorum qui publice defendunt, confitentur et tenent, docuerunt et docent usque in presens ab anno Domini MCCCXXI et citra quod determinatio inerrabilis Ecclesie sacrosancte romane de evangelica paupertate in decretalibus „Exiit" et „Exivi", libro sexto et septimo in parrapho „Porro", est heretica et insana; et ulterius publice tenent, docent et docuerunt quod determinatio domini Johannis pape XXII*[di] *in decretali sua „Cum inter nonnullos" dampnat tanquam hereticam predictam determinationem domini Nicolai in parrapho „Porro"; et jam per XXXV annos, omnes tenentes et confitentes tamquam catholicam predictam catolicam determinationem domini Nicolay aut abjurare coegerunt fidem catolicam et determinationem Ecclesie romane, aut nolentes abjurare devorandos a voracibus flammis trad[id]erunt brachio seculari, aut occulte in carceribus suffocarunt* – tamże., s. 229-230; zob. s. 231-232. Jan z Roquetaillade porówuje noszących czarne habity dominikanów do muzułmańskich Maurów o czarnej skórze – zob. tamże, s. 192-194.

[36] *Non enim Christus, dicens: „Ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi" (Mt 28,20), voluit dicere: «Ego ero per graciam gratum facientem cum omnibus prelatis Ecclesie romane usque ad finem orbis», quia tunc sequeretur quod ipsi, cum mortaliter peccant, habere[n]t Christum per graciam gratum facientem et quod numquam dampnarentur, et cum symonizant, giezizant, fornicantur et occidunt mortaliter non pecarent, que omnia sunt heretica manifeste. Ergo inseparabilis „decor" prelatorum Ecclesie romane et omnium successorum aliorum apostolorum a Petro ipsis adherentium est Jhesus Christus, ipsis indefesse assistens per presenciam utriusque exercende potestatis usque ad finem orbis* – tamże. S. 598; zob. s. 599-601; J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 42.

[37] Zob. LO, s. 232-233.

Problem ewangelicznego ubóstwa, ukazanego w nauczaniu papieży przełomu XIII i XIV wieku, pojawił się po raz kolejny podczas przesłuchania, któremu Jan z Roquetaillade został poddany dnia 10 sierpnia 1354[38]. Tym razem franciszkanin stanął przed komisją złożoną z teologów i prawników, na której czele stał kardynał Wilhelm Court, zwany *białym kardynałem* (*cardinalis albus*) ze względu na przynależność do zakonu cystersów. Chcąc „podchwycić w mowie" Jana z Roquetaillade i idąc za radą „dominikańskich heretyków" (*de consilio hereticorum Predicatorum*), purpurat zadał mu, między innymi, pytanie, czy Jan z Châtillon i Franciszek z Arquata, dwaj zwolennicy tez fraticellich na temat ubóstwa Chrystusa i apostołów, ekskomunikowani, a następnie wydani przez niego władzom świeckim i spaleni na stosie dnia 3 czerwca 1354 roku, byli męczennikami czy skazanymi na piekło heretykami[39]. Jan z Roquetaillade, nie mogąc uniknąć odpowiedzi, stwierdził, że obaj są męczennikami, jeśli zginęli z powodu wierności ewangelicznemu ubóstwu i bulli *Exiit qui seminat*. Jeśli zaś obciążają ich jakieś inne błędy, sprzeczne z katolicką wiarą i Pismem Świętym, są skazanymi na piekło heretykami[40]. Wniosek, jaki franciszkanin wyciąga z tego rozumowania brzmi następująco: kto umiera z powodu wierności ewangelicznemu ubóstwu, jest jednym z *zabitych dla Słowa Bożego*, o których mówi Janowa Apokalipsa[41].

3. W stronę apokalipsy

Na podstawie lektury *Liber ostensor* możemy stwierdzić, że prześladowania, jakich doznał Jan z Roquetaillade, wpłynęły na radykalizację jego poglądów. W wypowiedziach franciszkanina zauważyć można coraz więcej apokaliptycznej retoryki, wymierzonej przeciwko Awinionowi, nazywanemu *mater deliciarum carnalium orbis*[42]. Wobec dostojników, zgromadzonych u kardynała Wilhel-

---

[38] Zob. tamże, s. 446-447.

[39] *Interrogetur frater Johannes et respondeat quid credit, si duo illi fratres minores, Johannes sacerdos et Franciscus laycus – quod idem cardinalis albus eodem anno, tertia die Pentecostes, scilicet die martis tertia die junii, tradiderat in palacio apostolico brachio seculari cremandos – essent martyres gloriosi in celo, vel si credit quod sint heretici in inferno dampnati* – tamże.

[40] Zob. tamże, s. 448.

[41] *De illis igitur qui pure, sine admixtione alterius heresis, occisi sunt in odium determinationis domini pape Nicolay in parrapho „Porro", dicitur: "que" certe, „Dei electos", qui sub apertione quinti signaculi clamant sub altare Dei, occisi propter verbum Dei et testimonium quod habebant de fide Ecclesie romane in evangelica paupertate* – tamże, s. 450; zob. Ap 6, 9-10.

[42] Zob. LO, s. 531. *Et quia hodie floret procax nephandissima meretrix, carnalissima Babilon, quam voco congregationem reprobam superborum, luciferianorum cultorum Belis et Veneris et ydoli avaricie ac simoniacorum pestilentium, quantum ad eorum personas reprobas obstinatas in fecibus omnium mortalium peccatorum, „quorum numerus est sicut arena maris" (Gn 32, 12), et electi et sancti hodierni sunt inter eos quasi parvissima et paucissima grana aurea inter infinitos acervos sterilis arene* – LO, s. 530.

ma Court, Jan z Roquetaillade występuje jako zwiastun (*denunciator*) nadchodzącej kary o zasięgu światowym, która doprowadzi do oczyszczenia Kościoła z brudu grzechów oraz pozbawi go doczesnych bogactw i próżnej ziemskiej chwały. Z szeregów braci mniejszych, wiernych ewangelicznemu ubóstwu, wyłoni się charyzmatyczna postać „odnowiciela" (*reparator*), który z Bożą pomocą przeprowadzi Kościół przez dramatyczne próby, na jakie zostanie wystawiony w wyniku ataku Antychrysta.

Zapowiadając pojawienie się „odnowiciela", Jan z Roquetaillade staje się jednym ze zwolenników późnośredniowiecznej idei papieża anielskiego, obecnej zwłaszcza w XIV-wiecznych przepowiedniach takich jak *Genus nequam*, *Ascende calve*, *Liber Horoscopus* czy *Liber de Flore*, obficie cytowanych w *Liber ostensor*[43]. Reakcją zgromadzonych było ośmieszenie wizjonera i wyrzucenie jego ksiąg, w których zapowiadał bliskie prześladowania Kościoła i nadejście odnowiciela[44]. Proroctwa Jana z Roquetaillade zostały uznane za wymysły fantasty i szaleńca (*omnia sunt fantastica et delira*)[45]. Nie ulega wątpliwości, że występujący często w *Liber ostensor* przymiotnik *fantasticus* ma dla Jana z Roquetaillade jednoznacznie negatywny wydźwięk i ma swój odpowiednik w używanym dzisiaj słowie „wariat". Z drugiej jednak strony wizjoner jest dumny z faktu, że może nosić ten przydomek, ponieważ w ten sposób stał się jednym z tych, którzy, jak Hildegarda z Bingen czy Joachim z Fiore, zaczerpnęli z wiecznego Boskiego źródła i zrozumieli wymowę swoich czasów, choć wielu współczesnych im ludzi, ślepych na głoszone przez nich przesłanie, uznało ich za szaleńców[46].

---

[43] Zob. J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 265-276.

[44] Zob. LO, s. 530-531.

[45] *«Frater Johannes, in libris tuis – quos idem cardinalis tenebat in manu – prophetas quod nos debemus pati tribulationes maximas et humiliari ac perdere divitias et hanc temporalem gloriam quam habemus; et quod debet reverti potestas papalis et auctoritas Ecclesie ad quosdam pauperes ordinis tui: que omnia sunt fantastica et delira!» Et despiciendo libros projecit ad terram, et ipsum fratrem Johannem de denunciatione tribulationum ac adventu reparatoris orbis et de reductione ecclesiasticorum turpiter deridebat, et cacchinnabatur de ipso. Quare mirum non est si formidant omnes electi eis subditi dare fidem verbis „fantastici" et hominis deliri publice et sollempniter a majoribus „reputati"!* – tamże.

[46] *Omnes enim qui, a sancta Hildegardi prophetissa et ab abbate Joachim et citra inclusive, inceperunt a perhempni fonte Spiritus Dei haurire aliquid de claritate intellectus prophetalis secundi temporis et de ipso scripserunt, licet reputentur a filiis carnis fantastici* – LO, s. 613; zob. tamże, s. 509-517. Fragment zawiera aluzję do *Liber de Flore*, gdzie mowa o Piotrze Olivim, który, jak niegdyś Hektor w *Iliadzie*, w swoich czasach zapowiadał zagładę „nowej Troi", czyli zakonu franciszkanów: *Anaxagoras antiquus philosophus simpliciter per discipulos vel scripturas loquendo prophetavit. Hector post mortem suam denunciavit destructionem Troye, forte dum dormiebat in lecto suo previdit eam. Ita et novus Hector scil. f(rater) P(etrus) Jo(hannis) militans in ecclesia nove Troye i. e. ordinis fratrum minorum novam destructionem annunciabit. Sed fantasticus reputabitur et manifestum erit ei illud secretum verbum in Daniele (?) scriptum: hic tamquam fan-*

II. WIZJONER I PROROK

Przywołane wyżej elementy tragicznej biografii Jan z Roquetaillade stanowią rodzaj niezbędnego wprowadzenia w jego intymny świat, widoczny w *Liber ostensor*. Franciszkanin działa z jasną świadomością misji, jaką ma do spełnienia wobec XIV-wiecznego Kościoła i świata. Pewność, z jaką przemawia wobec najwyższych przedstawicieli awiniońskiego papiestwa, czerpie z zauważanej przez siebie analogii pomiędzy własną sytuacją a tą, w jakiej znaleźli się prorocy Starego Testamentu. W jedenastym traktacie *Liber ostensor* znaleźć można również ciekawe porównanie jego uwięzienia do sytuacji Jana Chrzciciela, przebywającego w lochu Heroda[47]. Nie brak też aluzji do uwięzienia i cudownego uwolnienia św. Piotra, ukazanych w dwunastym rozdziale Dziejów Apostolskich[48]. Widoczni w *Liber ostensor* awiniońscy dostojnicy i teologowie, wrogo nastawieni do Jana z Roquetaillade, przypominają faryzeuszów i uczonych w Piśmie, którzy chcieli „podchwycić w mowie" Jezusa i sprzeciwiali się słowom św. Szczepana[49].

Tym, co szczególnie umacnia Jana z Roquetaillade w ciągu długich lat spędzonych w ekstremalnych warunkach panujących we franciszkańskich i papieskich więzieniach, są wizje, których zawartość znamy dzięki *Liber ostensor*. Jak twierdzi Sylvie Barnay, wzorem biblijnych proroków, to charyzmatyczne doświadczenie stoi u podstaw jego powołania i jest gwarantem jego prawdziwości[50]. Choć brak u Jana z Roquetaillade teologicznej refleksji nad samym fenomenem wizji, to jednak franciszkanin jest przekonany, że są one jednym ze sposobów prorokowania (*modus prophetandi*), jaki występował już w starożytności pogańskiej. Nawiązując do cytowanego już fragmentu *Liber de Flore*, przypisywanego w średniowieczu Joachimowi z Fiore, Jan z Roquetaillade wyróżnia dwa sposoby prorokowania: poprzez mowę (*simpliciter loquendo*) i poprzez wizje, których treść znana jest tylko Bogu i temu, kto ich doświadcza[51]. Przykładem tego typu

---

tasticus reputabitur – zob. H. Grundmann, *Liber de Flore. Eine Schrift der Franciscaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, w: tenże, *Ausgewählte Aufsätze, teil 2: Joachim von Fiore* (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25/2), Stuttgart 1977, s. 124-125; S. Barnay, *L'univers visionnaire de Jean de Roquetaillade*, „Cahiers de Fanjeaux" 27 (1992), s. 179-180.

[47] *Nam et ego ipse cum scriptis et libris per me editis respectu ejus cum in Sede apparuerit in claritate solari, sum quasi Johannes Baptista in vinculis tenebrosorum carcerum non solum corporalium, sed spiritualium, quia quicquid de oculis scripturarum prophetalium ad tempus reparatoris pertinentium satago declarare, totum est tenebrosum respectu fulgoris solaris jubaris seraphice doctrine regnantis reparatoris* – LO, s. 614; zob. Mt 14,3.

[48] Zarówno uwięzienie, jaki uwolnienie z więzienia w Rieux nastąpiło w święto św. Piotra w Okowach – zob. LO, s. 520-521

[49] Zob. Mk 12,13; Dz 7,54-57.

[50] Zob. S. Barnay, *L'univers*, s. 173.

[51] *Conditio prima est quod denunciator nove tribulationis debet eam denunciare non simplici-*

wizjonera był już trojański bohater Hektor, który we śnie widział swoją śmierć i zagładę Troi[52]. W powstałym na początku XIV wieku *Liber de Flore* pojawia się „nowy Hektor" (*novus Hector*), a jest nim Piotr Olivi[53]. Jan z Roquetaillade wpisuje się w tę profetyczną tradycję wizjonerów i, stojąc wobec ogromu grzechu w Kościele, zapowiada nadchodzącą karę, która dotknie „nową Troję", czyli awiniońskie papiestwo[54]. Nawiązując do znanego fragmentu z proroctwa Zachariasza: „Nie jestem prorokiem, ale rolnikiem, od młodości trudnię się uprawą roli", franciszkanin wyznaje, że otrzymał od Chrystusa dar „zrozumienia ducha proroków oraz świętych Pism i ich zgodności" (*intelligencia spiritus prophetarum et Scripturarum sacrarum et concordiam earum*), a ogrom własnych grzechów, popełnianych w mowie, nie pozwala mu na prorokowanie *simpliciter loquendo*[55]. W ten sposób, wzorem proroka Daniela, może zapowiadać rychłe prześladowania (*festina tribulatio*), o których mowa w jego *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*[56].

Czytelnik tego artykułu z pewnością zapyta o to, jakich wizji doświadczył Jan z Roquetaillade. W 1332 roku, a więc w okresie nowicjatu, ma widzenie Antychrysta[57]. Doświadczył go podczas snu, około południa (*hora meridiei vel circa*), i – jak podaje – zobaczył siebie w Chinach w towarzystwie innych młodych

---

ter prophetando per verbum: «Hec dicit Dominus», sed aliter per visiones non notas populo, sed sibi et Deo – LO, s. 510.

[52] *Hector, qui fuit de genere regali Troianorum, antequam Troia caperetur a Grecis et destruerent eamdem, „dum dormiebat in lecto suo", per veracissimam visionem vidit futuram „destructionem Troie" in sompnis. In qua visione Hector vidit, quod ipse moreretur antequam Troia destrueretur et quod in bello corpus suum mortuum perderetur, sed, dum inveniretur, ipsa inventio corporis sui signum esset quod Troia caperetur tunc et destrueretur a Grecis. Et ita „Hector prophetavit post mortem destructionem Troie", in quantum inventio corporis sui mortui fuit Troianis signum captionis et destructionis prenominate Troie* – LO, s. 511.

[53] Zob. przypis 41.

[54] *Et hunc modum moderno annunciatori atribuit Joachim, dicens: „Itaque et novus Hector militans in Ecclesia" generali romana et infra ipsam curiam romanam in „nova Troia", Avinione ipsius „nove Troie" pecatricis congregationis potissime personarum malorum ecclesiasticorum induratorum in pravitatibus mortalium peccatorum „novam destructionem annunciabit". Ergo „novus Hector", novus denunciator tribulationis istantis, debet modum prophetandi Hectoris observare* – LO, s. 511-512.

[55] Zob. tamże, s. 324-325, 108, Za 13, 5; S. Barnay, *L'univers*, s. 175.

[56] Zob. LO, s. 325; por. tamże, s. 514, 814, 855. W nawiązaniu do problemu pełnego tytułu dzieła Jana z Roquetaillade, dziękuję dr. Krzysztofowi Morcie z Instytutu Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej UWr za zwrócenie uwagi na fragment Pwt 32,35 w wersji Wulgaty.

[57] Zob. tamże, s. 372; Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventuum. Edition critique, traduction et introduction historique*, wyd. R.E. Lerner, C. Morerod-Fattebert (*Spicilegium Friburgense*, 36), Fribourg Suisse, s. 21-23; L. Boisset, *Visions d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, w: *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle). Actes de table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X – Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988)*, red. A. Vauchez, Rome 1990, s. 101-111.

franciszkanów, stojących nad brzegiem morza. Po zejściu na ląd dowiedzieli się, że Antychryst narodził się w chińskim mieście Zayton. Powodowany ciekawością, Jan z Roquetaillade wraz z innymi braćmi poszedł go zobaczyć. Antychryst okazał się być dzieckiem, które siedziało na tronie i wypowiadało „słowa pełne niewiarygodnego oszukaństwa" (*verba incredibilis deceptionis*)[58]. Franciszkanie nie mogli wyjść z podziwu, widząc bogactwo, jakim się otaczał. Po tym, jak zaczęli przepowiadać przeciwko niemu, uciekli do Europy, gdzie Jan z Roquetaillade kontynuował rozpoczętą walkę w Italii i na dworze papieskim, a w końcu poniósł śmierć, ścięty przez samego Antychrysta[59]. Dopiero trzy lata później dowiedział się o istnieniu Zayton, czytając listy franciszkańskiego misjonarza Gerarda, mianowanego w 1313 roku biskupem tego chińskiego miasta przez papieża Klemensa V[60]. Ten zadziwiający zbieg okoliczności pobudził go ponownie do intensywnego myślenia na temat Bożych zamiarów wobec świata i ukrytej wymowy wizji Antychrysta[61]. Od tego momentu Jan z Roquetaillade zaczyna szukać znaków nadchodzącego kataklizmu, ukrytych w astrologii, średniowiecznych przepowiedniach i bieżących wydarzeniach.

W *Liber ostensor* znaleźć można również wzmiankę o angelofanii, jakiej franciszkanin doświadczył podczas pobytu w więzieniu. Jednym z elementów profetycznej samoświadomości Jana z Roquetaillade jako zwiastuna nadchodzącej apokalipsy było przekonanie, że, wzorem Chrystusa, zostanie poprowadzony na miejsce męki (*ad locum passionis ducendus*)[62]. Uwolnienie z więzienia w Rieux w dniu 1 sierpnia 1349 roku zostało mu przepowiedziane piętnaście dni wcześniej przez anioła[63]. Miał on mu odtąd towarzyszyć we wszystkich sprawach jako przewodnik i łaskawy wspomożyciel (*ductor meus et adjutor propicius*)[64].

W czwartym traktacie *Liber ostensor* Jan z Roquetaillade opowiada o pięknej wizji „najświętszej pani, matki profetycznej mądrości" (*sanctissima domina, sapiencie prophetalis mater*), w której rozpoznał Najświętszą Maryję Pannę[65].

---

[58] Zob. LO, s. 372.

[59] Zob. tamże.

[60] Zob. tamże, s. 373; L. Boisset, *Visions d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, s. 103.

[61] *Et ex tunc, quia visio illa diurna michi indelebiter impressa fuerat, cepi cogitare quid Deus facere vellet et ad quam finem visio deveniret, et cepi nimium admirari* – tamże.

[62] Zob. Mt 27,33; Mk 15,22; Łk 23,33; J 19,17; LO, s. 517. Przekonanie to osadzone jest w przepowiedni z *Liber de Flore* – zob. H. Grundmann, *Liber de Flore*, s. 125, przypis 50.

[63] *Eodem anno, XV die ante festum Vinculorum sancti Petri, hora nona, in visu apparuit michi angelus Domini, dicens quod post duas septenas liberarer a carcere, tali die quali fueram in illo carcere intromissus* – LO, s. 521. Warto też zauważyć, że adresat *Liber ostensor*, Eliasz Talleyrand de Périgord, wraz z godnością kardynalską otrzymał w roku 1331 jako kościół tytularny rzymską bazylikę św. Piotra w Okowach.

[64] Zob. LO, s. 521.

[65] *Et ut vobis innotescat qualiter venit ad manus meas, sciendum quod IX die hujus mensis madii in visu Dei apparuit michi una sanctissima domina, sapiencie prophetalis mater, quam Virgi-*

Franciszkanin ujrzał ją na stopniach świątyni Salomona, trzymającą księgę. Po jej otwarciu pokazała mu świątynię, ozdobioną pięknymi malowidłami, wśród których znajdowało się dwanaście namalowanych zamkniętych cel, oznaczających dwanaście lat, jakie miał spędzić w więzieniu. Po wejściu do wnętrza świątyni, Maryja zasiadła pośrodku i ponownie otworzyła przed nim księgę, częściowo zapieczętowaną i zawierającą zapowiedź tego, co miało nastąpić w Kościele i świecie. Na jej widok Jan zapałał ogromnym pragnieniem poznania jej ukrytej treści. Maryja, przejęta litością, obiecała mu, że spełni jego prośbę i zniknęła[66]. Jan z Roquetaillade zaczął się żarliwie modlić i po ośmiu dniach ktoś mu życzliwy dostarczył do więzienia obiecany przez Maryję tekst proroctwa, zapowiadający bliskie nadejście Antychrysta i prześladowań[67].

Wizja świątyni ma charakter sapiencjalny i nawiązuje do obrazu Maryi, *tronu Salomona* i nowej świątyni z proroctwa Ezechiela, której brama wschodnia powinna pozostać zamknięta[68]. Tekst obiecanej przez Maryję przepowiedni rozpoczyna się od słów *Cum necatur flos ursi* i występuje jedynie w *Liber ostensor*[69]. Proroctwo to odgrywa kluczową rolę w apokaliptycznym scenariuszu dla Europy, nakreślonym przez Jana z Roquetaillade. Zabicie „niedźwiedziego kwiatu" będzie wstępem do katastrof naturalnych, epidemii i wojen, które spadną na Europę. Jan z Roquetaillade wysuwa trzy hipotezy, dotyczące postaci określonej mianem *flos ursi*: może się za nią kryć zamordowany w 1345 roku Andrzej Węgierski, mąż królowej Joanny I Neapolitańskiej, papież lub cesarz[70]. Zabójstwo Andrzeja, który został uduszony w nocy z 18 na 19 września 1345 roku na zamku Aversa pod Neapolem, wstrząsnęło ówczesną opinią publiczną i pozostawiło głęboki ślad w profetyzmie Jana z Roquetaillade[71]. Brat zamordowanego, Ludwik Węgierski, podejrzewał o udział w zbrodni dom Durazzo, wywodzącego się z małżeństwa Jana z Graviny (†1335), księcia Durazzo, syna Karola II Andegaweńskiego, oraz Agnieszki de Périgord, siostry kardynała Talleyranda. Purpurat został nawet publicznie oskarżony o zorganizowanie spisku, mającego na celu przejęcie władzy w Neapolu przez jego krewnych. W 1346 roku, pod naciskiem Ludwika Węgierskiego, Stolica Apostolska zarządziła śledztwo w tej

---

nem gloriosam Mariam fore existimabam, que semper michi propicia fuit. Et ostendit michi duas prophetias, [quarum] unam apertam que meam tribulationem tangebat – LO, s. 141.

[66] Zob. LO, s. 142.

[67] *Quam cum legissem, stupens quod, sicut domina michi dixerat, ibidem continerentur prophetie que se habent ad Antichristum et tribulationem propinquam – sicut prophetia Anne prophetisse Luce capitulo tertio ad Dominum Jhesum Christum, dum sancto Symeoni presentaretur in Templo –, quia, secundum quotationes annorum que ponuntur in eo, in hostio sunt ea que ipsa scriptura prophetica evenire describit* – tamże, s. 143.

[68] Zob. tamże, s. 142, przypis 2; Ez 44,2-3.

[69] Zob. LO, s. 143-146, 949-951.

[70] Zob. tamże, s. 149-166.

[71] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 142-143; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 270, przypis 121.

sprawie, a śmierć Andrzeja dała początek trwającym wiele lat krwawym wojnom o sukcesję na tronie Neapolu, jakie prowadzili między sobą Andegawenowie z Durazzo i Tarentu. Jan z Roquetaillade, który zadedykował *Liber ostensor* kardynałowi Eliaszowi Talleyrand de Périgord, stanął po stronie jego siostrzeńców z domu Durazzo i przepowiadał rychłą śmierć ich rywalowi Ludwikowi z Tarentu[72]. Ten ostatni, jako prześladowca franciszkanów, a jednocześnie „przyjaciel mammonistów" (*amicus mammonistarum*) miał zostać pozbawiony władzy przez odnowiciela, który przekaże jego królestwo domowi z Durazzo[73].

Ewentualna identyfikacja „niedźwiedziego kwiatu" z papieżem ma za punkt wyjścia obecne w proroctwie *Cum necatur flos ursi* wyrażenia „władca świata" (*princeps mundi*) i „cześć Kościoła" (*verecundia Ecclesie*), i oparta jest na szeregu cytowanych przez Jana z Roquetaillade średniowiecznych przepowiedni, takich jak *Liber Horoscopus*, *Merlinus britannicus*, przepowiednia benewentańska, *Ascende calve* i zapowiedzi brata Angelusa z Monte Vulcano, który przez pewien okres czasu był inspiracją dla słynnego rzymskiego trybuna Cola di Rienzo[74]. Jan z Roquetaillade analizuje występujące w nich podobne zapowiedzi i konteksty, chcąc wykazać, że mowa w nich o nadchodzących doświadczeniach, jakie w najbliższym czasie spadną na Kościół, nie oszczędzając papieża. Franciszkanin zwraca też uwagę na ukazywany w proroctwach precedens, jakim była tragiczna historia papieża-eremity Celestyna V, którego pokorę i ubóstwo zestawia z przepychem jego następcy Bonifacego VIII (*Bonifacius papa pomposus*)[75]. Tajemnicza zapowiedź brata Angelusa z Monte Vulcano, eremity z masywu Maiella w Abruzji, o zmarłym pasterzu Kościoła, który po czterech dniach przebywania w grobie powstanie do życia, siejąc strach wśród dostojników i zmuszając ich do ucieczki, została zinterpretowana przez Jana z Roquetaillade jako zapowiedź pojawienia się odnowiciela, działającego w duchu Celestyna V, który w nim niejako zmartwychwstanie, jak wskrzeszony do życia Łazarz[76].

---

[72] Zob. LO, s. 150-151.

[73] Zob. tamże, s. 164. Jan z Roquetaillade wspomina o zniszczeniu przez Ludwika z Tarentu klasztoru św. Klary w Neapolu, co nie znajduje potwierdzenia w źródłach – zob. tamże, przypis 4.

[74] *Sed dubitatio non pauca et questio remanere videtur, videlicet – esto quod in sensu literali predicta expositio sit vera et congrua – utrum per hoc quod dicitur: „Cum necatur flos ursi, princeps mundi, saltem in sensu secundario velit dicere de aliquo qui sit generalis dominus mundi, sicut est imperator vel papa, quorum unus vel alter necari deberet. Et videretur per hoc quod adjungit necationi ejus immediate quod „Ecclesia Dei magnam verecundiam passietur", ita quod – ipso ordine textus – in necatione ejus principis generalis immediate inciperet „verecundia Ecclesie" supradicta* – tamże, s. 154; zob. s. 154-161.

[75] Zob. tamże, s. 154, 156.

[76] *Et ne vos lateat sensus horum verborum, sciendum quod ipse vult dicere quod Celestinus papa quintus, qui papatui resignavit – quem Bonifacius papa octavus post resignationem in tumolo carceris conclusit, ubi etiam expiravit – de tumulo quem ei dedit Bonifacius „quatriduanus resurget" ut alter Lazarus. Et resurgendo talem dabit boatum terroris terribilis quod „pastores fugient" ad „terrorem" verborum ejus; qui, yminente gladio tirannorum, ei obedient cardinales ut fugiant*

Identyfikacja *princeps mundi* z cesarzem opiera się na fragmencie przepowiedni, którą miałaby być *Sybilla Tyburtyńska*, gdzie – według Jana z Roquetaillade – mowa o niemieckim władcy, walczącym z okupującymi Apulię Saracenami i popełniającym samobójstwo przy pomocy własnego miecza[77]. Jan z Roquetaillade uważa jednak, że identyfikacja *flos ursi* z zamordowanym Andrzejem Węgierskim ma mocne podstawy i stanowi sens dosłowny proroctwa (*sensus literalis et radicalis*), a poza tym dwadzieścia lat, jakie według przepowiedni dzielić będzie jego śmierć od nadejścia zapowiadanych *miracula Dei*, oznacza, że przypadną one już na lata sześćdziesiąte XIV wieku[78].

W 1356 roku Jan de Roquetaillade pod przysięgą zapewnia kardynała Talleyranda, że już dziesięć lat wcześniej, podczas pobytu z klasztornym więzieniu w Tuluzie, został „porwany w duchu" (*raptus in spiritu*) i ujrzał biednego braciszka, ubranego w zwykły, połatany habit (*cum vilissimo habitu repeciato*), jak wychodził na dzikie pustkowie, skąd święci Boga wprowadzili go uroczyście przed tron Maryi Dziewicy i św. Franciszka[79]. Jan z Roquetaillade ujrzał w widzeniu jego intronizację, dokonaną zgodnie ze średniowiecznym rytuałem. Najpierw św. Franciszek przedstawił go Dziewicy Maryi, a następnie „odnowiciel świata" (*reparator orbis*) został posadzony na tronie, który znajdował się pomiędzy nimi[80]. Dla Jana z Roquetaillade widzenie było prawdziwym przełomem: w tym momencie otrzymał klucz do proroctw, w których mowa o przyszłym reformatorze świata, a zarazem zadanie głoszenia jego bliskiego nadejścia[81].

---

et salventur per fugam. Nec est putandum quod corporaliter Celestinus resurgat, sed Spiritus ei datus ad reparandum orbem, quem repulit resignando in proximo reparatore resurget – tamże, s. 159-160; zob. *Briefwechsel des Cola di Rienzo, Dritter Teil: Kritischer Text Lesarten und Anmerkungen mit drei Faksimilebeilagen*, wyd. K. Burdach, P. Piur, Berlin 1912, s. 194; J. Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją*, s. 254, przypis 35.

[77] Zob. LO, s. 161-162.

[78] Zob. tamże.

[79] Zob. tamże, s. 248; Pwt 32, 10. Habit braciszka odpowiada zaleceniom zawartym w rozdziale 2 *Reguły* św. Franciszka: *„I niech wszyscy bracia noszą odzież pospolitą, i mogą ją z błogosławieństwem Bożym łatać zgrzebnym płótnem lub innymi kawałkami materiału"* – Św. Franciszek, *Reguła zatwierdzona*, rozdz. 2, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1990, s. 91; por. tamże, s. 58.

[80] *Ipse autem accipiens eum per humerum presentavit eum flectentem genua, complosis manibus, sacratissime semper Virgini gloriose Marie, dicens: „Regina glorie, presento tibi istum ut sit pro me in mundo ad reparandum orbem". Cui respondit sacratissima semper Virgo Maria: „Bonus est iste", imponendo manus eisdem super caput, benedicendo sibi. Et elevaverunt ipsum domina nostra et beatus Franciscus super sedem illam que erat vacua inter eos, vidente me* – LO, s. 249; zob. J 7,12.

[81] *Et ab illa hora et citra datus est michi clarus intellectus in omnibus oraculis prophetarum et Scripturarum sacrarum que de ipso sunt, ut annunciem de ipso et officio ejus gloriosa hec que auditis omnibus qui diligunt adventum ejus et conversionem infidelium et reparationem seculi universi propinquam* – tamże.

Przywołując wizję sprzed dziesięciu lat, franciszkanin chce wzmocnić profetyczny autorytet zapowiedzi dotyczących losów świata i wraca do komentowania przepowiedni *Cum necatur flos ursi*[82]. Zawarte w niej proroctwa o ponownym głoszeniu Ewangelii w Izraelu (*Et predicabitur fides in Israel de novo*) oraz nadejściu krótkiej „wiosny chrześcijaństwu" (*Et fides prosperabitur pauco tempore*) zostały zinterpretowane przez niego jako poprzedzające koniec świata nawrócenie się Żydów, które przysporzy chwały Kościołowi[83]. Złowrogo brzmiące słowa *Ecclesia perdetur* nie oznaczają – zdaniem Jana z Roquetaillade – zaniku bądź upadku Kościoła, który istnieć będzie do końca świata, lecz sytuację, w której, pod naciskiem prześladowań ze strony władcy tego świata (*imperator novus tunc regnans*), odejdzie na pustynię, aby zebrać siły do triumfalnego powrotu[84]. Janowa interpretacja przepowiedni *Cum necatur flos* ursi zakłada pojawienie się dwóch Antychrystów: na Wschodzie działał będzie „fałszywy mesjasz Żydów" (*pseudomessias Judeorum*), który zostanie pokonany pod Har-Magedon, natomiast na Kościół rzymski uderzy władca, zapowiedziany w Apokalipsie jako *Bestia, która wychodzi z Czeluści*[85]. Jak twierdzi Jan z Roquetaillade, te apokaliptyczne wydarzenia są już bardzo bliskie. Franciszkanin dodaje, że byłoby lepiej dla pobożnego cesarza Karola IV Luksemburskiego, aby szybko odszedł z tego świata niż miał się stać zapowiadaną bestią, która w najbliższym czasie uderzy w Kościół na Zachodzie[86]. Panowanie Karola IV zbiegnie się w czasie z wystąpieniem odnowiciela i jak twierdzi Jan z Roquetaillade, zaznaczając, że jest to jego prywatna opinia, owocem ich współpracy będzie wojna przeciwko Saracenom, będąca wypełnieniem proroctwa Apokalipsy o upadku Babilonu[87]. Cesarzowi towarzyszył będzie legat apostolski, którego zapowiada apokaliptyczny „inny anioł ze świątyni, która jest w niebie"[88]. „Wydeptanie tłoczni", czyli

---

[82] Zob. tamże, s. 249-262.

[83] *„Delictum" ergo Judeorum, quia repulerunt Christum, causa fuit saltem per accidens ut caderet evangelium super gentes, ne sine fructu fieret et „ne vacuum" ad Patrem celestem „rediret". Dicit ergo apostolus: si perditio Judeorum, quia Christum repulerunt, fuit conversio gentium et earum „divitie" spirituales, „quanto magis" erunt mirabiles divitie Ecclesie, ipsi[s] assumpti-[s] ad fidem! In eis ergo mirabiliter ditabitur et dilatabitur Ecclesia sacrosancta romana, ita ut nos peccatores pessimi hodierni quasi mortui reputemur in comparatione temporis conversionis eorum* – tamże, s. 250; zob. Iz 55,11; Rz 11,11-12.

[84] *„Perdetur", id est fugabitur de medio civitatum et populorum et fugiet ad deserta, ut sua vis, potestas et virtus nutriatur, vivat et continuetur ibidem, ut demum, prius oppressa ab „imperatore novo tunc regnante", „resumat" contra ipsum „vires suas" et, gloriosissima plus in centuplo quam prius, virgo Israel mater nostra generalis romana Ecclesia redeat victrix ad civitates suas* – LO, s. 251.

[85] Zob. tamże, s. 252-253; Ap 11,7; 16,16. Zob. również: LO, s. 124-129.

[86] *Melius enim illi est quod ipse fidelis et catolicus recedat de mundo quam si ipse esset bestia illa sevissima que tam propinque persequetur, secundum tenorem Apocalipsis (Ap 13, 1), Ecclesiam Jhesu Christi* – LO, s. 255.

[87] Zob. tamże, s. 255-258; Ap 14,8.

[88] *Et quia cum eo erit unus legatus apostolice Sedis cum populo Francorum, de predicto lega-*

ostateczna bitwa z Saracenami, nastąpi „poza miastem", czyli Rzymem, być może w okolicach Gaety lub w Apulii[89]. Zapowiadane w Liber ostensor prześladowania zakończą się w roku 1372, kiedy Kościół ponownie odzyska siły, a Antychryst zostanie wrzucony do „ognistego jeziora, gorejącego siarką"[90].

Zamykające *Cum necatur flos ursi* proroctwo o zaprowadzeniu jedności (*erit unum in mundo quod durabit*) wprowadza nas w intrygujący problem millenaryzmu Jana z Roquetaillade. Po pokonaniu dwóch bestii, o których mowa w Apokalipsie, spełni się Chrystusowa zapowiedź „jednej owczarni" i „jednego pasterza"[91]. Według Jana z Roquetaillade, będzie nim Biskup Rzymu, którego posługa nabierze prawdziwie uniwersalnego charakteru i obejmie wszystkie znane w XIV wieku ludy i kontynenty[92]. Przepowiednia *Cum necatur flos ursi* nie precyzuje, jak długo trwać będzie światowy pokój, jedność wiary, wolność od wojen i herezji oraz przyszła chwała Kościoła (*pax generalis in mundo*, *unitas fidei*, *quies a bellis et ab hereticis*, *stupenda gloria sanctitatis Ecclesie generalis romane*), natomiast Jan z Roquetaillade sięga bezpośrednio do dwudziestego rozdziału Apokalipsy, gdzie – jego zdaniem – jednoznacznie mowa (*evidenter habetur*) o tysiącu lat związania szatana[93]. W *Liber ostensor* problem ten zostaje zaledwie

---

to et Francorum, populo immediate subjungit: „Et alius angelus", id est legatus, quia «angelus» idem est quod «missus»; „exivit de Templo quod est in celo", hoc est de corde Christi et de celo; „qui habebat falcem acutam" (Ap 14,7), id est populum bellicosum; „et alius angelus", id est reparator futurus, „exivit de altari" Ecclesie generalis romane; „qui habebat potestatem super ignem" (Ap 14,18) et aquam, hoc est baptizandi infideles qui volent converti in „igne" Spiritus sancti et aqua christiani baptismi, rebelles autem occidendi bellicoso gladio imperiali et legati predicti. „Et clamavit voce magna" imperando ei – ad eum legatum Sedis apostolice – qui ibit in adjutorium imperatoris cum Francis et „habebat falcem acutam" (Ap 14,18) – sicut de communi cursu portant Franci ad bella gladium bellosum –, „dicens" legato et populo ejus: «Mitte» (Ap 14,18) – LO, s. 257.

[89] *Quid autem facturi sint super infideles imperator Karolus et legatus textus immediate concludit, dicens: „Et calcatus est lacus" sanguinis Sarraceni „extra civitatem" romanam in Ytalia, forsitan in Campania prope Gaietam, vel in Apulia; „et exivit sanguis" Sarracenorum „de lacu usque ad frenos equorum per stadia mille sex[c]enta (Ap 14,20) ad literam sine glosa* – LO, s. 257-258.

[90] Zob. tamże, s. 260; Ap 19,20.

[91] Zob. LO, s. 261; Ap 19,20; 20,2; J 10,16.

[92] *Sed quo tempore illud fieri deberet, scilicet quod universis orbis – preter „quatuor angulos" mundi, ubi latebunt „Gog et Magog" (Ap 20,7) – convertatur ad Christum, et generalis „pastor unus", romanus pontifex, presit toti Asie, Africe et Europe, Dominus ibidem paulo ante revelat, dicens: "Amen dico vobis: qui non intrat per hostium in ovile ovium sed ascendit aliunde, ille fur est et latro" (J 10,1); et infra: „Fur non venit nisi ut furetur et mactet et perdat" (J 10,10). Costat autem quod hec verba sonant tempora Antichristorum de quibus fit mentio in oraculo isto. Igitur nunc, istis Antichristis destructis qui „fures sunt et latrones", „qui veniunt ut furentur", „mactent et perdant", „fiet unum ovile et unus pastor" in mundo. Et hoc vult dicere oraculum: „Et erit unum in mundo", id est „unum ovile" christianissimum, conversis Judeis, Sarracenis, Turcis, Tartaris, hereticis et scismaticis universis ad Dominum Jhesum Christum* – LO, s. 161.

[93] Zob. tamże.

zarysowany, a sam autor odsyła do innych swoich dzieł, zwłaszcza do trzeciej księgi *De speculis temporum*[94]. Traktat ten, którego pełny tytuł brzmi: *Quatuor libri de speculis temporum et reserationibus archanorum Scripture sacre*, nie zachował się do naszych czasów[95]. Jan z Roquetaillade nawiązuje do niego w kilku miejscach w *Liber ostensor* i stąd można poznać też jego zawartość[96]. W trzecim traktacie *Liber ostensor* autor przywołuje postać „potężnego anioła" i zapieczętowane przesłanie „siedmiu gromów" z dziesiątego rozdziału Apokalipsy [97]. Franciszkanin odsyła tam do trzeciej księgi *De speculis temporum*, gdzie – jak twierdzi – zawarł znaczenie słów wypowiedzianych przez anioła, którym jest odnowiciel. Siedem gromów oznacza siedem epok, z których każda trwać będzie około 140 lat, co daje tysiąc lat, jakie upłyną do nadejścia apokaliptycznego Goga i końca świata[98]. W ten sposób Jan z Roquetaillade „rzuca wyzwanie augustyńskiemu tabu" (Jean Delumeau), proponując w gruncie rzeczy powrót do starożytnego millenaryzmu, od którego tysiąc lat wcześniej dystansował się św. Augustyn w swoim *Państwie Bożym*[99].

Finał dziejów nastąpi w czasie tylko Bogu znanym, a ostatnie słowo przepowiedni *Cum necatur flos ursi*, czyli *„Cessabit"* zostało przez Jana z Roquetaillade objaśnione w iście arystotelesowskim stylu, jako przerwanie ruchu pierwszego motoru, obrotów firmamentu i powstawania ciał[100].

---

[94] Zob. tamże.

[95] Zob. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 187-188.

[96] Zob. LO, s. 19-20.

[97] Zob. tamże, s. 133; Ap 10,2-4.

[98] *Et sicut ad plenum aperui in libro tertio De speculis temporum iste* [odnowiciel] *ex medullis Scripture estrahet VII voces que dixerunt quod per VII etates, quarum quelibet habet CXL annos vel circa, ab eo usque ad adventum Gog, esset generalis Ecclesia duratura, sicut per „M annos" qui ponuntur Apocalipsis XX (Ap 20, 2) manifeste probatur. De quarum VII etatum tempore pertractatur ad plenum Apocalipsis capitulo XXI° et XXII°, ubi exprimitur quale tempus futurum sit per „annos mille", proximo tempore Antichristi transacto* – LO, s. 134.

[99] Zob. J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, s. 62; Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, LIII, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 752; LO, s. 245, przypis 1; J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 103-104; B. McGinn, *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1998, s. 236-237; R.E. Lerner, *Il ritorno medievale al Sabato di mille anni*, w: tenże, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale* (*Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti*, 5), Roma 1995, s. 199-200.

[100] *Sequitur: „Finis est"; vult dicere quod, postquam illud „unum ovile" (J 10,16) „mille annis" (Ap 20,3) duraverit et – mille annis tra[n]sactis a die missionis duarum bestiarum „in stagno ignis ardentis" (Ap 19,20) et „ligationis draconis in puteum abissi ne seducat amplius gentes donec consummentur mille anni" (Ap 20,2-3) – iterum „Sathanas de carcere" relaxatus fuerit ut adducat „Gog et Magog" de „IIII^{or} angulis orbis" (Ap 20,7-8), ipsis crematis a Deo de celo (Ap 20, 9), quando placebit Deo – quia annum et diem et horam ignoro – veniet finis mundi et judicium generale, sicut in fine ejusdem XX capituli evidenter habetur. „Et dicetur" per Deum: «Cessabit» motus primi mobilis, et firmamentum non movebitur amplius nec corporalium generatio ulterius extendetur* – LO, s. 262.

Jan z Roquetaillade ma za sobą wypracowaną w XIII wieku tradycję traktatów *De prophetia*, której przykładem są teologowie tacy jak Aleksander z Hales, Albert Wielki, Hugo z Saint-Cher, Filip Kanclerz czy Tomasz z Akwinu. W odróżnieniu od tych teoretyków proroctwa, franciszkanin nie pretenduje do tego, by być teologiem spekulatywnym, lecz występuje jako hermeneuta, który interpretuje bieżące wydarzenia[101]. Teoretyczne rozważania na temat proroctwa, zawarte w jedenastym traktacie *Liber ostensor*, podporządkowane są temu zamierzeniu, które przenika całe dzieło Jana z Roquetaillade[102]. Proroctwo jest jedną z siedmiu form (*modus*) ekstazy, która stanowi z kolei jeden z wyznaczników doskonałości wybranych braci mniejszych, i będzie obecne w Kościele aż do końca świata[103]. Jan z Roquetaillade wyróżnia siedem sposobów prorokowania (*deferencie prophetandi*): przewidywanie przyszłości poprzez sny, zrozumienie Pism i proroków, rozumowanie dedukcyjne i indukcyjne, mające za punkt wyjścia przekaz Biblii, bezpośrednie przekazywanie słów Boga i aniołów, a także poprzez zauważenie zgodności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Zapowiadany odnowiciel otrzyma szczególną łaskę dogłębnego zrozumienia Pism[104]. Jana z Roquetaillade uczestniczy również w tej *ars prophetandi* jako człowiek obdarzony misją w przełomowym momencie historii, czyli po pojawieniu się franciszkanów i dominikanów – dwóch zakonów stanowiących dla wielu ich członków ważną część apokaliptycznego scenariusza czasów ostatecznych[105].

Powyższe elementy pozwalają na stwierdzenie, że Jan z Roquetaillade jest przede wszystkim autorem osadzonym w tradycji franciszkańskiej, której wybitnymi przedstawicielami są św. Bonawentura i Piotr Olivi. Jego profetyzm zawiera szereg odniesień do poglądów tego ostatniego, wśród których Jean-Pierre Torrell wymienia chrystocentryzm tego XIII-wiecznego franciszkańskiego teologa, spojrzenie na postać i opatrznościową rolę św. Franciszka z Asyżu, unikanie potępiania całości Kościoła i jego hierarchii, a także troskę o taką interpretację Biblii, która byłaby poprawna doktrynalnie[106]. Przekonanie, że pojawienie się zakonów żebraczych doprowadziło do zaistnienia w Kościele jakościowo nowej sytuacji przenika również twórczość św. Bonawentury. Wydaje się również, że Doktor Seraficki stoi za widocznym u Jana z Roquetaillade spojrzeniem na objawienie i jego alegoryczną interpretację[107].

---

[101] Zob. J.-P. Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge*, Fribourg Suisse 1992, s. 233.

[102] Zob. LO, s. 762-768.

[103] *Hic modus duravit In Ecclesia Christi a Christo usque modo modo et continuabitur In Ecclesia generali sine interruptione usque ad finem mundi* – tamże, s. 763.

[104] *Ipse angelus est reparator propinqus, cui de gratia speciali collatum est, post Christum et apostolos, universas prophetales scripturas in clarum lumen usque ad interiora medullarum deducere* – tamże, s. 613.

[105] Zob. tamże, s. 618-619; J.-P. Torrell, *Recherches*, s. 240.

[106] Zob. J.-P. Torrell, *Recherches*, s. 246-247; J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, s. 154.

[107] Zob. J.-P. Torrell, tamże.

ANEKS

Przepowiednia *Cum necatur flos ursi*

Cum necatur flos ursi, princeps mundi, verecundiam passietur Ecclesia Dei, nec suffragium habebit tempore illo in aliqua parte mundi. Ruinosa erunt ecclesiastica. Et principes tremebunt ante faciem populi sui nec est qui ipsos adjuvet. De oriente ac occidente, septemtrionales et meridionales furore sunt repleti. Nam post ipsum insurget Alexander novus qui pauco tempore regnaturus est et insagaciter finiet dies suos. XVI ipse gallus non pululat nec gallina nidum querit, propter vilem nationem. Qui in posterum per paucos dies ipsius posse garrulationibus prosternabit.

Eodem tempore Anglorum bos per leonis trucidationes ipsum prosternet. Et illud cum natione armorum vili potestas majorum confundetur. Et Antichristi per Jherusalem terram discipuli falsidice se monstrabunt.

Et de XVI ad XX^{m}, principes ruinam et subjectionem passientur et illud durabit. Gallici, Flandrici, Aragonici, Ispanici inter se discordantes. Populus leonis et vitulus bovis frequentissime in armis se monstrabunt. Allabragii – id est Burgundi neutri – subvenientes publice et circumspectione omnes ipsorum attingentes confundent.

Ecclesia Dei se concordabit in unum pastorem debilitate repletum. Cujus fructus nullus. Et minor pars in omnibus majorem prevalebit. Nec Ecclesia Dei apreciabitur, sed post brachium fortitudinis cum vigore resumet vires suas.

Aquila devorabit pullum suum. Et nidum suum dislocabit qui ytalicos Romanos in confederationem sibi assumet. Et quam cito et cum suis emulis ceteros precellet. Et in peccato regnabit donec virtus et miraculum divinum sibi apparebit. Infedeles ejecti prosperabuntur et resument vires eorumdem. Nam in anno eodem mirabilia videbuntur de saltellitis jerosolimitanis qui regrediuntur ad passus antiquos ubi supplicium ipsius paratum fuit. Et plantabuntur domata in nidis non propriis, sed prope ipsos. Nec credetur credentibus nec fides Salomonitis phisicis adhibetur.

Due verberationes percussientur inter nationem et florem linguarum quorum potestatem anullabunt. Sed illud quod XVI° factum est anno sequenti retractabitur ut prius veluti desiderans tranquilitatem. Nam habebit guerram pro pace. Nec veritas invenietur in gentibus Dei, sed confusionem machinabunt contra ipsos. Dampna per maria inerunt que conlisione sanguinis repensabuntur. Ne crux ut ordinatum extitit poterit volare, propter debilitatem assistentium qui propter propria ipsam confundere querit.

Religiosus vir roborabitur, et cum gloria magna et brachio Dei et virili pauco sensu inimicos Dei confundet. Qui totalem eclipsim passientur. Et postmodum

ipsius natura insurget contra eumdem. Qui cum duobus grustis in honore et prosperitate evadet. Fallacie popularium XVI, XVII, XVIII° ad XX^{m} suis plantagiis corroborabuntur. Qui post cum Dei gracia brachium resumet.

Tempestates, inundationes, sterilitas, distemperancia temporis et corruptio aeris ultra extremum poterit videri; mortalitates, linguarum passiones videbuntur.

Principes non principes, sed avaricia et protervitas. Presules sensu suo carebunt, et paululum post mater dei ipsos devorabit. Et cantabitur gloria christianis. Et finis eorum erit bonus in Terra sancta. Nec ipsa acquiretur propter vilitatem et defectum cordis et peccatorum ipsorum.

Miracula Dei evenient. Infra XX^{m} Eusebium, Joachim, Sibillum concordantes.

Nec diliget natio nationem nec populus populorum, sed inter se malicias dominorum machinabunt. Et illud quod cum superbia incipietur.

Et predicabitur fides in Israel de novo et tunc ad suum germen revertentur.

Et fides prosperabitur pauco tempore, quia sub imperatore novo tunc regnante illud fiet quod Ecclesia perdetur. Et resumet vires suas et erit unum in mundo quod durabit. Finis est, et dicetur: „Cessabit”[108].

SUMMARY

Vision and prophecy in *Liber ostensor* by John of Roquetaillade († 1365)

The issue touched in the article is vision and prophecy on the basis of *Liber ostensor* by John of Roquetaillade, a Franciscan visionary and long-term prisoner of Franciscan and Roman Inquisition. This extensive work was written in 1356 in Avignon and was dedicated to the cardinal Élie Talleyrand de Périgord, who, as a nuncio, had to carry into effect the conclusion of peace between England and France. *Liber ostensor* is a Franciscan and eschatological work. It conveys an apocalyptic augury of events which will take place in the latter part of the XIV century.

One of the main plots of the work is a medieval dispute about evangelical poverty. It resulted in the radicalization of views of John of Roquetaillade. The Franciscan experienced many visions of angels, Mother of God, St Francis of Assisi, and also the Antichrist, which strengthened his conviction about the rightness of his views. John of Roquetaillade prophesies a punishment that will affect the Avignonese papacy and Europe. After sins of people of church have been punished, there will appear a pope-reformer, who will lead mankind into a new era, directly preluding the end of the world.

The author of *Liber ostensor* is an interesting example of the resurgence of millenarism in the Middle Ages.

Key words:

the Middle Ages, prophetism, John of Roquetaillade, millenarism

---

[108] LO, s. 949-951.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

WOJCIECH GRUPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej

Expiatory Possession in the Old Polish Style? The Case of Zofia Tomicka

W roku 1634 w bogatym, raczej protestanckim i niemieckojęzycznym Toruniu wydano niezwykłą książkę – *Wzór i wizerunek* […] *dziwnej świątobliwości* […] *Zofii z Tylic Tomickiej* autorstwa jezuity Stanisława Brzechwy. Unikat pierwodruku przepadł jednak w okresie drugiej wojny światowej i do naszych czasów zachowała się tylko osiemnastowieczna reedycja. Bohaterka utworu, żyjąca w latach 1595-1633, wywodziła się z zamożnej szlachty chełmińskiej (stryjem Zofii był Jakub Tylicki – podkanclerzy koronny i biskup krakowski, a familijno-towarzyskie koneksje małżeństwa Tomickich sięgały rodów Mielżyńskich, Działyńskich i Opalińskich). Jako przykładna żona, pani z Tylic urodziła pięcioro dzieci i zarządzała dużymi folwarkami, bo mąż Jerzy, szlachcic wielkopolski, głęboko angażował się w sprawy publiczne (uczestniczył w wyprawach wojennych, posłował na sejm walny i był dworzaninem pokojowym Zygmunta III Wazy). Społecznie unormowane ramy tego szacownego *curriculum vitae* rozsadza wszakże kilka faktów niejako wyższego rzędu, na których skupia się biograf Zofii. Z *Wzoru i wizerunku…* dowiadujemy się mianowicie, że przez ostatnie trzynaście lat życia spędzonych właśnie w Toruniu pobożna matrona i pani domu cierpiała na wiele ciężkich dolegliwości zdrowotnych; że w związku z nimi uznana została przez spowiedników, krewnych i znajomych za opętaną przez złego ducha; i że wreszcie, choć egzorcyzmowano ją bez skutku, nie tylko nie stanęła przed sądem jako czarownica, ale żyła w sławie osoby obdarzonej nadludzkimi charyzmatami i umarła w opinii świętości, odebrawszy hołdy senatorów i książąt.

O jezuicie Brzechwie, literackim portreciście tej, jak głosi tytuł utworu, *dziwnej świątobliwości*, wiadomo dziś między innymi, że pochodził z wielkopolskiej

szlachty i był od Tomickiej starszy o lat osiem. Po studiach teologicznych w Rzymie w krajowych placówkach zakonu wykładał filozofię i rektorował jednemu z domów klasztornych, pozostawiając po sobie niepokaźny dorobek autorski, według Estreicherowskiej *Bibliografii staropolskiej* obejmujący trzy wydane za życia teksty biograficzne[1]. Pisząc najważniejszy z nich – *Wzór i wizerunek* […] *Zofii z Tylic Tomickiej* – posiłkował się Brzechwa źródłowymi, lecz zaginionymi później dokumentami: listami swojej heroiny (które miejscami zacytował) oraz zredagowaną przez jej spowiedników *księgą niemałą*, traktującą o nadzwyczajnych doświadczeniach ich penitentki. Zapewne jednak ją samą poznać musiał osobiście, skoro w Toruniu przebywał w latach 1629-30, kiedy Zofia już permanentnie korzystała z duszpasterskiej pomocy miejscowych jezuitów, a o jej przypadku głośno było i wśród tamtejszych protestantów.

Większość tych faktów przypominamy za pionierem historii duchowości w Polsce Karolem Górskim, który biografię autorstwa Brzechwy wydobył z niebytu zapomnienia, nadając jej pierwsze ujęcie naukowe i zarazem specyficzną rangę[2] – bez wątpienia godną dalszych badań. Jak w wypadku wielu innych dokonań Górskiego kontynuacji takiej z różnych przyczyn zabrakło, a przecież jego powstały około roku 1976[3] szkic *Teologia w klimacie lęku* wciąż budzi uznanie, jednocześnie inspirując do polemiki. Istotną zasługą autora *Dziejów duchowości w Polsce* wydaje się bowiem rekonstrukcja owej związanej z postacią Tomickiej faktografii, ale już wysnute z niej konkluzje interpretacyjne bynajmniej nie przekonują. Nie sposób na przykład zgodzić się z generalizacją, że książka Stanisława Brzechwy to głównie wyraz *tej samej mentalności trwogi przed szatanem i ślepej wiary w czary, która opanowała umysły we wszystkich krajach* chrześcijańskiej Europy. Merytorycznej kontry wymaga też teza, że – z drugiej strony – *Brzechwa miał* […] *wątpliwości, czy rzeczywiście dusza tak święta* [czyli Zofia z Tylic] *mogła być równocześnie opętana* i *wobec tak niezwykłego połączenia opętania z autentyczną ekstazą miłości Boga* […] *stanął bezradny*[4]. W istocie rzeczy uważna lektura *Wzoru i wizerunku…* skłania do wniosków zdecydowanie odmiennych: że tekst siedemnastowiecznego jezuity jest nie tyle świadectwem obsesji czarownic, ile hybrydyczną biografią pochwalną, a ściślej parahagiograficznym żywotem kobiety opętanej; i że teologiczną interpretację kazusu tej ostatniej cechuje tu wyraźna paradoksalność, którą Brzechwa ośmiela się w niemałej mierze rozwinąć doktrynalnie.

Niedyskursywne prześwity owej interpretacji widać już w stylistyce opisów chorób *dziwnej świątobliwości* z Torunia – w bardzo sugestywnej, nasyconej

---

[1] Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XIII, Kraków 1894, s. 387.

[2] Zob. K. Górski, *Teologia w klimacie lęku,* [w:] *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 266-285.

[3] Zob. Tenże, *Autobiografia naukowa*, Toruń 2003, s. 148.

[4] Tenże, *Teologia w klimacie lęku*, s. 266, 277.

emocjonalnie precyzji niezwykłego, najpewniej demonicznego, obrazu: […] *w niej [głowie] bywało srogie łupanie i k temu bywało w samym mózgu wielkie zamieszanie i jakoby przewracanie. Bywały zawroty srogie, bywało to, co się i głowa kołem i kilka godzin bez przestanku obracała z niewymownym jej bólem i przykrością.* […] *Oczy stawały otwarte po godzin siedmi, najmniejszym się podobieństwem nie ruchając, czasem dziwnie w głowie biegały, czasem się srodze wydymały* […]. […] *miewała takie ziewania, co i godzin trzy, cztery nie zamknęły się jej usta, a takie szumy w niej na ten czas bywały, że na drugim końcu izby słyszeć je było. Miewała srogie womity, które trwały od południa aż do północy, wychodziły jej z ust jako płomienie jakie, które, gdy różnymi sposobami doktorowie gasić chcieli, nic sprawić nie mogli*[5]. […] *przypadła jej afekcyja taka, którą ona kurczem nazywać była zwykła. Ten tedy kurcz wpadł jej naprzód w lewą rękę, że zarazem jęła drewnieć i kościeć. Afekcyja ta coraz to większą moc tej to ręce poczęła brać, aż w kilka dni* […] *potem wstąpiła w obie ręce, rozmaicie je wykręcając i łamiąc, wstąpiła w głowę, w szyję, w kark, w oczy, w usta, w tył to wszystko obracając.* […] *aż w kilka niedziel, gdy była przy baczeniu dobrym, przypadła jej ta afekcyja we wszytkie członki, które tak w kłębek zwinęła, że ledwie który znać było. Tak zwinioną kilkakroć kołem po łóżku obróciła,* […] *że żadnego członka od boleści ruszyć nie mogła.* […] *Bywała czasem ta afekcyja taka, która ją z łóżka wyrzucała i po ziemi ciskała. Bywała taka, co jej ręce i nogi z tyłu poplotła i na karku postawiła, na którym od częstego takiego stawiania narósł był jej guz wielki.* […] *Bywała taka, co ją na palcach tylko samych wielkich stawiała, i tak wyciągnioną w słup obracała.* […] *albo więc jako pieczenią na rożnie obracała i tak prędko, że kołem trudno by tak prędko obrócić, a tak długo, póki najmniej siły w którym członku stawało.* […] *Bywało takiego obracania w jednym paroksyzmie pięćdziesiąt i sześćdziesiąt razów*[6].

Wprawdzie biograf Tomickiej niektóre z charakteryzowanych przez siebie symptomów przyporządkowuje *przypadkom przyrodzonym*[7], to znaczy chorobom naturalnym (wśród których wymienia między innymi puchlinę, szkorbut, suchoty i paraliż), jednak odnośnie objawów najcięższych żywi całkowitą pewność, że są one wywoływane przez szatana: […] *dopuścił na nię Pan Bóg nieprzyjaciela dusznego, który nie tylko ją srodze bez przystanku wymyślnymi mękami trapił, ale też i przez usta jej własne mówił, co przez całe trzy ćwierci roku trwało*[8]. […]

---

[5] S. Brzechwa, *Wzór i wizerunek świętej i dziwnej świątobliwości, to jest żywot i śmierć pobożna* […] *jejmości pani Zofii z Tylic Tomickiej*, Toruń 1728, C. Wobec braku numeracji stron podaje się oznaczenia arkuszy drukarskich za egzemplarzem Biblioteki Kórnickiej PAN, sygnatura 18108 (w następnych odnośnikach zamiast pełnego tytułu źródła – skrót „WW"). W tymże druku – odmienna od raczej dziś przyjętej – forma nazwiska autora „Brzechfa" (taka też w samym haśle Estreichera; nadto w innych utworach jezuity drukowanych w epoce – forma „Brzechffa").

[6] WW C2.

[7] WW D3.

[8] WW E.

zadawał takie boleści i męki, jakoby ją na krzyżu przybijał, i na ten czas wszystkie członki z stawów swych występowały, żyły dziwnie się wyciągały; zadawał w wnętrznościach takie boleści, jakoby ją kto, mocą mocną związał, na serce jednak zwykł jej powiadać, że mu moc dana nie była […][9]. […] *ten nieprzyjaciel często gęsto na miejscach publicznych, mianowicie w kościołach przy wielkim tłoku ludzi onę* [niewiastę] *rzucał i po ławach, i po ziemi ciskał, plótł, wyciągał, łamał, co nie mogło być bez wielkiego jej wstydu i umartwienia*[10]. *Gdy* [diabeł] *miał następować, poczęła się naprzód mienić i słabieć* […]. […] *potem melancholia ciężka i utrapienie serdeczne, wielkie skrupuły i turbacje w sumnieniu, myśli do desperacji wiodące; nic ją tedy pocieszyć nie mogło i, owszem, z tych rzeczy, które jej jaką pociechę przynieść mogły, więcej się jej utrapienia i żalu przyczyniało.* […] *potem* […] *raz zbytnie zimno z nieznośnymi tęsknicami, drugi raz gorącość i rozpalenie ciężkie i przykre, aż też na ostatek sam ją mocą swoją i siłą opanował. Tam dopiero dziwne jej męki ciężkości, tęskności zadawał, wszystko się jej bardzo źle widziało.* […] *kiedy zaś miał ustępować ten nieprzyjaciel, co raz to do lepszego baczenia i czucia przychodziła; w członkach jednak czuła boleści wielkie jako po mękach jakich ciężkich. W głowie czuła odmianę taką, jako gdy kto owo po upiciu wytrzeźwieje. Śmiałości też w niej nie było na ten czas, jako gdy się kto kogo boi. Na ostatek była jako niema i jakoby jej czegoś nie dostawało. Trwało to więc w niej godzin dwie mniej albo więcej, wedle tego, jako ciężki paroksyzm cierpiała*[11].

Samonasuwające się pytanie o medyczną miarodajność tego typu przedstawień trzeba tu, niestety, z konieczności zawiesić. Szczegółowa na nie odpowiedź wyznaczyłaby dość precyzyjne granice interpretacji teologicznej, ale udzielenie takiej odpowiedzi wydaje się – pomimo usilnych starań Górskiego[12] – niemożliwe. Pominąwszy fakt, że Brzechwa nie był lekarzem, należy przecież wziąć pod uwagę i to, że jego relacja pozostaje kompilacją przekazów różnych informatorów (samej Zofii, jej służby, medyków i sprawujących nad nią opiekę duszpasterską jezuitów[13]); przekazów, co więcej, przepuszczonych przez filtr konwencji parahagiograficznej biografii pochwalnej. W tej sytuacji rzeczywistością stosunkowo najłatwiej uchwytną z historycznego dystansu okazuje się sama wypowiedź Brzechwy i przejawiające się w niej – nietuzinkowe – autorskie przekonania. Ich ekspresywno-impresywną pochodną jest niepozbawiony drastyczności styl cytowanych wyżej fragmentów źródłowych. Epatując charakterystykami spustoszeń, jakich w ciele i duszy pani z Tylic dokonuje książę ciemności, jezuicki pisarz pragnie zatem swoich czytelników po prostu zadziwić, wstrząsnąć nimi i peda-

[9] WW E2.
[10] WW F3.
[11] WW E3.
[12] Zob. K. Górski, tamże, s. 272-276.
[13] Por. tamże, s. 272.

WZOR y WIZERUNK
Swietey y dźiwney Swiątobliwośći
To ieſt
ZYWOT Y SMIERC POBOZNA
Jeymosci Pani
ZOFII
z TYLIC
TOMICKI
Przez
XIEDZA STANISŁAWA BRZECHFE
Societatis JESU
Za dozwoleniem Starſzych do druku Roku 1634. podana
a zrozkazu
Jasnie Wielmoznego Jegomsci Xiędza
FELIXA JGNACEGO
z KRETKOWA
KRETKOWSKIEGO
Biſkupa Chełminſkiego y Pomeſanſkiego
Przedrukowana
Roku 1728.

w THORUNIU, u Jana Nicolai.

gogicznie ich przerazić. W trakcie lektury *dziwnej* biografii powinni oni zobaczyć i odczuć moc Złego, heroizm Tomickiej oraz niepojętą, paradoksalną łaskę Boga; toteż w perspektywie zaplanowanej przez autora strategii odbioru emocjonalnie neutralny język zobiektywizowanego sprawozdania wydarzeń musiał być wręcz niepożądany (choć ze zrozumiałych względów konieczne były jego elementy – na przykład określenia czasu i przestrzeni). Dalej – jest rzeczą oczywistą, że Brzechwa, który szatanem straszył własnych czytelników, sam żywił przed nim należyty religijny respekt. Stąd też sugerowana przez Górskiego teza, że autor *Wzoru i wizerunku…* mógł w demoniczne podłoże cierpień świątobliwej Zofii nie wierzyć[14], zakrawa wręcz na absurd; nie dlatego, że okoliczność taka nie mogłaby zaistnieć, ale dlatego, że wspomniana teza nie znajduje jakiegokolwiek potwierdzenia w tekście źródłowym, który – odwrotnie – *expressis verbis* wielokrotnie jej zaprzecza.

I tak, jak relacjonuje Brzechwa, historia *dziwnej świątobliwości* z Torunia rozpoczęła się właściwie w roku 1620, kiedy to krewni, lekarze i spowiednicy Tomickiej, nie potrafiąc inaczej wyjaśnić jej ciężkich schorzeń, nabrali przeświadczenia, że *przypadki te z czarów i sprawy szatańskiej pochodziły*. W rzeczy samej *była to sprawa czarownice jednej, która się potem do tego przyznała, że na to przeklętemu czartu to czynić kazała, żeby się tej pobożnej duszy boleści i przypadków przyczyniło*[15]. Zofia cierpiała więc ciężko cierpieniem niezawinionym, ale gdy pojawiła się możliwość przerwania tej udręki, *na to zezwolić nie chciała, żeby jej* […] *białogłowa oddziaływać czary zrazu zadane miała, choć się na to i sama, która ją była poczarowała, ofiarowała;* […] *gdy zaś nieprzyjacielem dusznym ją Pan Bóg nawiedził, nigdy go nie prosiła, świętą się jego wolą kontentując, aby go od niej oddalił*[16]. Mało tego – nękana demonicznymi napadami choroby co pewien czas, kierując się własną wiarą, zapragnęła Tomicka udręki permanentnej i o nią błagała Stwórcę w modlitwach: […] *usilnie na Pana Boga swego przez czas niemały nalegała, żeby ją był godną uczynił w sercu swoim cokolwiek dla miłości jego ustawicznie cierpieć*[17]. O to samo błagała go przez ostatnie trzynaście lat życia wiele razy, a gdy czarcie nawiedzenia traciły na sile, Zofia domagała się ich wzmożenia, przekonana, że właśnie dzięki nim dostępuje wyjątkowej łaski: […] *hojnie dobroć Boska* […] *na grzeszną duszę moję pociechy wylewa, że mi się zda, jakobym nic nie cierpiała, i tym mi się w tej mierze szczodrobliwsza stawa, im większe i sroższe przypadki cierpię*[18].

---

[14] Zob. tamże, s. 277-278.

[15] WW B2.

[16] WW L3.

[17] WW D2.

[18] WW M3. Por. np.: *To wielka* [czyli tu: „najważniejsze"], *że nigdy do samej śmierci bez wielkich jego* [serca] *boleści nie była, a że to była sobie od Pana swego uprosiła, znak to był wielkiej tego Pana przeciwko jej duszy miłości* (WW D2). *A ponieważ dobroć Boska tak się łaskawie*

Najmocniejsze światło na ową niezwykłą postawę religijną pani z Tylic rzuca opis wydarzenia, które jej biograf (w oparciu o świadectwa, jakimi dysponował) opatrzył datą 7. października roku 1621. Wydarzenie to wypada nazwać prywatnym objawieniem Tomickiej czy ściślej – zwiastowaniem, ponieważ to właśnie wtedy niebiański posłaniec obwieścił Zofii boski projekt jej zadziwiającej misji, a ona w dobrej wierze, choć nie bez obaw, postanowiła go przyjąć i zrealizować: […] *zdało się jej, jakoby przed nią stanął anioł stróż w dziwnej jakiejś jasności, a wszakże ona sama nie wiedziała, kto by to był, jednak piękność i postawę onej osoby aż do samej śmierci barzo dobrze pomniała. Rzekł tedy do niej te słowa: Nie frasuj się, duszo, że cię Bóg tą chorobą złożył. Cóż ci ma być milszego – być zdrową na ciele, a chorą na duszy, postępując z grzechu w grzech* […]*, czyli wolisz na ciele ponosić coraz to większe boleści, cięższe i dłuższe choroby, a być zdrową na duszy, mieć wiele okazji do postępku duchownego, do powstania z grzechów i dosyć uczynienia za nie* […]*? Obierajże sobie, co wolisz. Odpowiedziała dusza pobożna: Ej, dla Boga gotowam cierpieć, póki wola Pana mego* […]*, choćby mi i co dzień, i co godzinę chciał przyczyniać boleści i chorób, wszystkie chcę za łaską jego mile z ręku jego przyjmować, by jedno w łasce jego ś[więtej] przeżyć ten czas krótki, a do owego się wiecznego odpoczynku dostać.* […] *Potem jakoby mówił do niej: Ale, duszo, jeszcze dla miłości Bożej i dla tak wielkiej zapłaty, którą on* [Bóg] *wybranym swoim zgotował, trzeba co większego cierpieć. Odpowie pani: A co takiego? Jam już powiedziała, żem na wszystko gotowa. Jął jej tedy wyliczać rozmaite utrapienia w ten sposób: A kiedyby Pan Bóg wszystkie twe pociechy doczesne od ciebie oddalił, jakoż byś to zniosła? A kiedyby cię wieczną kaleką na zdrowiu zostawił? A kiedyćby przyjaciela wziął i dziatki, kiedyby cię ubóstwem nawiedził, kiedyby na ostatek na cię dopuścił to, czego się najbardziej strachasz, to jest kiedyby cię podał w moc dusznemu nieprzyjacielowi, jakożbyś to z ręku jego wdzięcznie przyjęła? Zamilkła na to dusza pobożna, bo się jej to zdały rzeczy nader ciężkie* […]. *Rzekła tedy po wtóre ona osoba: Ja potrzebuję na to odpowiedzi. Tu już z wielką bojaźnią i strachem taką odpowiedź dała: Mam nadzieję w łasce i miłosierdziu Pańskim, że on nic na mnie nie dopuści, czegobym z pomocą jego znieść nie mogła.* […] *rzecze Anioł: Że się na wolą Boską podajesz, łaska to jego święta sprawuje. Nie frasuj się; on* [Bóg] *jako cię będzie nawiedzał, tak cię będzie cieszył.* […] *To, co jej anioł przepowiedział, wszystko się doskonale wypełniło* […][19].

W perspektywie przedłożonej interpretacji ten wizyjny dialog (nacechowany średniowieczno-barokową cudownością typu hagiograficznego) okazuje się klu-

---

w tej mierze z nią obchodziła, że gdy tego potrzeba wyciągała [choćby spraw gospodarskich], *trzy i cztery niedziele czasem od wszelakich przypadków uwolniona była. Tedy onę potrzebę odprawiwszy, upraszała to sobie u Pana Boga swego* […], *że także przez trzy i cztery niedziele nigdy we dnie i w nocy od srogich przypadków i nieznośnych katowni wolna nie była* (WW L).

[19] WW D3-E.

czowym fragmentem całego *Wzoru i wizerunku…* Niezależnie od swojej obrazowości zawiera bowiem warstwę teologicznego wykładu tych treści wiary, które wypełniły życie *dziwnej świątobliwości*, a które na tle ówczesnego chrześcijaństwa spod znaku obsesji szatana uznać trzeba za unikalne. Paradoksalne *meritum* wspomnianych treści wyrazić można następująco: Bóg stawia Zofię na najbardziej stromej i krętej ze znanych jej ścieżek zbawienia – pragnie poddać tę śmiertelniczkę próbie cierpienia wynikającego z opętania przez złego ucha, ona zaś, upatrując w takiej próbie aktu szczególnej łaski, ostatecznie z ufnością ją podejmuje. I oto przed oczami czytelników wyłania się przewodnia idea utworu – kontrowersyjne pod względem teologicznym pojęcie tak zwanego opętania ekspiacyjnego (wymagające tu naturalnie dalszego doprecyzowania). Tej wyjątkowej wizji Karol Górski nie analizuje w ogóle, choć w liczącej sobie 135 stron edycji z roku 1728 zajmuje ona trzy i pół strony, a prawdopodobieństwo, że badacz równie uważny jak on mógł ów ustęp przeoczyć, bliskie jest zeru (nie uszedł dociekliwości Górskiego choćby mikroskopijny ułamek informacji o majątkowych działach rodzinnych, na mocy których Tomicka odziedziczyła toruńską kamienicę[20]).

Wydaje się niestety, że autor pionierskiej *Historii duchowości w Polsce* przemilczał i inne esencjonalne partie *dziwnej* biografii – w tym trzystronicowy opis wizji anielskiego młodzieńca, której Zofia doświadczyła pomiędzy rokiem 1603 a 1611, kiedy przebywała w klasztorze benedyktynek w Chełmnie, odbierając od nich wychowanie w duchu reformy trydenckiej[21]. Widzenie to zatem o wiele wcześniejsze niż przywołany wyżej wizyjny dialog zwiastowania, jednakże słabsze od niego w wymowie i w pełni zrozumiałe dopiero na jego tle: *Zdało się jej tedy nocy jednej we śnie, jakoby młodzieniec jakiś niewidanej piękności przyszedłszy do niej, wziął ją za rękę i prowadząc ją przez las jakiś zielony, wyprowadził ją na miejsce, gdzie się dwie drogi rozchodziły, jedna szeroka i dziwnie piękna, a druga górzysta, wąska i ciężka. Wyprowadziwszy ją tedy na te dwie drogi, rzekł do niej:* […] *idźże, którą chcesz, a wtem zniknął.* Po długim, lecz nietrafnym namyśle lekkomyślna panna wybiera *szeroką i dziwnie piękną* drogę zatracenia i po początkowo ciekawej, przyjemnej wędrówce w końcu, przerażona, zatrzymuje się nad *głęboką przepaścią*, której gardziel pochłania jednego potępieńca za drugim. *Młodzieniec* […] *niewidanej piękności* przychodzi wszakże Zofii

[20] Por. K. Górski, tamże, s. 269 i WW O3.

[21] Ksienią była tam wówczas Magdalena Mortęska; postać wybitna i znana; zmarła w 1631. Trzy lata później na na okoliczność przeniesienia jej szczątków Brzechwa wygłosił i opublikował kazanie *Skarb bogaty…* (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XIII, Kraków 1894, s. 387). Nieprzypadkowo zadedykował je – w maju 1633 – Zofii z Tylic Tomickiej, zmarłej w listopadzie tego roku (zob. S. Brzechwa, *Skarb bogaty w przezacnym klasztorze panien chełmińskich Benedykta świętego świeżo odkryty*…, Kraków [1633], Aij-Aiij (brak numeracji stronic; oznaczenia arkuszy drukarskich za egzemplarzem Biblioteki Kórnickiej PAN, sygnatura 11053).

gdy go nieprosiła, Swięta się iego wola kontentuiac, aby go odniey oddalił, albowiem baczyła to dobrze y zwykła była mawiać przed oycami swymi Duchownymi, że gdy ten prawi nieprzyiaćiel grzeszne ćiało sprawiedliwym Sadem Bożym tak okrutnie dręczył, wiele dobrego namilszy Pan Bog niegodney duszy moiey czynił. A co większa nigdy się na tego Czarta ktory ia tak okrutnie dręczył gniewem nieuniosła, nigdy tesz na to zezwolić niechćiała żeby iey ktora białagłowa oddźiaływać czary zrazu zadane miała, choć się na to y sama ktora ia była poczarowała ofiarowała, obieraiac raczey śmierć niżeli naymnieysza obrazę Maiestatu Bożego. Tym zaś osobom, ktore tak srodze na zdrowie iey następowały, nie pragneła pomsty y śmierći, ale owszem rada by była nalazła sposob iaki do uwolnienia ich. Widywała ie często w chorobach swoich y sposoby ktorymi na zdrowie iey następowały, przed nikim iednak ich wydać niechćiała. Gdy nowotnemu Spowiednikowi swemu ktory był ieszcze nieświadom sumnienia sprawę dawała, taka rzecz do niego miała: Wiemći ia prawi moy Oycze że ludźie coś omnie rozumieia, ty iednak tego się mniemania nie trzymaiac to tylko odemnie wiedz, żeć Pan Bog podaie wopiekę dusze takiey niewiasty, ktora za grzechy swoie sprawiedliwym Sadem iego czartu wmoc była podana. Ja na twoim zdaniu we wszystkich rzeczach do zbawienia mego należacych przestawać chcę, nic tobie taiemnego

z pomocą, przenosi dziewczynę na miejsce bezpieczne i puszcza ją wolno, sugerując, by dokonała nowego, lepszego wyboru. Panna wraca więc na rozstaj dróg i tym razem wkracza na drugą z nich, *dziwnie ciężką* […], *ciasną, ostrą, kamienistą*, u której szczytu stoi drabina wiodąca do niebiańskiego *świetnego gmachu*. Tu jednak znów zjawia się przed Zofią anielski młodzieniec i znów wypowiada słowa pouczenia: *Jeszcze ty tu nie wnijdziesz; trzeba, żebyś się tam wróciła* […], *skądeś przyszła* […]. […] *Widziałaś, co* […] *za początek i co za koniec* [tej drogi dziwnie ciężkiej]*; starajże się o to, iżbyś tej* [drogi] *ciężkiej, przykrej wesoły koniec wzięła* […]. *Panna niedługo za tym do siebie przyszła i nigdy potem przez wszystek wiek swój snu tego z myśli i z pamięci spuścić nie mogąc, częste o nim rozmowy z spowiednikami swemi miewała, który że był z Boga, snadno z czytania tego to żywota jej uznasz i wykład jego zrozumiesz*[22].

Ten alegoryczny sen, wykorzystując powielany od starożytności motyw dróg dobrej i złej, pozostaje przykładem literackiej przeciętności, ale jego przesłanie frapująco koresponduje ze wskazanymi przez nas elementami radykalnej teologii opętania ekspiacyjnego. W strukturze *Wzoru i wizerunku…* owa senna wizja jest bowiem antycypacją późniejszego dialogu zwiastowania – pierwszym boskim komunikatem o wybraństwie Zofii z Tylic. W przyszłości ma ona przecież wstąpić na drogę życia *dziwnie ciężką*, ściślej – demonicznie *ciężką*; i zretoryzowany postulat takiej właśnie interpretacji losów bohaterki został w przytoczony ustęp wpisany przez samego Brzechwę. Wyraża on mianowicie pewność, że wspomniane przesłanie (*wykład*) snu odbiorca zrozumie w sposób właściwy, czyli taki, który uwyraźni się przed nim na dalszych etapach biograficznej narracji. Ich kształt zaś naznaczony jest, jak wiadomo, zdecydowanym przekonaniem autora, że *dziwna świątobliwość* Tomickiej sprowadza się do heroicznej ekspiacji za grzechy – polegającej na znoszeniu cierpienia zadawanego przez diabła.

Straszliwość jego kolejnych interwencji musi być wprost proporcjonalna do ilości popełnianych przez bohaterkę grzechów, a ilość tę ona sama postrzega jako przytłaczającą. Potwierdzałaby to kolejna pominięta przez Górskiego wizja-audiacja, w której Zofia – tuż po spowiedzi generalnej i wcześniejszych bezskutecznych egzorcyzmach[23] – ogląda i słyszy własną duszę. Jak utrzymuje Brzechwa, wydarzenie to miało miejsce 21. sierpnia roku 1621, tak samo przed najważniejszym widzeniem październikowym, nazywanym tu dialogiem zwiastowania. Obok analizowanej wizji dwóch dróg byłaby to zatem następna istotna jego zapowiedź – *usłyszała głos taki: Osoba ta* […], *którą widzisz, jest dusza twoja, która oto ubrana jest w szatę żałobną pokuty i żalu za te grzechy, z którycheś się teraz usprawiedliwiła Bogu swemu. Na tej szacie były trzy bramy, od dołu, na kształt słonecznych promieniów. Za czym i to jej rzeczono: staraj się o to z pilno-*

[22] WW A3-B.

[23] Zob. K. Górski, tamże, s. 270.

ścią, żeby się ta wszytka szata żałobna w takie promienie jasności i czystości obróciła, jako te trzy bramy widzisz. Już nie ustępuj, ale coraz to dalej w drodze zbawiennej i doskonałości postępuj[24].

Bardzo czytelną antycypacją kluczowego zwiastowania o opętaniu z bożej łaski pozostaje także niedokładnie datowane widzenie z okresu, kiedy Zofia *w Toruniu pierwszy raz przemieszkiwała*, to jest z tego samego, przełomowego roku 1621: […] *w wielkich boleściach będąc, widziała na oko obłok jakiś do izby, w której leżała, wchodzący, który przeciwko łóżku stanął, a był podobny zorzy słonecznej. W pośrzodku obłoku tego ukazała się ręka z rózgą, która spuszczona była aż na serce jej, a była taka sama w sobie jako trzcina, a na wierzchu jej było pióro na kształt owego, które na trzcinie suchej zwykło bywać. Były też około onej trzciny latoroślki jakieś podobne cierniowi i głogowi, których było sześć po stronach, a siódma na wierzchu, nad onym trzcinianym piórem. Nad tym siódmym nawyższym był kwiatek białej róży zupełny, przez który się rumienność albo czerwoność piękna przebijała. Rózgę tę taką ręka ona i na tę, i owę stronę trzykroć obróciła, takie słowa do tej sługi Chrystusowej mówiąc: Cierp, a wszystko, naśladując Chrystusa Pana swego, cierpliwie znoś. Chceszli mieć zasługę przez te choroby, to tak długo masz cierpieć, aż ci się te wszystkie ciernia i głogi obrócą w takie kwiatki i róże, jako te widzisz. Skończywszy tę mowę, poczęła się ona ręka z rózgą ku górze podnosić, dając jej błogosławieństwo, za czym oboje zaraz zniknęło. Dziwną zaraz potem odmianę w sobie uczuła, wszystkie one choroby poczęły jej dziwnie smakować* […][25].

Ten alegoryczny obraz o spowolnionej, hieratycznej – w zamyśle autora – dynamice odznacza się bogactwem materii ikonograficznej, konsekwentnie, przyznać trzeba, uporządkowanej wokół przewodniej idei. Oto obecna już w sztuce wczesnego średniowiecza boska ręka wystająca z obłoku znacząco dotyka piersi Tomickiej rózgą. Ta ostatnia przywołuje tu poliwalentne skojarzenia – ze znanym pogańskiej starożytności symbolem słusznej kary, z okrutnym atrybutem zbawczej męki Chrystusa, a nawet z narzędziem starających się ją naśladować biczowników. Podobną wielowartościowość wykazuje motyw cierni – w chrześcijańskiej tradycji odnoszący się zarówno do zaślepiającego grzechu, jak do pasyjnej koronacji Jezusa; w tym kontekście przypomnijmy jednak przede wszystkim, że w reprezentatywnej *Ikonologii* Cezarego Ripy właśnie wiązkę cierni trzyma w prawej dłoni postać Pokuty. Na koniec – spiętrzenie znaków sublimującego, ekspiacyjnego cierpienia: ciernie grzechu, bólu i pokuty przemienić się mają w piękną różę o płatkach czerwonych jak krew oraz białych jak niewinność i świętość[26]. Interpretację symboliki powyższego widzenia Zofii można by

[24] WIW B3.
[25] WIW L3.
[26] Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. z niem. K. Romaniuk, Poznań

oczywiście niuansować dalej, niemniej nie jest to konieczne. Sens całej wizji wyrażony został przecież w niej *expressis verbis*: *Cierp, a wszystko, naśladując Chrystusa Pana swego, cierpliwie znoś. Chceszli mieć zasługę przez te choroby, to tak długo masz cierpieć, aż ci się te wszystkie ciernia i głogi obrócą w takie kwiatki i róże* […]. Chrześcijańskie powołanie bohaterki *Wzoru i wizerunku…* istotnie posiada zatem znamiona wyjątkowości – o czym narrator żywota wydaje się w pełni przekonany.

Dlatego wypada po prostu przyjąć, że Stanisław Brzechwa wierzył w takiego diabła, jakiego opisywał; to znaczy takiego, o jakim wcześniej opowiadała spowiednikom (i może jemu) Zofia Tomicka; kobieta, w stosunku do której – jako *dziwnej świątobliwości* – odczuwał prawdopodobnie głębokie religijne uwielbienie. Jak i ona wierzył więc zapewne, że szatańska *possessio* (opętanie) jest integralnym elementem powołania pani z Tylic, paradoksalną łaską Boga i wyjątkową drogą zbawienia. Dokładnie tyle wynika wszak wreszcie z jednoznacznych w wymowie listów i ustnych wypowiedzi samej bohaterki, których fragmenty zakonny pisarz – nie bez pietyzmu – wkomponował w jej *dziwną* biografię: […] *do jednego z spowiedników swoich pisze* [ta świątobliwa pani]*: Choroba – prawi – moja, acz według zdania świata może się komu zdać nieszczęśliwa, jednak ja mam* [ją] *za nader szczęśliwą. Bo jeżeli mi się da Pan mój z miłosierdzia swego do nieba za przyczyną Najświętszej Panny i staraniem spowiedników moich dostać, ona mi do niego wielce pomoże.* […] *Gdy nowotnemu spowiednikowi swemu, który był jeszcze nieświadom, sumnienia sprawę dawała, taką rzecz do niego miała: Wiem ci ja – prawi – mój ojcze, że ludzie coś o mnie rozumieją, ty jednak tego się mniemania nie trzymając, to tylko ode mnie wiedz, żeć Pan Bóg podaje w opiekę duszę takiej niewiasty, która za grzechy swoje sprawiedliwym sądem jego czartu w moc była podana.* […] *i zwykła była mawiać przed ojcami swymi duchownymi, że gdy ten – prawi – nieprzyjaciel grzeszne ciało sprawiedliwym sądem Bożym tak okrutnie dręczył, wiele dobrego namilszy Pan Bóg niegodnej duszy mojej czynił*[27].

W religijnie dydaktycznej książce jezuity Brzechwy ów unikalny wątek *possessio* ekspiacyjnej (czyli diabła wpisanego w boską ekonomię zbawienia) musi zostać zrównoważony – lub raczej częściowo zneutralizowany – przez elementy znanej czytelnikom konwencji parahagiograficznej. Należy do nich już sam tytuł utworu: *Wzór i wizerunek świętej i dziwnej świątobliwości, to jest żywot i śmierć pobożna jejmości pani Zofii z Tylic Tomickiej*. W niniejszej formule zaakcentować tu warto słowa takie, jak *wzór*, *wizerunek*, *świątobliwość* i *żywot*; wszystkie

---

1989, s. 25, 38-39, 141, 203; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*; tłum. z niem. W. Zakrzewska, P. Pachciarek i R. Turzyński; Warszawa 1990, s. 192; C. Ripa, *Ikonologia*, tłum. z wł. I. Kania, Kraków 1998, s. 327-328 (por. WW P2).

[27] WW L3.

one bowiem pozostają sygnałami zarówno genologicznej świadomości autora, jak jego wyborów teologicznych. Trudno je też, doprawdy, zinterpretować inaczej niż w sposób następujący: Brzechwa ma Tomicką za jedyny w swoim rodzaju wzór chrześcijańskiej świątobliwości, przyobleka więc jej życie w draperię podobną do hagiograficznej, aby w istocie bezgranicznym posłuszeństwem Bogu żyli również odbiorcy tekstu.

W świecie potrydenckiej ortodoksji propagowanie tak *dziwnej świątobliwości* kobiety opętanej przez złego ducha wymaga wszakże specjalnych zabezpieczeń doktrynalnych. W dostępnej dziś edycji z roku 1728 jednym z nich okazuje się, umieszczone pod zwykłą aprobacją ordynariusza miejsca, wymowne motto z *II Księgi Machabejskiej*: *Proszę tych, którzy tę księgę czytać będą, aby się nie obrażali dla przeciwnych przygód; ale żeby te rzeczy, które się przydały, poczytali nie na zgubę rodzaju naszego*[28]. Cytat ów i nadmieniona aprobacja kościelnego cenzora wyjątkową biografię Tomickiej lokują zatem w nieokreślonej przestrzeni przeróżnych „dzieł pobożnych", które powinny pobudzać religijność ogółu, ale nie są wyrazem oficjalnego nauczania Kościoła – co *de facto* dopuszcza margines ich doktrynalnej „nieczystości" i analogicznego rzeczonych dzieł odbioru. Z podobnym optymizmem duszpasterskim na sprawy te zapatrywać się musieli jezuici formalnie odpowiedzialni za kształt pierwodruku z roku 1634, który (jak przypomina karta tytułowa reedycji) ukazał się oczywiście *za dozwoleniem Starszych*.

Jako interpretacyjnie doniosły składnik wydawniczej ramy *Wzoru i wizerunku*… jawi się nadto dwustronicowa przedmowa[29] – konsekwentne uszczegółowienie sugerowanego już sposobu lektury; sposobu opatrzonego niezbędnymi zastrzeżeniami. Anonimowy autor osiemnastowiecznego wstępu przyznaje więc, co prawda, że historia Zofii Tomickiej *nie jest od Kościoła powszechnego aprobowana*; z drugiej strony podkreśla jednak, iż historia to nadzwyczajnie *rzadka, nie tylko czasów naszych, ale też i dalszych*. I nic dziwnego, że pobożnego odbiorcę, który jeszcze nie zagłębił się w opowieść o *strasznych* […] *nawiedzeniach Boskich* pani z Tylic, autor ów zawczasu wyposaża we względnie bezpieczny klucz

---

[28] WW, s. nieoznacz. (na odwrocie s. tytułowej). Miarodajność tego tłumaczenia – ważką dla wymowy całego utworu – pozytywnie zweryfikować można w zestawieniu z kanoniczną *Wulgatą* i z autorytatywną filologicznie translacją *Biblii Tysiąclecia*. *Obsecro autem eos qui hunc librum lecturi sunt ne abhorrescant propter adversos casus, sed reputent ea quae acciderunt, non ad interitum sed ad correptionem esse generis nostri* (2 Mch 6,12; za wyd.: *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata*; Romae – Parisiis 1956). *Proszę więc tych, którzy będą czytali tę księgę, aby nie wpadli w przygnębienie z powodu tego, co trzeba było znieść; żeby raczej na to zwracali uwagę, że prześladowania były nie po to, aby zniszczyć, ale aby wychować nasz naród* (za wyd.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych* [tzw. *Biblia Tysiąclecia*], red. K. Dynarski, Poznań – Warszawa 1980).

[29] Zob. WW, s. nieoznacz.

interpretacyjny: […] *o wielu ludziach świętych czytamy, którzy z niepojętych sądów Boskich podobneż albo i większe nawiedzenia Boskie ponosili* […]. […] *uważajże to wszystko, czytelniku miły, i uważając Boga w sprawach i świętych swoich dziwnego, wychwalaj a do podobnej się cierpliwości zachęcaj.*

Wracając do – demonicznego – sedna sprawy i meandrów umysłowości samego Brzechwy, przypomnijmy z kolei za Górskim, że jezuicki pisarz mógł czytać słynną *Cautio criminalis* swojego zakonnego współbrata Fryderyka von Spee, opublikowaną po łacinie i po polsku w roku 1631 (trzy lata przed ukazaniem się *Wzoru i wizerunku…*) w nieodległym od Torunia Poznaniu[30]. Tyle, że są powody, by z takiego domniemania wysnuć wnioski właściwie sprzeczne z dedukcją Górskiego, według którego Brzechwa miał *wątpliwości, czy rzeczywiście dusza tak święta mogła być równocześnie opętana*[31]. Po lekturze *Cautio criminalis* – dyskutowanej w całej Europie przestrogi przed absurdalnymi i okrutnymi wyrokami w sprawach o czary – autor *Wzoru i wizerunku…* musiałby mianowicie dojść raczej do konkluzji, że akurat Zofię Tomicką wypada – pomimo wszystko – uznać za osobę *zczarowaną* (choć oczywiście nie godną skazania). Podkreślmy, co więcej, że do takiej konkluzji Brzechwa dojść musiał i po lekturze tekstu, do znajomości którego jako duchowny, a szczególnie jezuita, był po prostu zobowiązany. Chodzi o nowo powstałe, zalecane oficjalnie *Rituale Romanum* z roku 1614, gdzie między innymi precyzowano i stan *possessio*, i procedurę egzorcyzmowania, postulując roztropne odróżnianie objawów choroby (zwłaszcza psychicznej) od objawów opanowania przez złego ducha[32]. Jak jednak wynika ze zniuansowanych a użytych w odniesieniu do opętanego określeń *infirmus* i *aegrotus*, redaktorzy dokumentu realistycznie zakładali też możliwość zachodzenia przypadków pogranicznych, w których diabelska *possessio* energumena nie wykluczałaby jego schorzeń naturalnych, a nawet mogłaby je powodować[33]. Dla interpretacji *Wzoru i wizerunku…*duże znaczenie ma również to, co w autorytatywnym kontekście *Rituale…* wyczytać da się o samej etiologii opętania. I tak najwybitniejszy chyba komentator tego tekstu – liturgista Giuseppe Catalani – jeszcze w połowie XVIII wieku akcentował, odwołując się do Tradycji, że główną przyczyną „zczarowania", które dopuszcza nieodgadniony Bóg, bywają grzechy samego *zczarowanego*; i to grzechy niekoniecznie ciężkie[34]. Tę i inną –

---

[30] Zob. K. Górski, tamże, s. 280 (por. M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV-XVIII*, Kraków 2008, s. 156, przyp. nr 99); zob. też G. Minois, *Diabeł*, tłum. z franc. E. Burska, Warszawa 2001, s. 99-100.

[31] K. Górski, tamże, s. 277.

[32] Odnośny ustęp źródłowy – zob. w: R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. z franc. T. Szafrański, Warszawa 1997, s. 236 (por. *tamże*, s. 127-128); zob. też G. Minois, tamże, s. 80-81.

[33] Zob. G. Nanni, *Palec Boży i władza szatana. Egzorcyzm*; tłum. z wł. J. Kaczmarek i B. Widła, Warszawa 2007, s. 257; por. tamże, s. 261.

Pana Boga mego powiem ći coć zá łaſkę dnia dźiſiey-ſzego ten Pan uczynił, wiedz że żeś całe trzy godźiny z Aniołem ſtrożem twoim duchownie rozmawiała, y duchownieś nań patrzyła. Iam ieſt Stroż twoy, nie-boy ſię oſzukania, czego żebyś tym pewnieyſza była, poſzlyi ſobie po Spowiednika ſwego, y to mu powie-dźiawſzy iakokolwiek on oſadźi na tym przeſtań. To wyrzekſzy odchodzac od niey dał iey błogoſławienſtwo, ona teſz gdy do ſiebie przyſzła, proſiła do ſiebie oyca ſwe-go, od ktorego gdy ubeſpieczona była, że wtym nic oſzu-kania niebyło, dobroći Boſkiey za tę łaſkę pokornie dźiękowała.

§. 2.

To co iey Anioł przepowiedźiał wſzyſtko ſię doſkonale wypełniło, naprzod bowiem Roku 1626. dźiewiątego dnia Września dopuśćił na nię Pan Bog nieprzyiaćieła duſznego, ktory nie tylko ia ſrodze bez przeſtanku wymyślnymi mękami trapił, ale teſz y przez uſta iey własne mowił co przez całe trzy ćwierći roku trwało. Łamał ia tedy ten nieprzyiaćiel rożnymi ſpo-ſobami y kośći wniey prawie gruchotał. Bywało to co wrzu-ćiwſzy ia wielka moca na ławę tak kośći oſobliwie wkrzyżu iey łamał, że ſię zdało że żadna cała zoſtać niemiała, iakoż nieraz gdy tego probowano zgruchotá-ne naydowano, a wſzakże iako ia prętko nieprzyiaćiel opuśćił wſzyſtkie całe zoſtawały. Bywało to właśnie

iakoby

rudymentarną, obligatoryjną więc – wiedzę demonologiczną Brzechwa bez wątpienia posiadał. Kiedy zatem narrator żywota Zofii rozwodzi się o *najazdach czartowskich* […] *z samego tylko dopuszczenia Boskiego*[35], należy go rzeczywiście traktować jako *porte-parole* autora.

Wydawać by się tu mogło, że pytanie, dlaczego pani z Tylic ani nie oskarżono, ani nie skazano, ma wymowę zagadkową albo i dramatyczną; osobiste bezpieczeństwo Tomickiej warunkował wszelako szereg wymiernych czynników. Poza podziwianą przez otoczenie żarliwą pobożnością przed najgorszym bronił Zofię naturalnie społeczny status – parantelami i stanem posiadania zdecydowanie przewyższający kondycję przeciętnych posesjonatów. Ponadto przez cały trzynastoletni okres swoich najcięższych doświadczeń była pod opieką bardzo aktywnych toruńskich jezuitów; do ich kolegium posłała obu synów (w związku z czym na pewno składała dobrowolne ofiary pieniężne) i najprawdopodobniej współfinansowała wydanie wspomnianego kazania Brzechwy poświęconego pamięci Magdaleny Mortęskiej[36]. Istotne w tej sytuacji byłoby i szersze tło spraw o czary w dawnej Rzeczypospolitej, gdzie – w świetle zbadanych źródeł – miał miejsce zaledwie jeden epizod spalenia szlachcica i to nie w majestacie prawa, lecz w wyniku samosądu[37]. Wprawdzie niemal 90% oskarżonych i skazanych to kobiety (rzecz jasna – z gminu), jakkolwiek rzadko kiedy na śmierć[38]; pozycja niewiasty w społecznościach lokalnych była bowiem w Koronie i na Litwie raczej wyższa niż zachodzie Europy[39]. Zauważyć także warto, że spośród spraw, jakimi od połowy XVI do końca XVII wieku zajmowali się protestanccy sędziowie toruńscy, sprawy o czary stanowiły tylko 2,4% ogółu[40]. Niewykluczone jednak, że w najbliższym otoczeniu Tomickiej powiało grozą, kiedy w nieszczęśliwym wypadku zginął jej brat (główny rodowy spadkobierca), a krąg oszczerców zaczął rozpuszczać plotki o rzekomej zbrodniczej intrydze *dziwnej świątobliwości*[41]. Nikt z nich nie odważył się wszakże oskarżyć *zczarowanej* Zofii o *maleficium* (złoczynienie) i wnieść pozew prywatny – pominąwszy inne względy, może i z przyczyny takiej, że na oskarżycielu spoczywał obowiązek przedstawienia dowodów winy, a w razie ich niedostarczenia groziła mu kara finansowa[42].

---

[34] Zob. tamże, s. 260.

[35] WW F2-F3.

[36] Zob. WW G3, O. W dedykacyjno-panegirycznej przedmowie do kazania *Skarb bogaty…* (zob. ten artykuł – przypis nr 21) w imieniu własnym i swoich toruńskich współbraci Brzechwa nazywa zresztą Tomicką *Naszą Mościwą Panią i Dobrodziką* (zob. S. Brzechwa, *Skarb bogaty…*, Aiij).

[37] Zob. M. Pilaszek, tamże, s. 287.

[38] Zob. tamże, s. 297.

[39] Zob. tamże, s. 400-401.

[40] Zob. tamże, s. 307.

[41] Zob. WW G-G2.

[42] Zob. M. Pilaszek, tamże, s. 147.

Hybrydyczna biografia pani z Tylic implikuje wreszcie kwestie o nieporównywalnie większym ciężarze gatunkowym, które w tym dyskursie nie mogą być rozstrzygnięte, a tylko inspirująco postawione. Idzie tu bowiem o rzecz tak doniosłą i złożoną, jak chrześcijańska doktryna o dobrym Bogu i złym szatanie – we *Wzorze i wizerunku…* znajdująca ujęcie dalekie od typowego. Zredagowany przecież przez Brzechwę tekst właściwie nie przynależy do przebogatej tradycji opowieści o świętych heroicznie walczących z diabelskimi pokusami, zapoczątkowaną przez pochodzący z IV wieku *Żywot świętego Antoniego* pióra Atanazego Wielkiego[43]. Z Tomicką rzecz ma się inaczej: jest ona według swego biografa po prostu i najwyraźniej opętana, jednak demoniczną *possessio* traktuje jako paradoksalną łaskę Boga, to znaczy jako najlepszą okazję do ekspiacji za liczne grzechy, która z pewnością wydatnie przybliży ją do zbawienia. Dynamika owego zła zaszyfrowanego w boskiej ekonomii zbawienia musi mieć w odczuciu siedemnastowiecznego jezuity wymiar wielkiego dramatu, skoro ma on odwagę skonstruować choćby następującą metaforę: […] *i tak, jako Jobowi Ś*[więtemu] *niebo się żelazne i nieużyte stawało, i obłokami gęstymi zachodziło, tak i tej Pani*[44]. Niezależnie od wszelkich oczywistych różnic tekst o starotestamentowym patriarsze i tekst o polskiej szlachciance odsyłają nas zatem do tych samych miejsc niedookreślonych w strukturze chrześcijańskiej refleksji o złu; do rysujących się w owej refleksji nieuniknionych napięć i pęknięć pomiędzy (by użyć scholastycznych formuł) wiarą poszukującą zrozumienia a zrozumieniem poszukującym wiary…

Rozpatrywany tu kazus Zofii Tomickiej ma na tle dziejów duchowości katolickiej charakter wyjątkowy i trudno znaleźć dla niego porównywalne – wyjątkowe – odpowiedniki. Stąd też niezbędna w tej analizie kategoria opętania ekspiacyjnego zapożyczona została z zakresu teologii ostatnich dziesięcioleci, w której *notabene* nie znajduje wciąż szerszego uznania[45]. Nic zresztą dziwnego, zważywszy, że termin ów sugeruje specjalną rolę diabła w przedstawieniu egzystencji reżyserowanym przez Stwórcę; to zaś prowadzić może koniec końców do gnostyckiego czy neognostyckiego monodualizmu, w myśl którego Bóg posiada naturę zarówno dobrą, jak złą[46]. W perspektywie historii idei religijnych uściślić więc warto, że pojęcie opętania ekspiacyjnego spopularyzowało się na fali zainteresowania głośnym przypadkiem zmarłej w 1976 roku Bawarki Anneliese Michel, na podstawie którego hollywoodzki reżyser Scott Derrickson nakręcił po latach niedrogi, lecz kasowy film *Egzorcyzmy Emily Rose*. Dużo ważniejszy od tego obrazu jest fakt, że przypadek Michel został stosunkowo dobrze udokumentowany i że obrodził licznymi opracowaniami naukowymi, spośród których za

[43] Zob. G. Minois, tamże, s. 51 i nast.
[44] WW O2.
[45] Zob. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005, s. 111.
[46] Zob. tamże, s. 41, 62.

najwartościowsze uchodzi studium Felicitas D. Goodman, amerykańskiej profesor antropologii kulturowej, lingwistyki i religioznawstwa.

W odróżnieniu od Tomickiej Michel wierzyła jednak, że demonicznej ekspiacji doświadczała nie w imię zbawienia własnego, ale bliźnich[47] – w zasadzie tak, jak o wiele bliższa naszej bohaterce pod względem mentalnym, młodsza zaledwie o pięć lat Francuzka Marie des Vallées; podopieczna znanego świętego Jana Eudesa, który w konwencji nieodległej od hagiograficznej zrelacjonował i skomentował jej wyznania[48] (nierównie wylewniejsze niż narracja Brzechwy). Z wyznań tych dowiedzieć się można, że jak pani z Tylic Maria z Dolin była katoliczką świecką, choć wywodzącą się ze stanu chłopskiego; analogicznie też opiekował się nią męski penitencjarz-przewodnik duchowy; natomiast o wiele dłużej, bo lat 46, trwał okres jej „zczarowania". Przyczynić się miał do niego nieszczęśliwie zakochany w kobiecie młodzieniec, który poprosił wiedźmę Griselle, aby na Marię rzuciła miłosny urok, co stało się początkiem dramatycznej *possessio*. Pod jej wpływem – w przeciwieństwie do *dziwnej świątobliwości* z Torunia – Normandka des Vallées przez ponad 30 lat nie przystępowała do spowiedzi i komunii, a jako podejrzana o *maleficium* (w dodatku tylko chłopka) pół roku przesiedziała w więzieniu. Z drugiej strony podobnie jak pani z Tylic bez skutku poddawana była zabiegom i lekarzy, i egzorcystów, cierpiąc wciąż choćby na „spektakularne" ataki szatana podczas nabożeństw w kościele.

W końcu opiniotwórcze środowisko Jana Eudesa (pozostającego w dobrych stosunkach między innymi z jezuitami) przyjęło do wiadomości tę koncepcję opętania Marii, którą wcześniej przyjęła ona sama, a która przyniosła jej sławę osobliwej świętości jeszcze za życia. Des Vallées uwierzyła mianowicie, że jej *possessio* jest rodzajem misji przeciwko czarostwu jako takiemu; podjęła więc ekspiacyjne cierpienie za winy wszystkich czarownic i zapragnęła brać na siebie wszystkie rzucane na innych czarodziejskie uroki. Nie ulega przy tym wątpliwości, że ośmieliła się o swoje opętanie modlić do Boga i że – w jak najlepszej wierze – prowokowała samego szatana: *Prosiła nawet Pana, by pozwolił jej znosić męki piekielne. Nie wiesz, czego pragniesz – odpowiedział Zbawiciel. Przebacz mi – powiedziała Maria – pragnę uratować moich braci, którzy idą na potępienie. Jestem pewna i widzę, że Boża miłość szuka codziennie kogoś, kto chciałby przez jakiś czas znosić męki piekielne i gniew Boga, żeby ich przez to na wieki uratować. Jestem tutaj. Weź mnie… Obawiam się, że nie możesz mi dać dosyć cierpienia…*[…] *Dręcz mnie najbardziej, jak potrafisz! Nie czekaj, aż Bóg*

---

[47] Zob. F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel. Opętanie w Klingenberg w świetle nauki*, tłum. z niem. (przekład z angielskiego dokonany przez autorkę) B. Siuda i A. Posacki, Gdańsk 2005, s. 368.

[48] Zob. S. Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, London 2004, s. 127-134.

nakaże ci, byś mnie bił, wystarczy, że ci na to pozwala […]. […] *proszę całym sercem, by jego gniew spadł na ciebie i podwoił twoje męki, jeśli nie zadasz mi wszystkich cierpień, na jakie ci Bóg zezwala*[49]. Tak oto (jak za Marią z Dolin powtarza Eudes w innym miejscu) opętuje ją ostatecznie sam Najwyższy; co więcej, wszechwładny i nieprzenikniony w swych wyrokach opętuje ją – zgodnie ze swą boską naturą – *w sposób doskonały*[50]. Nie bez przyczyny zatem *dziwna* historia des Vallées przyciągać dziś może uwagę nie tyle teologów Kościoła, ile historyków idei i literatury, a także licznych na świecie czcicieli Anneliese Michel, wśród których brak jednak wpływowych promotorów jej beatyfikacji. Na tym tle znamiennie prezentuje się nadto publiczny wizerunek kanonizowanego w roku 1925 Jana Eudesa; choć bowiem oficjalnie uznany on został za jednego z najwybitniejszych mistrzów duchowości katolickiej we Francji XVII wieku, nie wydano dotąd drukiem jego dwóch, sygnalizowanych tu, parahagiograficznych dzieł o życiu i sprawach Marii z Dolin – jakkolwiek z dzieł tych i z innych źródeł epoki jasno wynika, że to właśnie des Vallées była dla przyszłego świętego prawdziwą wybranką Boga[51].

Nie trzeba bynajmniej aspirować do roli sędziego w sporach teologów, aby w kontekście naszkicowanych zagadnień dojść do wniosku, że zapomniany autor *Wzoru i wizerunku…* jawi się na tle swoich czasów jako umysł z pewnością niekonwencjonalny, a może nawet bardzo odważny. Fakt, iż Stanisław Brzechwa nie posiadał szczególnego talentu literackiego i prawdopodobnie nie był zdolny do twórczego uprawiania teologii systematycznej, nie ma większego znaczenia;

---

[49] *Cztery głośne przypadki wypędzenia szatana. Wemding – Luksemburg – Earling – Klingenberg*, red G. Siegmund, tłum. z niem. Z. Sołek, s. 173-174; por. F. D. Goodman, tamże, s. 367.

[50] S. Ferber, *Demonic possession…*, s. 131; por. s. 129. Autorka ta, nawiasem mówiąc, zamiast pojęcia opętania ekspiacyjnego (*expiatory possession*) używa sformułowań nienacechowanych teologicznie – na przykład *positive possessed* („opętana pozytywnie") czy *possession as martyrdom* („opętanie jako męczeństwo"). W porównywalnych kategoriach ujmuje też współczesny des Vallées przypadek urszulanki Joanny od Aniołów z Loudun, podążając za nowszą literaturą przedmiotu, zainspirowaną rewizją badawczą Michela de Certeau. Zarzucił on jałową już refleksję o odbywających się w louduńskim klasztorze widowiskach na społeczne zamówienie i o skandalicznej śmierci Urbana Grandiera, a skoncentrował się na kazusie Jeanne des Anges i jej relacji z ojcem Surin w ścisłym kontekście meandrów duchowości XVII stulecia (zob. S. Ferber, tamże, s. 135-144).

[51] Idzie o znajdujące się wciąż w formie rozmaitych przekazów rękopiśmiennych teksty *La vie admirable de Marie des Vallées…* oraz *Abrégé de la vie et de l'etat de Marie des Vallées* (zob. R. Maisonneuve, *Marie des Vallées* – hasło w: *An Encyclopedia of Continental Women Writers*, red. K. M. Wilson, t. II, London 1991, s. 1282). Silne, lecz kłopotliwe do doktrynalnego zinterpretowania związki Eudesa z Marią z Dolin całkowicie pominięte zostały *notabene* w tak reprezentatywnych publikacjach, jak: *Enciclopedia Cattolica*, red. nacz. G. Pizzardo i P. Paschini, t. VI, Città del Vaticano 1951, kol. 624-625; *New Catholic Encyclopedia*; *preparated by an Editorial Staff at The Catholic University of America, Washington*; t. V, New York – Sydney 1967, s. 622-623; *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. nacz. M. Buchberger i W. Kasper, t. III, Freiburg – Basel – Wien 2006, kol. 977; *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, kol. 787-789.

znaczenie istotne ma fakt, że ów siedemnastowieczny jezuita potrafił przemyśleć i czytelnie wyrazić nader nietypową w jego epoce ideę religijną. Wbrew sugestii Górskiego, który w kwestii diabelskiej *possessio* Tomickiej imputował zakonnikowi niedowiarstwo, nie antycypuje on wcale bardziej wyrozumiałego, łagodniejszego duszpasterstwa osiemnastego stulecia, kiedy to z różnych przyczyn pedagogika strachu przed szatanem i piekłem powoli ustępować zaczęła pedagogice wiary w moc zbawczej miłości[52]. Brzechwa pozostał więc człowiekiem własnej epoki i raczej nie zdystansował się od idei wszędobylskiego demona, ale w nieortodoksyjnym koncepcie ekspiacyjnego opętania paradoksalnie skontaminował ją z ideą „nieobliczalnej" łaski Boga – tworząc jedyną w swoim rodzaju biografię *dziwnej świątobliwości*. Co niezmiernie interesujące, koncept ten przez przełożonych Brzechwy był przynajmniej teologicznie tolerowany, skoro dzieło duchownego ukazało się przecież *za zgodą Starszych*, a wewnętrzny cenzor zakonny czytać ze zrozumieniem niewątpliwie umiał.

Sytuacja dylematu, w której wszyscy oni się znaleźli, stanowi sugestywną ilustrację problemu nazwanego wyżej problemem miejsc niedookreślonych w strukturze chrześcijańskiej refleksji o złu – nieuniknionych w tej refleksji napięć i pęknięć pomiędzy wiarą poszukującą zrozumienia a zrozumieniem poszukującym wiary. W osobie Zofii z Tylic jezuici owi zetknęli się bowiem z takim kazusem religijnej egzystencji, jakiego nie mogli zinterpretować w powszechnie uznawanych kategoriach teologii duchowości; jednocześnie byli nim zapewne głęboko zaintrygowani, a nadto pragnęli go wyzyskać dla swoich celów duszpasterskich. Piórem samego Brzechwy wspomniany dylemat starali się rozwiązać, formułując tezę o *possessio* ekspiacyjnej; ta zaś dawała wprawdzie wyraz ich osobistym przekonaniom i nawet nadawała się na temat parahagiograficzny, ale wchodziła (i wciąż wchodzi) w kolizję ze zrębami katolickiej teologii dogmatycznej, w inny przecież sposób charakteryzującej zbawczą misję Boga i zło w świecie, zwłaszcza zło osobowe, czyli diabła[53]. W swojej *dziwnej* wizji Stwórcy przyzwalającego demonowi opętać *świątobliwą* Zofię dla jej odkupienia autor *Wzoru i wizerunku…* wydaje się zatem bliższy raczej paradoksalizmowi starotestamentowej *Księgi Hioba*, gdzie relacja pomiędzy Bogiem i złem okazuje się z gruntu nieprzeniknioną tajemnicą, a nie elementem spójnego systemu idei.

Ogólnym podłożem tych szczegółowych kontrowersji pozostaje fundamentalny problem proporcji między pierwiastkami racjonalnego i aracjonalnego

---

[52] Zob. K. Górski, tamże, s. 278 i J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. z franc. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 791.

[53] Zob. B. Forte, *Chrystus – Zwycięzca szatana*, tłum. z wł. K. Guzowski, [w:] *Teologia o szatanie*, red. K. Góźdź, Lublin 2000, s. 161-180; R. Laurentin, *tamże*, s. 6-88; G. Nanni, tamże, s. 15-101; K. Kościelniak, *Zło osobowe w „Biblii". Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 126-147.

w specyficznym uniwersum religii zachodniego chrześcijaństwa. Problem ów implikuje niejedno pytanie radykalne; choćby o status teologii – dyscypliny, która w istocie intelektualnie konceptualizuje to, co sama definiuje jako transcendentne. Właśnie tej granicznej i, by tak rzec, otchłannej, kwestii na swoją miarę dotknąć musiał nieznany szerzej polski jezuita, z perspektywy rzymskiej centrali zakonu działający nieomal na antypodach. Przekonany zarówno o autentyczności wyjątkowych doświadczeń Tomickiej, jak naukowym wymiarze teologii, poddał pierwsze konceptualizacjom drugiej; nie mogąc jednak nie wiedzieć, że zarysowana przezeń koncepcja opętania ekspiacyjnego wykraczała poza paradygmat doktrynalnej tradycji Kościoła. W tym sensie tak ważny dla tożsamości własnej religii problem racjonalne-aracjonalne Stanisław Brzechwa ośmielił się rozstrzygnąć nie na korzyść teistycznego rozumu stojącego na straży integralnej ortodoksji doktryny, lecz na korzyść indywidualnego doświadczenia wiary – jakkolwiek hybrydycznego, tylko domniemanego czy ostatecznie nieweryfikowalnego. I to chyba najzupełniej wystarczający powód, żeby o autorze *Wzoru i wizerunku* […] *dziwnej świątobliwości* […] *Zofii z Tylic Tomickiej* akurat dzisiaj nie zapominać[54]…

SUMMARY

The work *Wzór i wizerunek* […] *dziwnej świątobliwości* […] *Zofii z Tylic Tomickiej* [*The Paragon and Image of the Strange Holiness of Zofia Tomicka of Tylice*] written by a Jesuit Stanisław Brzechwa (1588-1649) and published in 1634 is a unique biography not only in old Polish literature. The heroine is a wealthy noblewoman who lived in the years 1595-1633 and she is portrayed as a charismatic Catholic and at the same time one possessed by the devil. Tomicka herself as well as her biographer saw in this possession a paradoxical grace of God and a most efficient way of expiation for sins – a very rare case in the history of Christian spirituality. It seems comparable only with the history of a Frenchwoman Marie des Vallées (1590-1656), the protégé of Jean Eudes (1601-1680), a well known saint and author of her two biographies, hitherto unpublished. In reflection on such cases it seems appropriate to employ a theologically controversial concept of expiatory possession, which gained popularity much later on in the wake of interest in the life and death of a German woman Anneliese Michel (1952-1976). The 17th century Jesuit Stanisław Brzechwa was well aware of the controversial nature of his work which bordered on hagiography. Being convinced about the authenticity of Tomicka's experiences he nevertheless acknowledged their hybridity and ultimate unverifiability, deciding in some measure to step outside the paradigm of dogmatic theology and his own Church.

---

[54] Innym niezwykłym przykładem indywidualnego doświadczenia religijnego jest w dobie staropolskiej na pewno karmelitanka bosa Marianna Marchocka. Pod niejednym względem doświadczenie to wydaje się trudne do ujęcia w kategoriach choćby klasycznej mistyki karmelitańskiej, a także niekoherentne ze współczesnymi wyobrażeniami eschatologicznymi (zob. W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o Autobiografii mistycznej Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005, s. 90-100; autor książki – literaturoznawca – bada zagadnienia polskiego piśmiennictwa ascetyczno-mistycznego XVII wieku).

Key words:

possession; expiatory possession; holiness; witches; witch trials; exorcisms; 17th century Catholicism; theological controversies; limits of theology; faith; religious experience; reason; orthodoxy; heterodoxy; biography; hagiography; Zofia Tomicka; Stanisław Brzechwa; Marie des Vallées; Anneliese Michel

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

KATARZYNA SOKOŁOWSKA
Wyższa Szkoła Zawodowa Pielęgnacji Zdrowia i Urody
w Poznaniu

Dziecko i dzieciństwo w hagiografii staropolskiej

The Child and Childhood in Old Polish Hagiography

Mimo że stosunek do dziecka w okresie staropolskim to zagadnienie, które w ostatnich latach jest chętnie podejmowane w badaniach naukowych, to jednak nasza wiedza w tym zakresie wciąż nie jest kompletna. Źródła, którymi dysponujemy, najczęściej pomijają temat dzieciństwa, dzieje się tak być może dlatego, że wychodziły one spod ręki mężczyzn, dla których nie było ono znaczące. Więcej z pewnością miałyby tutaj do powiedzenia kobiety: matki, babki, opiekunki i mamki, jednak one same należały do grupy marginalizowanej.

Z reguły dziecko nie było bohaterem hagiografii, choć znaleźć możemy kilka wyjątków, o których będzie mowa w dalszej części artykułu. Z kolei dzieciństwo świętych hagiografowie opisywali tylko w niewielkim zakresie i zazwyczaj poprzestawali na jego schematycznych przedstawieniach, zredukowanych do retorycznych klisz. Hagiografia bowiem stanowi kontynuację retorycznego *genus demonstrativum*, którego istotą jest pochwała bądź nagana. Czasem jednak na kartach żywotów świętych odnajdujemy pewne elementy opisu obyczajowego związane z relacjami rodzice-dzieci, a także opieką i wychowaniem potomstwa.

W artykule oparłam się przede wszystkim na osiemnastowiecznym dziele Floriana Jaroszewicza *Matka świętych Polska* (1767 r.), ale sięgałam również do wcześniejszych tekstów hagiograficznych. Niezwykle obszerny zbiór żywotów opublikowany przez Jaroszewicza stanowi bogate źródło poznania mentalności sarmacko-barokowej. Niemal każdy żywot świętego zaczyna się pochwałą rodu i herbu oraz przodków. Święci bowiem pochodzący z rodzin mieszczańskich czy chłopskich stanowią znikomy procent prezentowanych wówczas żywotów. Pochwała dziecka z uwagi na jego przodków pojawiała się zresztą również w genetliakonach, okolicznościowych wierszach pisanych dla uczczenia narodzin dziec-

ka. Hagiografowie chętnie powtarzają legendy o starożytnym pochodzeniu rodów. Typowy przykład znajdujemy u Jaroszewicza, według którego familia Daniłowiczów miała być *ze krwie królów gotskich idąca*[1], natomiast Jan Jędrzej Prochnicki pochodził *z imienia i krwi książąt de Bibel [...]* – tłumaczy dalej hagiograf – *gdy Juliusz cesarz rzymską wolność wziął w pęta, niektórzy panowie rzymscy uchodząc tyranii, dobrowolne sobie z ojczyzny wygnanie obrali, a między niemi, według Plutarcha, miał być jeden Bibulus imieniem, ten zaszedłszy aż do Inflant, zamek Bibel fundował*[2]. Wyraźnie podkreślano w żywotach ewentualne pokrewieństwo ze świętym wyniesionym już do chwały ołtarzy. Bonawentura Frezer mógł poszczycić się więzami krwi ze św. Stanisławem biskupem, bowiem z rodu tego miała pochodzić matka jego Barbara Szczepanowska[3], zaś Stanisław Sierakowski był *jako drugi s. Stanisław Kostka, któremu z babki swojej był pokrewnym*[4]. Do familii Kostków należała również karmelitanka, Anna Rupniewska, której *na krzcie s. dano imię Konstancja, tak z nabożeństwa do s. Stanisława Kostki, jako taż dla bliskiej koligacji z domem jego. Przeto matka zwykła była często tej dziecinie mawiać: cóż Kostko z Kostków, będziesz święta?*[5] Zaś Magdalena Mortęska *matkę miała Elżbietę Kostczankę, tej familii, która jako dobre drzewo, wiele owoców nieba godnych, to jest świętych ludzi z siebie wydała*[6]. Tak więc wydaje się, że członkowie niektórych rodów mieli większe szanse zostać świętymi. W średniowieczu mieliśmy do czynienia ze swoistym *dziedziczeniem świętości*[7]. Znamienny jest przykład rodu Andechs, z którego wywodziła się Jadwiga Śląska. W okresie 1150-1500 wydał on dwudziestu jeden świętych i błogosławionych[8]. Natomiast autor *Matki świętych* przedstawia jako szczególnie wybrany ród Radziwiłłów: *Ubłogosławił Bóg dawny i wielki dom książąt Radziwiłłów, że w nim nie tylko według świata sławni, ale i świątobliwością znaczni rodzą się ludzie*[9]. Jaroszewicz podaje w swoim dziele żywoty siedmiu przedstawicieli tej familii[10].

---

[1] F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku, od zakrzewionej w Polszcze chrześcijańskiej wiary, życia doskonałością słynących*, Kraków 1767, s. 548.

[2] Tamże, s. 301.

[3] Por. tamże, s. 305-306.

[4] Tamże, s. 277.

[5] Tamże, s. 503.

[6] Tamże, s. 87.

[7] Por. M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 164-180.

[8] Por. tamże, s. 165.

[9] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 134.

[10] Są to następujące żywoty: Albrechta Radziwiłła bpa wileńskiego, Albrechta Stanisława Radziwiłła kanclerza, Jerzego Radziwiłła bpa krakowskiego i kardynała, Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła zwanego „Sierotką", Stanisława Radziwiłła marszałka wielkiego litewskiego, Wojciecha Radziwiłła marszałka wielkiego litewskiego, Katarzyny z Sobieskich Radziwiłłowej.

Ważną rolę odgrywa w żywotach pochwała rodziców. Są oni zazwyczaj określani jako szlachetni i niezwykle pobożni, bowiem jak często pisze hagiograf, nawiązując do słów z Ewangelii (Mt 7,17): *z dobrego drzewa dobry i piękny owoc*[11] pochodzi. Jeżeli rodzice w jakiś sposób szczególnie zasłużyli się dla Kościoła, np. przez fundacje albo pełnili jakieś zaszczytne urzędy państwowe, wówczas i o tym hagiograf pamięta nadmienić. Często podkreślone są zasługi matki w religijnym wychowaniu dzieci. Jeżeli natomiast o rodzicach świętego nie można było powiedzieć, że byli pobożnymi katolikami, bo ojciec czy matka „zarażeni byli herezją", wówczas hagiograf interpretuje to, iż święta osoba *jako róża z ostrego ciernia na świat wyniknęła*[12] bądź *jako lilia między cierniem*[13] wyrosła. Elementem podkreślanym w retorycznych pochwałach znamienitych osób było również bogactwo, taki rys odnajdujemy także w hagiografii, gdzie najczęściej czytamy wprost: *urodził się z bogatych i uczciwych rodziców*[14], choć zdarza się i sytuacja odwrotna, kiedy to *rodzice [...] byli z urodzenia zacni, ale bardziej w pobożność chrześcijańską niż w doczesne dobra bogaci*[15]. Bogactwo i „wysokie urodzenie" stanowiło dodatkowy atut w oczach hagiografów. Jaroszewicz pisał: *Wielkie zbudowanie mają niższego stanu ludzie, gdy panów wielkich i monarchów świątobliwie żyjących zapatrują się, albowiem przy bogactwach, honorach i delicjach, nierównie więcej mają przeszkód do życia pobożnego jako ludzie prości, ubodzy i niemiękko wychowani, więc gdy w bojaźni Boskiej trwają, w cnotach wysokich się obierają cudem jednym i w oczach Boskich i ludzkich nazywać się mogą*[16]. W podobnym tonie pisał w *Żywotach* także Piotr Skarga, powołując się na autorytet Biblii[17].

---

[11] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 61, 166.

[12] Por. tamże, s. 43, 61, 151.

[13] Por. tamże, s. 184.

[14] Tamże, s. 24.

[15] Tamże, s. 28.

[16] Tamże, s. 416; por. 252.

[17] „Acz w każdym stanie cny chrześcijański i doskonały żywot tako ma wiele potu i pracej, tak ma słuszną sławę od Boga i od ludzi: wszakże na wielkich, pańskich i królewskich stanach osobliwe ma podziwienie i większe ludu Bożego zbudowanie. Bo trudniejsza im droga, gdy i dostatek, rozkoszy, pieniędzy i ine lepy do złego, i sieci do grzechu w ręku mają: i użyć ich skoro zechcą mogą. Przeto jako rzeczy rzadkiej i wielkiej Pismo się ś. dziwuje: Błogosławiony, powiada, bogaty (nie lada który, ale ten), który się bez zmazy nalazł, a za złotem się nie puścił, ani nadzieje w pieniądzach i kochania swego w skarbach nie położył. A który się takim najdzie, a chwalić go będziem, bo czynił dziwy w żywocie swym. Mógł przestąpić a nie przestąpił, mógł źle czynić a nie czynił. Przetoż ustalone jest dobro jego w Panu, a jałmużna jego sławić wszystek Kościół świętych będzie. Sławi wszystek Kościół i buduje się więcej z wielkich stanów. Bo są jaśniejsze postępki ich, a nic tajemnego być nie może, co się w wielkich stanach dzieje" P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu na każdy dzień roku przez cały rok. Wybrane z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych. Do których przydane są niektóre duchowne obroki i nauki przeciwko kacerstwom, przytem kazania krótkie na święta, które pewny dzień w miesiącu mają*, wyd. 7, Kraków 1615, s. 39.

Dziecko w epoce staropolskiej było najczęściej oczekiwane i uważane za dar dla małżonków. Stąd bezpłodność w rodzinie staropolskiej odbierana była na ogół jako wielkie nieszczęście, a obwiniano za nią zazwyczaj kobiety. W hagiografii, płodności nie ceniono aż tak wysoko jak w pozostałej literaturze panegirycznej, np. w mowach pogrzebowych czy epitafiach. W żywotach świętych spotykamy raczej afirmację dziewictwa i zachętę do wstrzemięźliwości niż pochwałę płodności. Jednak oczekiwania hagiografów są właściwie paradoksalne, chcieliby oni bowiem widzieć w kobiecie dziewicę, ale też matkę na wzór Maryi. W żywotach odnajdujemy między innymi biogram księżnej Ludgardy, zabitej przez męża za niepłodność[18], a także przykłady małżeństw, które długo pozostając bezdzietnymi, w podeszłym już wieku doczekały się potomstwa. Hagiografowie często nawiązują do biblijnej historii Abrahama i Sary, proroka Samuela i Anny lub Zachariasza i Elżbiety, którzy dobiegając kresu swych dni doczekali się upragnionego potomka. W podobnej sytuacji mieli być rodzice Stanisława biskupa-męczennika. Matka św. Stanisława, której tradycja nadała imię Bogna, urodziła syna po trzydziestu latach małżeństwa i jak zapewnia hagiograf *tak łacno […], iż go sama w bliskiej krynicy obmywszy, do domu przyniosła*[19]. Stąd też tradycyjnie w rodzinach, w których długo oczekiwano potomka, nadawano synowi imię Stanisław. Rodzice Rafała z Proszowic *niepłodnością długo umartwieni, ustawicznie i gorąco Pana Boga prosili, aby ich potomstwem pocieszył, co za czasem i otrzymali, albowiem dał im Pan Bóg tego syna, którego na krzcie świętym Stanisławem nazwali*[20]. Z prośbą o dziecko zwracano się w modlitwach szczególnie do św. Idziego lub do św. Andrzeja apostoła, a o wsparcie w modlitwie rodzice prosili również zakonnice czy zakonników, w żywocie Chrystyna Stradomskiego, reformaty czytamy: matka *zawsze przyznawała, że za modlitwami naszych ojców klasztoru Bieckiego dał jej Pan Bóg syna*[21].

Urodzenie potomka, a szczególnie przyszłego świętego, niejednokrotnie zapowiedziane było przez niezwykłe znaki i wydarzenia. Matka św. Kingi o jej przyszłym narodzeniu *wyraźnym głosem uwiadomiona była od Boga*[22], hagiograf kreuje tutaj zapowiedź narodzin Kingi na wzór zwiastowania Maryi o narodzeniu Jezusa. Z kolei matka przyszłej karmelitanki, Anny od Jezusa *Gdy ją w ży-*

---

[18] Por. P.H. Pruszcz, *Forteca duchowna królestwa polskiego; z żywotów świętych, tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących patronów polskich; […] Krótka, prosta, lecz prawdziwa życia ich historia z różnych autorów zebrawszy, wiernym katolikom do naśladowania, utrapionej ojczyźnie na obronę wystawiona*, Kraków 1662, s. 106; S. Duńczewski, *Kalendarz świętych, błogosławionych i świątobliwie żyjących Polaków, W. X. Litewskiego i prowincji inszych; z znaczniejszemi dziełami, przez XII miesięcy na co dzień zebrany*, Zamość 1746, 14 grudnia.

[19] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 241.

[20] Tamże, s. 408; 224.

[21] Tamże, s. 97.

[22] Tamże, s. 362.

wocie jeszcze [...] nosiła, widziana była przez sen, jakby ognisty płomień z żywota na świat wydawała[23]. Jest to częsty motyw w hagiografiach, podobnie zresztą jak niezwykła światłość dostrzegana przy narodzinach świętego. Obraz ten nawiązuje do apokryficznych opowieści o narodzinach Jezusa. Dowiadujemy się z nich, że w grocie narodzenia, w której panować miała wieczna ciemność, po wejściu do niej Maryi rozbłysła zadziwiająca światłość[24]. Niezwykła niespodzianka spotkała jednak matkę św. Stanisława Kostki, która będąc brzemienną *imię Jezus, jak go zwyczajnie malują, jasnemi promieniami otoczone, na żywocie swoim [...] widziała*[25]. Do kanonu cudów oznajmiających moment narodzenia świętego należy także dźwięk samoistnie bijących dzwonów kościelnych, a nowo narodzone dziecko zamiast pierwszego krzyku niejednokrotnie wypowiada imiona Jezusa i Maryi[26]. Przyszłego mówcę czy szczególnie żarliwego i utalentowanego kaznodzieję zapowiada rój pszczół, który pojawia się nad jego kolebką[27]. Opowieść o pszczołach składających miód na ustach nowo narodzonego dziecka, którego przeznaczeniem było dokonanie niezwykłych rzeczy, znana jest od czasów starożytnych i chętnie wykorzystywana w hagiografii, łączona np. ze św. Janem Chryzostomem, św. Bernardem z Clairvaux i św. Ambrożym, partonem pszczelarzy. Z kolei świątobliwe życie przyszłej przełożonej klasztoru benedyktynek lwowskich – Doroty Daniełowiczówny – zapowiedział Bóg zakonnicom poprzez „osobę czci godną", która we śnie usłyszała, iż: *Dziś z pani Daniłowiczowej wojewodzinej ruskiej urodziła się córka, która będzie ksienią waszą*[28]. Zupełnie jednak zaskoczeni musieli być rodzice Eufrozyny Oporowskiej, córka ich bowiem *urodziła się w habicie męskim z kapturem i szerokimi rękawami, której wyjąć z owego habitu żadną miarą nie mogli, aż rodzony jej wuj z zakonu ojców bernardynów habit ów na dziecinie rozerżnął, czyniąc rodzicom nadzieję pewną, że i oni wielką pociechę i Bóg będzie miał z niej osobliwą chwałę, i że czasu swego będzie w zakonie sługą Boską*[29]. Fantazja hagiografów była doprawdy zadziwiająca. Zdarzało się jednak częściej, że dziecko szczególnie wątłe, którego życie było zagrożone, ofiarowywano Bogu i ślubowano, że będzie ono chodzić w habicie. Rodzice Teresy Ligęzianki, jak podaje hagiograf: *przez lat kilka w zakonnym habitku [ją] nosili*[30]. Zachowały się także pochodzące z epoki staropolskiej portrety małych dzieci w zakonnych strojach. Niekoniecznie znaczyło

---

[23] Tamże, 54.

[24] Por. *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1986, t. 1, s. 239.

[25] Tamże, s. 538.

[26] Por. tamże, s. 98; 362, 467.

[27] Por. tamże, s. 48; 134.

[28] Tamże, s. 548.

[29] Tamże, s. 335.

[30] Tamże, 494.

to jednak, jak to często miało miejsce w czasach średniowiecza, że dziecko jako oblata oddawano do klasztoru. Nie ulega wątpliwości, że poród stanowił wówczas duże zagrożenie dla matki i potomka, dlatego też szukano opieki i wstawiennictwa Matki Bożej i świętych. Ciężarne i położnice mogły wzywać pomocy św. Bonawentury czy św. Małgorzaty Antiocheńskiej.

Ważny był również dzień urodzin dziecka, czasem przynosił on jemu imię. *Urodzenie tego sługi Boskiego – pisze Jaroszewicz – było w [...] sam dzień zjawienia s. Michała Archanioła, stąd imię Michała na krzcie s. mu dano*[31]. Zwyczaj „przynoszenia" sobie imienia przez dziecko był wówczas bardzo popularny i to nie tylko wśród niższych warstw społecznych, choć w zamożnych rodzinach często nadawano imiona antenatów. Jeśli natomiast dniem urodzin dziecka było święto kościelne, mogło to wpływać na jego późniejszą pobożność. Zofia Kostczanka przyszła na świat w dzień Bożego Ciała, *stąd potym osobliwe miała nabożeństwo do Najś. Sakramentu* – zauważa hagiograf[32]. Także etymologia imienia mogła wywierać wpływ na osobowość dziecka. Anna Jałbrzykowska, późniejsza karmelitanka, *której na chrzcie s. dano imię Zuzanna, które w hebrajskim języku znaczy lilia: jakoż od dzieciństwa kwitnęła ślicznie w oczach Boskich i ludzkich niewinnością i skromnością anielską*[33]. Czasami, podobnie jak to miało miejsce w czasach pogańskich, bardzo słabemu dziecku bądź takiemu, którego rodzeństwo już wcześniej umarło, nadawano imię mające odstraszać złe moce, np. takie które wskazywało, że dziecko jest niechciane czy nie należy do rodziny, jak: Nielub, Niemój, Najdus[34]. U Pruszcza czytamy: *Potem mieli syna w starości, Wizanna nadała mu imię Dojutrek i nie omyliła się na duchu prorockim*[35]. Dziecko chrzczono zazwyczaj krótko po narodzinach. Sobór Trydencki nakazywał, aby dokonywać tego aktu w ciągu ośmiu lub dziewięciu dni od narodzin[36], w praktyce wyglądało to bardzo różnie. Dzieci słabowite chrzczono zaraz po urodzeniu, natomiast w zamożnych rodzinach, w których wyprawiano z tej okazji okazałą uroczystość, z dniem chrztu zwlekano, czasami łączono chrzest z pierwszym pójściem położnicy do kościoła, co miało miejsce około szóstego tygodnia po porodzie. Na rodziców chrzestnych wybierano nieraz znamienite osoby. Hieronim Rozrażewski – pisze hagiograf – *od Zygmunta I, króla polskiego do chrztu św. był trzymany*[37]. Gdy rodzice obawiali się o zdrowie i życie dziecka, wówczas zdarzało się, że na kumów proszono ludzi ubogich bądź nawet żebraków, co

---

[31] Tamże, s. 587; 224.
[32] Tamże, s. 507; 44, 445, 531.
[33] Tamże, s. 563.
[34] Por. D. Żołądź-Strzelczyk, *Dziecko w dawnej Polsce*, Poznań 2006, s. 79.
[35] P.H. Pruszcz, idem (Wyd. 1662), s. 97.
[36] Por. D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 76.
[37] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 135.

MATKA SWIĘTYCH POLSKA

ALBO

ZYWOTY SWIĘTYCH BŁOGOSŁAWIONYCH, WIELEBNYCH, SWIĄTOBLIWYCH, POBOZNYCH POLAKOW Y POLEK.

WSZELKIEGO STANU Y KONDYCYI KAZDEGO WIEKU OD ZAKRZEWIONEY W POLSZCZE CHRZESCIANSKIEY WIARY OSOBLIWĄ ZYCIA DOSKONAŁOSCIĄ SŁYNĄCYCH.

Z ROZNYCH AUTHOROW Y PISM

tak Polſkich iako y Cudzoziemſkich

ZEBRANE Y SPISANE

Przez

X. FLORYANA JAROSZEWICZA

Kapłana Zakonu S. O. Franciſzka Reformatow.

Dla zbudowania zyiących y potomnych, dla pociechy Duchowney ſwoich Krewnych.

DO DRUKU

PODANE.

Roku Pańſkiego 1767.

w KRAKOWIE

w Drukarni Staniſława Stachiewicza J. K. Mći Typografa.

miało zapewnić pomyślną wróżbę[38]. Nieraz miała miejsce również sytuacja odwrotna, że świątobliwi bohaterowie hagiografii trzymali do chrztu *dziatki ludzi ubogich* albo chrzcili dzieci żydowskie, oczywiście potajemnie[39].

Przyszły święty od pierwszych chwil życia otoczony był szczególną Bożą opatrznością. Według współczesnych obliczeń w rodzinach staropolskich śmiertelność noworodków wynosiła ok. 35%, do piątego roku życia wzrastała do ponad 55%, a wiek rozrodczy osiągało zaledwie 35% populacji[40]. Tak duża śmiertelność dzieci, zresztą nieodbiegająca od średnich europejskich[41], była spowodowana zarówno warunkami zdrowotnymi i bytowymi, jak i zbyt bliskim pokrewieństwem rodziców, co wśród rodów magnackich niejednokrotnie prowadziło do ich wymierania. Ale zdarzały się również beztroskie mamki zaniedbujące opiekę nad dziećmi[42] czy po prostu tragiczne wypadki przy zabawie. W przypadku Kaspra Drużbickiego i Macieja Pstrokońskiego zabawa nad rzeką skończyła się utonięciem, ale odnalezione po kilku godzinach dzieci *cudowną Opatrznością Boską* ożyły[43]. Ratując dziecko, próbowano tradycyjnych sposobów, które dzisiaj wydawać się nam mogą dziwne, a czasem wręcz szkodliwe. Agnieszka Wężykowa urodzona jako wcześniak „za radą medyków" wkładana była do *świeżych skór bydlęcych, często jak stygły odmienianych*[44]. Zwyczaj ten wydaje nam się z pewnością barbarzyński, choć być może miał on na celu utrzymanie ciepłoty dziecka, które urodzone nawet we właściwym czasie nie ma wykształconej termoregulacji. Był to zresztą zwyczaj szerzej spotykany, np. wśród hord tatarskich. O jednym z najazdów na Podole, Pruszcz pisze: *pogaństwo sam Pan Bóg na ten czas pokonał, bo od zimna ciężkiego szkapom swym brzuchy rozrzynali, a w nie włazili*[45]. Wspomniana Agnieszka Wężykowa ze względu na zbyt małe usta miała również problem, by ssać mleko, dlatego też, jak podaje hagiograf, karmiono ją rosołem[46]. Jeśli natomiast żadne specyfiki nie pomogły i dziecko umierało bądź urodziło się już martwe, rodzice zwracali się do Boga, Maryi lub świętych, prosząc o cud. Teresa Marchocka po urodzeniu dostała krwotoku, matka jej ofiarowała ją MB Częstochowskiej, wołając: *Nie wstanę z ziemi o Matko miłosierdzia! Aż to dziecię ożyje*[47]. Z kolei licząc na cud wskrzeszenia ze strony

---

[38] D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 84. Por. *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, pod red. A. Chwalby, Warszawa 2004, s. 132.

[39] H. Powodowski, *Żywot pobożnych świątobliwych cnót człowieka Tomasza Zieleńskiego w Wielkiej Polszcze ponad trzydziestą siedmią lat zmarłego*, Poznań 1622, s. 10.

[40] D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 25.

[41] Por. J.L. Flandrin, *Historia rodziny*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1998, s. 237-238.

[42] Por. F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 98-99, 173, 334.

[43] Por. tamże, s. 162, 334.

[44] Tamże, s. 173.

[45] P.H. Pruszcz, dz. cyt. (Wyd. 1732), s. 193.

[46] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 173.

[47] Tamże, s. 193.

św. Jacka, Sanktes ofiarował siebie i swojego syna zakonowi dominikanów[48]. Podobnie uczyniła matka Macieja Pstrokońskiego, ślubując Bogu, że odda syna do stanu kapłańskiego[49]. Zrozpaczeni rodzice odwoływali się także do żyjących cudotwórców: *rodzice jego* – pisze hagiograf w żywocie Mariana Łapczyńskiego – *mając wielką ufność w zasługach żyjącego na ten czas świątobliwego ojca naszego Bernardyna z Częstochowy, prosili go usilnie, aby życie umarło narodzonemu u Boga uprosił, więc zniewolony mocną ich prośbą i płaczem, po gorącej modlitwie, krzyżem go świętym przeżegnawszy cudownie wskrzesił*[50].

Niezwykłość dziecka hagiografowie podkreślali, posługując się również retorycznym argumentem dotyczącym urody. Piękno fizyczne – właśnie obok szlachectwa, siły i zamożności – wchodziło w skład czterech „zalet naturalnych". W enkomionach wygląd zewnętrzny stanowił odzwierciedlenie przypisywanych postaci chwalonej cnót, a postaci ganionej przywar. Piękno ciała było w tradycji arystotelesowskiej[51] powiązane z pięknem ducha, chrześcijaństwo natomiast opowiedziało się raczej za tradycją platońską, a manicheizm, mimo oficjalnej dezaprobaty Kościoła, zaszczepił chrześcijanom pewną podejrzliwość wobec cielesności. W literaturze hagiograficzno-panegirycznej topos piękna fizycznego jest jednak często spotykany. Żywotopisarze niejednokrotnie odnotowują: *Urody była takiej, iż jej w piękności żadnej równiej nie było*[52], pochwała urody dotyczyła nie tylko młodych panien, ale również mężczyzn, a czasem również dzieci. Święty Wojciech po urodzeniu miał być *od wszystkich piękniejszy*[53], a jak zauważa Jaroszewicz, Piotr Piasecki, przyszły franciszkanin *od lat dziecinnych […] był prześlicznej urody*[54]. Mimo retorycznych pochwał piękna fizycznego, widzimy również w hagiografii lęk przed urodą, szczególnie u kobiet. Nieszczęśliwy wypadek, którego w dzieciństwie doświadczyła Magdalena Mortęska, przyszła reformatorka benedyktynek, hagiograf tłumaczy w następujący sposób: *i żeby ona jej uroda nie była przeszkodą jaką, [Bóg] rozporządził sposób. Albowiem raz w cielęcej nóżce nożyk swój uwięziwszy, gdy go całą siłą targnęła, wpadł w same prawego oka źrzenicę […], z którego przypadku oko straciła*[55].

Kolejnym tematem, chętnie wykorzystywanym w hagiografii, także przy relacjach o dzieciństwie świętych, jest topos dzikich zwierząt, które nie czynią

---

[48] P.H. Pruszcz, idem (wyd. 1662), s. 111; F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 366.

[49] Por. F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 334.

[50] Tamże, s. 390.

[51] Arystoteles w traktacie *Fizjognomica* postulował, że istnieje możliwość poznania charakteru człowieka, jego wnętrza duchowego na podstawie twarzy, wyglądu, sylwetki, głosu, a nawet ruchów.

[52] P. Skarga, dz. cyt., s. 112; 115, 140, 1041.

[53] J. Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, przeł. B. Kűrbis, w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, pod red. J.A. Spieża, Kraków 1997, s. 42.

[54] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 594.

[55] Tamże, s. 87.

krzywdy człowiekowi świętemu, przychodzą po jego błogosławieństwo, przynoszą mu pokarm, zaś po śmierci pilnują jego zwłok bądź wręcz kopią mu grób. Niejednokrotnie również w ikonografii święci przedstawiani byli w towarzystwie groźnych zwierząt, żeby przywołać najbardziej znane przedstawienia św. Hieronima, któremu towarzyszy lew czy opata Kolumbana z niedźwiedziem. O bliskim spotkaniu Mikołaja Opackiego z wilkiem opowiada Jaroszewicz: *Dobrą duszę od dzieciństwa swego pozyskał, która się z twarzy jego wydawała, i którą nie raz same drapieżne zwierzęta szanowały. Trafiło się bowiem, że spotkał go wilk […], ale bynajmniej nie ruszył, tylko wejrzawszy na jego niewinną urodę odszedł cicho i spokojnie*[56]. Z kolei małą Agnieszkę Wężykową porzuconą przez służącą podczas ucieczki przed Tatarami otoczyła zgraja psów, które jednak nie uczyniły dziecku krzywdy, a jedynie lizały je[57]. Pies jest zresztą zwierzęciem często pojawiającym się w hagiografii w kontekście narodzin świętego. Matkom św. Dominika i św. Bernarda z Clairvaux przed urodzeniem synów śniło się, iż noszą w swym łonie szczeniaka, była to zapowiedź narodzin przyszłych kaznodziejów i obrońców Kościoła[58].

W opisie dzieciństwa hagiografowie skupiają się przede wszystkim na wychowaniu religijnym i moralnym, jakie odebrali ich bohaterowie. Najlepiej oczywiście, gdy dziecko mogło wraz z mlekiem matki ssać pobożność i cnotę[59]. Jednak zwyczajem ówczesnym było raczej oddawanie dziecka na wykarmienie mamce, a jeśli się tak nie działo, hagiograf wyraźnie o tym pisze. Matka św. Bernarda, jak czytamy w *Złotej legendzie: unikała dawania [dzieci] na wykarmienie mamkom, jak gdyby z mlekiem matczynym pragnąc im wpoić szlachetną swą naturę*[60]. Podobnie uczyniła matka Jakuba Zadzika, która choć miała sześciu synów i sześć córek, tylko bohatera żywotów *własnemi piersiami wykarmiła*[61]. Zdarzało się jednak, że przyszły święty, pokazując od kołyski oznaki wielkiej pobożności, nie chciał ssać piersi w środy, piątki i soboty[62], dni tradycyjnego postu związanego z kultem Maryi i Jezusa. W żywocie Tomasza Zieleńskiego możemy przeczytać, że *obyczajem dziecińskiej rzewliwości się nie domagał [rzeczy] przyrodzonych, jako pokarmu i innych podobnych, […] w największej potrzebie nie upomniał się, aż mu z dobrej woli dano: czym Pan Bóg chciał poka-*

---

[56] Tamże, s. 475.

[57] Tamże, s. 173.

[58] Por. P. Skarga, dz. cyt., s. 685, 737; por. J. de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, przeł. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 2000, s. 349, 379.

[59] Por. F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 127.

[60] J. de Voragine, dz. cyt., s. 397.

[61] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 248.

[62] Por. tamże, s. 577; Podobną historię czytamy w *Złotej legendzie* w żywocie św. Mikołaja. Jednak Mikołaj nie chciał ssać piersi w środy i piątki, o sobocie nie ma mowy, gdyż był to dzień szczególnie poświęcony MB tylko w Polsce.

zać, jakie na potym ciała umartwienie w dorosłym człowieczeństwie wykonywać miał[63].

Rodzice czasem przeznaczali córkę bądź syna do stanu duchownego lub zakonnego i to nie tylko jako wotum wdzięczności za ocalone życie. Zwyczaj nakazywał położenie takiego dziecka na ołtarzu. Elżbieta z Gostomskich Sieniawska ofiarowała w ten sposób swoją córkę Zofię. *Z tym się oświadczając* – pisze hagiograf – *że jeżeliby to dziecię według przejrzenia Boskiego miało być złe, aby go Bóg zniósł ze świata w młodości*[64]. Matka ta wydawać się nam może szczególnie okrutna, choć podobne „pobożne akty" spotykamy w hagiografii niejednokrotnie. Blanka, matka św. Ludwika, miała mu w dzieciństwie powtarzać: *Synu miły, wolę cię pierwej widzieć umarłym, niżlibyś miał kiedy grzechem śmiertelnym Stworzyciela twego obrazić*[65]. Piotr Skarga przestrzega zaś rodziców, którzy *miłując fałszywą a świecką miłością dzieci swoje, dusze ich tracą i do piekła prowadzą*[66]. Zdarzały się przypadki zmuszania dzieci do wstąpienia w stan konsekrowany, jednak prawo kościelne od czasów Soboru Trydenckiego wyraźnie podkreślało dobrowolność takiej decyzji, co nie oznacza, że jednostki słabe nie ulegały presji rodziny[67]. Niemniej jednak w spełnieniu swoich oczekiwań rodzice mogli raczej wykorzystywać środki wychowawcze niż przymus. Skarga poucza rodziców, którzy ślubowali oddanie syna lub córki Bogu, o ich powinnościach: *Naprzód, aby od mleka prawie odsadzone dziecię ono do klasztoru na wychowanie dał, jeśli to być może: a świata mu i świeckich pożądliwości nie ukazował. [...] A jeśli to być nie może, aby mu doma takie dał wychowanie, żeby świata i żądz jego nie skaził. Skoro rozum brać pocznie dziecię, winni rodzicy, to jemu co ślubowali oznajmić i pilnie mu to, a z serca radzić i zalecać i sami przez się i przez duchowne osoby, aby na to zezwoliło. Bo jeśliby to rodzicy oziębłe i nie z chęci czynili, byliby już w podejzrzeniu, a obłudnie się z P. Bogiem obchodzą. A gdy wszystko uczynią, co mogą, jeśli dziecię przyzwoli, chwała Bogu, a jeśli nie przyzwoli, od ślubu swego wolni zostają. Lecz gdy oni czynią jaką pilność około wychowania ich jako potrzeba, rzadko, aby Pan Bóg ducha ojcowskiego abo macierzyńskiego wlać w serce synaczka abo córki onej nie miał*[68]. Nie trudno nam wyobrazić sobie matkę Macieja Pstrokońskiego napominającego syna: *Ty Bogu i ołtarzowi poślubiony jesteś, więc tak się sprawuj, aby gdy dojdziesz lat, godnym stałeś się tego stanu*[69]. Nieraz wola opiekunów zgadzała się

---

[63] H. Powodowski, dz. cyt., s. 7.

[64] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 532.

[65] P. Skarga, dz. cyt., s. 755.

[66] Tamże, s. 59.

[67] Por. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 14-16.

[68] P. Skarga, dz. cyt., s. 620.

[69] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 334.

z wolą dziecka, które od lat dziecinnych upatrzyło sobie zostać zakonnicą czy księdzem. I tak np. Chrystyn Stradomski *od lat dziecinnych to miał w sercu i z tym się wygadywał, że będzie reformatem*[70]. Z kolei Teresa Marchocka przyszła karmelitanka *W czterech latach będąc, z tym się poważnie ogłosiła: Ja będę panna wielką i znajdę skarb i kościoły będę budować, a zawsze panną żyć będę*[71]. Nawet w okresie dzieciństwa świętych pojawia się w hagiografiach nawiązanie do biblijnego powołania. Annie *będącej już w siedmiu leciach, pokazał się Chrystus Pan w postaci ślicznego piętnastu lat młodzieńca, którego przytomność przez wiele lat miewała i jemu się za oblubienicę oddawszy, od wszelkich światowości serce i umysł odrywała*[72]. Powołania na wzór apostolski z wyraźną analogią do św. Piotra doświadczył dwunastoletni Eleutery, który podczas polowania na ptaki usłyszał głos z nieba: *na co próżno pracujesz? Oto cię uczynię łowczym ludzi!*[73]

Rodzice od małego wdrażali dzieci do praktyk religijnych. Dziecko od niemowlęctwa przyprowadzane było do kościoła, a pierwsze wypowiadane przez nie słowa to często: Jezus i Maryja. Podobnie od najmłodszych lat uczono modlitwy. Anna Omiecińska *W małych jeszcze latkach nauczywszy się godzinek o Niepokalanym Poczęciu Matki Boskiej, różańca i modlitw św. Brygidy o męce Jezusowej w zwyczaj sobie to wniosła*[74]. Mała Zofia Sieniawska nie umiejąc jeszcze mówić, brała do ręki znaleziony różaniec i *w kąciku poklęknąwszy, coś podobnego do tych słów: Zdrowaś Maryja* mówiła[75]. Chłopcy natomiast mając około siedmiu lat, mogli już jako ministranci służyć do mszy[76]. Był to również czas, kiedy dzieci przystępowały do komunii poprzedzonej spowiedzią, choć wiek ten nie stanowił wówczas wcale reguły. Teresa Marchocka, pisze hagiograf, *tak była w duchu oświecona*, że do pierwszej spowiedzi przystąpiła mając pięć lat, z kolei mała Sieniawska ledwie zaczęła szósty rok, *sama się naparła do spowiedzi i komunii, od czego żadnym sposobem odwieść jej nie było można*, jednak czekał ją wcześniej ostry egzamin przed jezuitą, księdzem Kasprem Nahajusem, który, jak pisze Jaroszewicz, *z przyrodzenia i postaci był srogi, bo był rodem Tatarzyn*[77].

Niektóre z dzieci, zachęcone przykładami z czytanych żywotów świętych, same również poddawały swoje ciała ascezie. Hieronim Cyrus *w dziecinnych jeszcze latach w nabożeństwie i umartwieniu tak się kochał, że często mało snu zażywając, na gołej ziemi sypiał. Posty nie tylko od Kościoła postanowione, ale też i inne ze swego nabożeństwa ściśle zachowywał. W zimie często z domu wy-*

---

[70] Tamże, s. 97.
[71] Tamże, s. 194.
[72] Tamże, s. 54.
[73] Tamże, s. 78.
[74] Tamże, s. 577.
[75] Tamże, s. 532.
[76] Por. tamże, s. 38, 408.
[77] Tamże, s. 194, 532.

chodził na wiatr i mróz, na deszcze i śniegi, żeby delikatne ciało do ostrości przyuczał[78]. Nie dowiadujemy się, co sądzili rodzice Hieronima o ascetycznych ćwiczeniach swojego potomka, jednak w kilku przypadkach hagiograf podaje, że opiekunowie musieli hamować swoje pociechy w nadmiernych umartwieniach ciała, a nawet jak w przypadku Eufrozyny Oporowskiej *matka ją ostro strofowała i niemiłosiernie karała*[79]. Również rodzice małego Stefana Kucharskiego odnosili się bez entuzjazmu do religijnych pomysłów syna i martwili się, że czyta on żywoty świętych, naśladując w „ostrych pokutach" pustelników, dlatego też nie tylko zabraniali mu czytania „niebezpiecznych" książek, ale również je przed nim chowali[80].

Kształtowanie obyczajów i charakteru dziecka należało do podstawowych zadań rodziców i stanowiło podwaliny jego całego późniejszego życia. Zarówno od synów, jak i od córek oczekiwano pokory, skromności i bojaźni Bożej. Z kolei w stosunku do rodziców wymagane było całkowite posłuszeństwo. Dzieciom wpajano także cnotę miłosierdzia wobec ludzi ubogich. Małą Katarzynę Maciejowską matka *ćwiczyła w uczynkach miłosierdzia, każąc jej, żeby ubóstwu ręką swoją potrawy w garnuszki nakładała*[81]. Z kolei Hieronim Drzewicki ubogim rozdawał jałmużnę, a pieniądze na ten cel wypraszał od rodziców[82]. Szczególnie od dziewczynek oczekiwano wstydliwości i wstrzemięźliwości, podkreślano także od najmłodszych lat cnotę czystości. Wstrzemięźliwość kształtowała matka w kilkuletniej Katarzynie, nie pozwalając jej dłużej sypiać i śniadać, a także pilnując, by dziewczynka zaraz po przebudzeniu klękała do modlitwy[83]. Generalnie, przyszłe święte od dzieciństwa pilnie strzegą swojej czystości i brzydzą się ponętami świata. Zdarza się także, że składają prywatne śluby czystości, czasami dotyczy to już cztero- albo siedmioletnich dziewczynek, zaś Teresa Marchocka i Krystyna Lubomirska uczyniły ów ślub, mając dziewięć lat[84]. Ta druga nawet podpisała ślubowanie własną krwią. Różne są powody ślubowania czystości przez dziewczynki. Anna Kostczanka przyrzekła swoje dziewictwo Bogu po cudownym ocaleniu życia, gdy omyłkowo wypiła truciznę. Zofia Sieniawska uczyniła to jako czterolatka w przypływie dziecięcych emocji: *gdy się bała, aby ją o co nie łajano, klęknąwszy nabożnie mówiła: Mój Panie Jezu Chryste obiecuję Tobie i Najś. Pannie czystość zachować aż do śmierci, jeno mi to daj albo niechaj mi się to znajdzie*[85]. Powodem zachowania dziewictwa była również chęć

---

[78] Tamże, s. 48-49.
[79] Tamże, s. 335.
[80] Tamże, s. 121.
[81] Tamże, s. 83.
[82] Por. tamże, s. 332.
[83] Por. tamże, s. 83.
[84] Por. tamże, s. 194, 236, 494, 532.
[85] Tamże, s. 532.

naśladowania Maryi[86]. Jak mówią apokryfy, jako mała dziewczynka, będąc w służbie świątyni, miała ona złożyć ślub czystości. Historię tego ślubu odnajdujemy w *Ewangelii Pseudo-Mateusza*[87]. Z kolei w żywocie św. Petroneli, według tradycji córki św. Piotra Apostoła, ojciec radzi jej, *aby Panu Bogu na wzór matki Chrystusowej swoją czystość panieńską oddała*[88]. Mogły to w rzeczywistości być pociągające przykłady dla kilkuletnich adeptek świętości.

W trosce o moralne wychowanie dzieci rodzice nie zezwalali swoim pociechom na próżnowanie. Jak stwierdza hagiograf, próżnowanie bowiem jest matką wszystkich występków[89]. Dzieci mogły pracować bądź oddawać się „igraszkom". Dziewczynki wprawiały się w pracach gospodarskich i ręcznej robocie, a chłopcy urządzali choćby polowania na ptaki, natomiast jeśli poświęcali swój czas zabawie, to udając kaznodziejów, jak np. Hieronim Cyrus, który *ambonę sobie robił i domowym nie bez zdumienia słuchającym słowo Boże opowiadał*[90]. Podobnie bawiły się dziewczynki, przebierały się za zakonnice, *z drzewek albo cegiełek* budowały kościoły albo naśladowały księży, ucząc katechezy. Jedenastoletnia Sieniawska zbierała swoje rówieśniczki, jak pisze hagiograf, *których gwoli dla niej babka wiele na dworze chowała. Zwoływano i innych dziewcząt wiele, a Zofii ta była ulubiona igraszka szykować je porządkiem, pytać się z powagą o rzeczy do wiary i pobożności należące, poprawiać i uczyć. Na końcu zaś ta misjonarka śpiewała z niemi jakie pieśnie nabożne albo psalmy*[91]. Mali bohaterowie hagiografii wybierają jednak raczej modlitwę i udział w nabożeństwach niż zabawę. Znamienny jest epizod, o którym czytamy w żywocie Jana Długosza: *wszelkie zabawy dziecinne porzucił, nawet zwyczajne do igraszek instrumenta, jako to piłki, kręgle, łuczki w jeziorze potopił*[92].

Do siódmego roku życia dzieci pozostawały pod opieką matek. Był to również czas, kiedy rozpoczynała się nauka czytania i pisania prowadzona pod kierunkiem matki bądź nauczyciela. Przyszli święci wykazywali zazwyczaj od najmłodszych lat niezwykłe umiejętności edukacyjne. Stanisław Kazimierczyk, jak

---

[86] Tamże, s. 563.

[87] „Kapłan Abiatar złożył arcykapłanom wielkie dary, aby mógł zabrać Maryję na żonę dla swego syna. Ona zaś sprzeciwiała się mówiąc: «Nie jest to możliwe, bym poznała męża albo mąż poznał mnie». Arcykapłani zaś i wszyscy jej krewni tłumaczyli jej: «Bóg w dzieciach jest czczony i wielbiony jest w potomkach, tak zawsze było w Izraelu». Odpowiadając zaś Maryja rzekła: «Przede wszystkim Bóg czczony jest w czystości […]. Przebywając w świątyni Bożej, już w dzieciństwie zrozumiałam, że można być miłym Bogu, zachowując dziewictwo. Dlatego postanowiłam w swoim sercu, że nigdy nie poznam męża»". *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, VII, 1-2, dz. cyt., t. 1, s. 217.

[88] P. Skarga, dz. cyt., s. 471.

[89] F. Jaroszewicz, tamże, s. 66.

[90] Tamże, s. 48; 346.

[91] Tamże, s. 532.

[92] Tamże, s. 221.

podaje Jaroszewicz: *Dopiero się abecadła ucząc, za ręki Boskiej powodem, składał z liter słowa na uwielbienie Pana Boga i Matki Jego*[93]. Zalecaną przez hagiografów lekturą dla dzieci były oczywiście żywoty świętych Pańskich. Raczej nie czytano Biblii, wyjątkiem były domy protestanckie. Dlatego też Beata Konstancja Myszkowska wychowana w rodzinie kalwińskiej, a potem nawrócona *ćwiczyła się usilnie w czytaniu Pisma św., które prawie na pamięć umiała*[94]. Zgodnie z ówczesną myślą pedagogiczną po ukończeniu siedmiu lat dziecko było na tyle dojrzałe, aby rozpocząć regularną naukę[95]. Odbywała się ona w domu pod nadzorem nauczycieli lub wysyłano dziecko do szkół, bądź na naukę zawodu. Jozafat Kuncewicz został wysłany do Wilna, aby się przysposabiać do kupiectwa, zaś siedmioletnia Barbara Langa oddana została na naukę do szwaczki. Dziewczynki posyłano też na wychowanie na dwory magnackie bądź szlacheckie, często do krewnych. W zwyczaju było również oddawanie dziewcząt na naukę do klasztoru. Wychowanie i kształcenie córek szło jednak zupełnie odmienną drogą niż synów. Chłopcy mieli o wiele większą swobodę i dostęp do nauki, dziewczynki zaś były izolowane, pod ciągłą kontrolą matki, ochmistrzyni czy *pani starszej*[96]. Zdarzało się również, że rodzice wprost zabraniali córkom nauki czytania i pisania, a znajdowali poparcie w autorytecie kaznodziejów, którzy, jak choćby Aleksander Lorencowic, twierdzili, że wykształcenie jest szkodliwe dla niewiast[97].

Podstawowym elementem dyscyplinującym dzieci była kara fizyczna[98]. Rodzice znajdywali argumenty za takim sposobem karania zarówno w ówczesnych traktatach pedagogicznych, mogli je usłyszeć z ust kaznodziejów powołujących się niejednokrotnie na autorytet Biblii. Znamienna jest wypowiedź Sebastiana Petrycego na temat natury dziecka: *Dzieci bowiem żyją jako bydlęta: do tego się mają, co im miło; w lubem nie mają miary; żądza zmysłowa i gniewliwa im panuje. Przeto potrzeba tak rządzić dziecię, aby nie to czyniło, co chce, ale co mu każą*[99]. Również hagiografowie piszą o bardzo surowym wychowaniu dzieci. Za nieposłuszeństwo były one chłostane, ojciec św. Wojciecha rozgniewany tym, że syn uchyla się od nauki czytania: *pokarał tę ucieczkę, zadając mu okrutne razy*

---

[93] Tamże, s. 224.

[94] Tamże, s. 255.

[95] Por. D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 226-229.

[96] Por. J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 2, Warszawa 1976, s. 150-152; W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Warszawa 1978, s. 180.

[97] M. Bogucka, *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005, s. 214.

[98] Wiele na ten temat znajdziemy w artykule J. Tazbira, *Okrucieństwo i czułość w rodzinie*, w: *Prace wybrane. Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, t. 2, Kraków 2000, por. D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 218-226.

[99] Cyt. za: D. Żołądź-Strzelczyk, dz. cyt., s. 222.

i zbawienne cięgi[100]. Z kolei żywiołową Krystynę wychowująca ją księżna ciotka *na nitce do stołowej nogi przywiązać kazała, dawszy w rękę książkę albo robotę ręczną*[101]. Surowo traktowała swoje córki Elżbieta z Gostomskich Sieniawska, Zofię *wszelkimi sposobami upokarzała, bojąc się, aby nie zbezpieczniała. Nadto chowała dla niej ochmistrzynią dziwnie zrzędną i surową, która kroki jej prawie wszystkie uważała, o najmniejszą rzeczy strofowała ostro*[102]. W surowym wychowaniu dzieci rodzice kierowali się jego dobrem, zgodnie z tym, co naucza Biblia: *wszystkich, których kocham, karcę i ćwiczę* (Ap 3,19).

W epoce staropolskiej kres dzieciństwa następował o wiele szybciej niż współcześnie. Całe wieki dzieci nie tylko ubierano, ale i traktowano jak małych dorosłych. Dzieciństwo nie było okresem idealizowanym. Wzorem hagiograficzno-panegirycznym był puer-senex, czyli młody staruszek. Topos ten stał się popularny w późnym antyku, kiedy to ideałem człowieka było dążenie do równowagi między cnotami starości a cnotami młodości[103]. Już Arystoteles w *Retoryce dla Aleksandra* zachęcał do używania w pochwałach porównania będącego w istocie tymże toposem. Bohater – mówi Stagiryta – *który w tak młodym wieku stał się już mędrcem, jako starszy osiągnie zapewne ogromny sukces*[104]. Podobny ideał głosi również Biblia, np. o Tobiaszu możemy przeczytać, że będąc dzieckiem, nigdy nie postępował dziecinnie (Tb 1,4). Topos ten możemy odnieść również do Jezusa, który jako dziecko nauczał w świątyni, natomiast w apokryfach mały Jezus podczas ucieczki do Egiptu mówi do swoich rodziców: *Nie bójcie się i nie uważajcie mnie za dziecko, zawsze bowiem byłem mężem dorosłym*[105].

Również hagiografowie chwalą „statek i powagę" w zachowaniu przyszłych świętych mimo ich lat dziecinnych. Maciej Pstrokoński *od młodości sędziwe jakieś obyczaje po sobie pokazował*, a Stanisław Sierakowski ze względu na swoje dojrzałe i ascetyczne zachowanie nazywany był przez domowników *Mniszkiem*[106]. Z kolei w biografiach dziewczynek odnajdujemy topos *młodej staruszki*, która w dzieciństwie *obyczaje stare* pokazuje[107]. W żywocie Barbary Langi spotykamy się z bardziej realistycznym potraktowaniem powyższego toposu. Adam Makowski pisze: *Nie żeby zgoła zaraz wszystkie dziecińskie obyczaje złożyła, ale*

---

[100] Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi*, przeł. B. Kűrbis, w: *W kręgu żywotów*…, s. 88.

[101] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 236.

[102] Tamże, s. 532.

[103] Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, wyd. 2, Kraków 1997, s. 107-108.

[104] Arystoteles, *Retoryka dla Aleksandra*, przeł. H. Podbielski, w: *Dzieła wszystkie*, pod red. E. Głębickiej, N. Szancer, t. 6, Warszawa 2001, s. 549.

[105] *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, dz. cyt., XVIII,2, s. 225.

[106] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 277, 334; 210, 241, 594.

[107] Tamże, s. 87.

że się o to starała, aby lekkomyślność statecznością i płochość lat młodych starą i dojrzałą miarkowała skromnością. Czyniła tedy wszystko co i drugie, ale ku czemu lepszemu i sposobem udatniejszym[108].

Dla hagiografów dzieciństwo nie stanowiło istotnego etapu w życiu, interesowali się nim o tyle, o ile było zapowiedzią przyszłej wielkości cnót i czynów świętego. Z dość sztampowych hagiograficznych opisów dzieciństwa możemy jednak pokusić się o odczytanie klimatu tworzonego przez kler wokół dziecka w epoki staropolskiej.

Dziecko nie stanowiło odpowiedniego przykładu do naśladowania, dlatego też rzadko jest ono bohaterem hagiografii. Właściwie do wieku XX Kościół nie dopuszczał beatyfikacji dzieci, które nie zmarły śmiercią męczeńską. W najpopularniejszym średniowiecznym zbiorze hagiograficznym *Złotej legendzie* odnajdujemy np. żywot św. Wita, chłopca, który w wieku dwunastu lat (niektóre podania mówią o siedmiu) poniósł męczeństwo za czasów cesarza Dioklecjana. W średniowieczu był to dość popularny święty, czczony również w Polsce. Z kolei u Piotra Skargi w kilku żywotach odnajdujemy dodatkowe informacje o męczeństwie dzieci, które np., poniosły śmierć wraz z matką[109]. Apeluje jednocześnie kaznodzieja królewski, zwracając się do rodziców: *Nie żałuj syna abo córki, gdy w niewinności umrze*[110]. Swoje miejsce w kalendarzu liturgicznym znalazła także biblijna opowieść o młodziankach zamordowanych przez Heroda, od czasów średniowiecza pojawia się ona w hagiografii, pod datą 28 grudnia[111]. Z kolei na ten dzień właśnie Florian Jaroszewicz przewidział opis *męczeństwa niektórych dziatek zamordowanych od Żydów*[112]. Jest to rodzaj historii, które z końcem średniowiecza zyskały w całej Europie niezwykłą popularność. Biogram na ten temat odnaleźć możemy również u Skargi. Powtórzył on historię bardzo popularną, a dotyczącą rzekomego zabójstwa w 1475 r. Szymona z Trydentu, zaś w „obroku duchowym" hagiograf zamieścił przykład miejscowy z 1574 r., a mówiący o mieszkającej pod Wilnem siedmioletniej Elżbiecie[113]. U kolejnych hagiografów mamy już po kilka przykładów rzekomych mordów rytualnych[114]. Ja-

---

[108] A. Makowski, *Kwiat świątobliwego żywota szlachetny Barbary Langi wystawiony ku chwale Bożej*, Kraków 1655, s. 4.

[109] Por. P. Skarga, dz. cyt., s. 43-44, 108, 170, 912.

[110] Tamże, s. 1021.

[111] Por. tamże, s. 1091-1093.

[112] Por. F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 596-599.

[113] Por. P. Skarga, dz. cyt., s. 261-264.

[114] P.H. Pruszcz, dz. cyt., s. 182-185 podaje on dziewięć przypadków rytualnych mordów; S. Duńczewski, dz. cyt., pod datą 9 oraz 10 sierpnia podaje pięć takich przypadków; natomiast jeden przykład znajdujemy pod datą 27 lipca w dziele A.J.D. Kraszewskiego, *Życie świętych i w nadziei świątobliwości zeszłych sług Boskich zakonu premonstrateńskiego pożytecznem reflexyami dla wszelkiego stanu złożone, krótkiemi przykładami Pisma Świętego i kościelnych doktorów zdaniem objaśnione*, cz. 2, Warszawa 1752, s. 64.

roszewicz zaś pisze: *niepodobna [...] zabitych niewiniątek policzyć (bo jest ich tysiącami), umyśliłem tych męczeństwo tu położyć, o których wiem autentycznie, i którzy za mego życia krew przez nienawiść żydowską ku wierze Chrystusowej, przelali*[115]. Hagiograf podaje trzy domniemane przypadki mordów z 1710, 1753 i 1761 roku. Z kolei Piotr Hiacynt Pruszcz tłumaczy czytelnikom powody, dla których Żydzi mieliby zabijać chrześcijańskie dzieci, powołuje się przy tym na relacje nawróconych i ochrzczonych rabinów. *Ta krew* – pisze – *której ten jadowity naród tak w napoju podczas Wielkiej Nocy zażywają, jako i na insze potrzeby swoje przeklęte, zowie się u ich Evicomen, dla tegoż, gdy Żydowi rzecze, piłeś tej Wielkiej Nocy Evicomen, przestraszony ucieka, które słowo według niektórych interpretuje się Eva peccatum, który grzech, i ten, który na się przez niewinną mękę Chrystusa Pana wlali, niewinnych dziatek krwią oczyszczając się niegodziwcy, zmywają*[116]. W rzeczywistości zaś tajemnicze słowo *evicomen* pochodzi od hebr. *afikoman* i oznacza środkową z trzech części macy spożywaną w czasie sederu[117].

Wyjątkowym przykładem dziecka, które nie poniosło męczeńskiej śmierci, a znalazło się w hagiografii jest bliżej nieokreślonego wieku uczeń kolegium jezuickiego w Jarosławiu, Wojciech Gostyński. Pruszcz, a także Jaroszewicz podają o jego życiu i cnotach bardzo lapidarne i ogólnikowe informacje, a najważniejsze wydaje się to, że po śmierci zasłynąć miał cudami, dlatego też ciało jego, z którego roztaczała się przepiękna woń, przeniesiono do kościoła[118]. Jaroszewicz powołuje się na akta jezuickie z 1632 roku, tak więc był to kolejny wzór świątobliwego wychowanka szkół jezuickich, a najprawdopodobniej także chłopiec ten był młodszy od św. Stanisława Kostki, nowicjusza jezuickiego. Z pewnością miał to być kolejny stosowny wzorzec, który można było wykorzystać w wychowaniu i nawracaniu młodych chłopców.

Obserwujemy jak w ciągu wieków zmienił się stosunek rodziców, pedagogów i Kościoła do dziecka, a okres dzieciństwa znacznie się wydłużył. Oprócz tradycyjnych dziecięcych patronów, św. Mikołaja i św. Urszuli, Kościół wyniósł na ołtarze nowego orędownika, patrona dzieci – piętnastoletniego Dominika Savio. Pojawili się także inni małoletni święci trzynastoletnia Maria Goretti oraz Franciszek i Hiacynta – dzieci z Fatimy. Kolejni zaś mali święci czekają na beatyfikację. Jan Paweł II potwierdził heroiczność cnót jedenastoletniej Anny de Guigné, a 18 grudnia 2007 r. Benedykt XVI podpisał dekret uznający heroiczność cnót siedmioletniej mistyczki Antonietty Meo.

Mimo że hagiografia staropolska nie była pisana z intencją nauki w zakresie

---

[115] F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 597.
[116] P.H. Pruszcz, dz. cyt., s. 184.
[117] J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 75.
[118] P.H. Pruszcz, dz. cyt., s. 244; F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 570.

wychowania dzieci, to jednak mimowolnie kształtowała stosunek do najmłodszych, a niejednokrotnie samym dzieciom podsuwała wzorce do naśladowania. Sądzę, że wzięcie pod uwagę wpływu hagiografii na wychowanie da nam pełniejszy obraz rodziny staropolskiej i szersze spojrzenie na kształtowanie się świętości w specyficznej grupie, jaką są dzieci.

SUMMARY

The article is an overview of studies on the theme of childhood and the child as a specific literary hero of old Polish hagiography. Hagiographers tended to render the childhood of the saints within a schematic framework employing an abundant repertoire of rhetoric devices. But hagiography also gives fragmentary descriptions of customs connected with the relations between parents and children as well as with parental care and the bringing up progeny. For hagiographers childhood was above all a foretoken of the saint's future virtues and works. The child itself, however, was not a suitable paragon to follow so hagiography rarely treated it as a hero in its own right.

Key words:

hagiography, old Polish family, childhood

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

JAROSŁAW MOSKAŁYK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Arcybiskup Józef Teodorowicz (1864-1938). Hierarcha ormiański[1]

Archbishop Józef Teodorowicz (1864-1938). An Armenian Hierarch

W roku 2009 minęła 145. rocznica urodzin wybitnego przedstawiciela rodu ormiańskiego pochodzenia szlacheckiego Józefa Teofila Teodorowicza, późniejszego arcybiskupa katolickiego Kościoła ormiańskiego we Lwowie. Jest to szczególna okazja, by przypomnieć tę niezwykłą postać w dziejach Kościoła ormiańskiego oraz całego Kościoła katolickiego. Jego droga życiowa stanowi przejmujące świadectwo ofiarnej służby człowiekowi i Kościołowi. Teodorowicz był osobą, która ponad wszystko umiłowała prawdę i wierność Bogu. Za tą postawą kryło się głębokie otwarcie na działanie Ducha Świętego, które z kolei pozwalało mu odważnie trwać przy sprawach najważniejszych dla Kościoła oraz rodzimej wspólnoty wierzących.

[1] Związek rodu Teodorowiczów z Rzeczypospolitą sięga XVII wieku, wtedy bowiem, z powodu ciężkiej sytuacji polityczno-gospodarczej oraz religijnej w Armenii, znaczna część ludności tego kraju postanowiła opuścić teren swego zamieszkania i szukać miejsca bardziej bezpiecznego. Punktem docelowym swego osiedlenia wybierano najczęściej wschodnią Europę. W taki oto sposób przodkowie abp. Teodorowicza przedostali się najpierw na Krym, następnie na Bukowinę (Seret), aby w roku 1657 ostatecznie zatrzymać się w Kamieńcu Podolskim. Teodorowiczowie dziedziczyli bogate tradycje kupieckie, co świadczyło o ich majętności, ale także potwierdzało głębokie związki z chrześcijaństwem. Dla Ormian zamieszkałych w Kamieńcu Podolskim nadszedł jednak wkrótce bardzo trudny moment próby, gdy w 1672 roku miasto zostało podbite przez Turków. Wtedy okazało się, że duża cześć z nich musi ratować się ucieczką do innych miast i wsi. Wśród uciekinierów znalazła się także rodzina Teodorowiczów, która wybrała miasto Stanisławów (obecnie Iwano-Frankowsk). Bezpośredni przodkowie późniejszego hierarchy ormiańskiego zostali tu otoczeni szczególną opieką przez rodzinę Potockich. To pomogło im stosunkowo szybko się ustabilizować oraz zagospodarować się na tyle dobrze, że po pewnym okresie postanowili nawet nabyć własny majątek ziemski w Michalczech koło Kołomyji i przenieść się na stałe w te strony. Zob. P. Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869; K. Stopka, *Początki organizacji Kościoła ormiańskiego na Rusi*, Warszawa 1983.

1. WYBÓR ŻYCIOWY

Józef Teofil Teodorowicz urodził się 25 lipca 1864 roku w Żywaczowie koło Horodenki na Pokuciu. Był on pierwszym dzieckiem Grzegorza i Gertrudy Ohanowiczów. Wśród rodzeństwa miał jeszcze dwóch braci Michała i Dawida oraz siostrę Katarzynę. Niestety, dwójka z nich, to jest najmłodszy brat Dawid w bardzo młodym wieku i siostra Katarzyna w wieku dorosłym, zmarli z powodu choroby gruźlicznej. Na tę samą chorobę zmarł również ich ojciec. Po śmierci głowy rodziny matka Gertruda wraz ze swoimi dziećmi postanowiła wyjechać do Stanisławowa i zamieszkać we wcześniej nabytej posiadłości. Jako niezwykle ofiarna i troskliwa matka w pełni oddała się ich wychowaniu. Za jeden z najważniejszych priorytetów dobrego wychowania uznawała zawsze niezbędność dobrego wykształcenia. Dlatego gdy zauważyła, że starszy syn Józef przejawia duże zainteresowanie nauką, postanowiła nie szczędzić wysiłku ani środków, by spierać go w rozwoju talentu. Dzięki jej ogromnemu zaangażowaniu Józef ukończył szkołę podstawową, a następnie w 1882 roku z wyróżnieniem gimnazjum stanisławowskie. Przy tym warto podkreślić, że w rodzinie Teodorowiczów, zarówno za życia ojca Grzegorza jak też później, starano się z ogromną starannością przekazywać i utwierdzać wartości tradycyjne oraz kulturowo-religijne przynależne narodowi ormiańskiemu, aby kolejne pokolenia w przyszłości nie utraciły nic z dziedzictwa typowego dla ich przodków.

Józef Teofil już od wczesnego dzieciństwa wykazywał duże zdolności plastyczne i artystyczne, co świadczyło o jego wyjątkowej wrażliwości estetyczno-duchowej. Ze swoich pasji nigdy nie rezygnował, ale starał się je wciąż w miarę możliwości rozwijać. Jakkolwiek, wydaje się, że główną przyczyną jego późniejszego odstąpienia od całkowitego poświecenia się plastyce była rodzinna choroba płuc, która bardzo mocno wpłynęła na całościowy stan zdrowotny młodego Józefa Teodorowiacza. Do tego stopnia, że spowodowała nawet zachwianie jego postawy religijno-światopoglądowej, przede wszystkim głęboko ugruntowanej w środowisku rodzinnym. Utrata fizycznej sprawności na pewien okres uczyniła prawdziwe spustoszenie duchowe w życiu przyszłego pasterza Kościoła ormiańskiego. Ona także sprawiła, że po rozpoczęciu na wydziale prawa Uniwersytetu w Czerniowcach Józef zaprzestał jakichkolwiek praktyk religijnych i w ogóle zerwał w przynależnością wyznaniową. Był to niewątpliwie ogromny cios dla matki, która jako osoba głęboko wierząca pragnęła nieustannie wychowywać swoje dzieci w duchu najwyższego szacunku i czci dla wiary oraz wartości duchowych. Dlatego razem z córką Katarzyną postanowiła nie ulegać pesymistycznej wizji utraty swego syna dla wiary i własnego Kościoła, ale w codziennej żarliwej modlitwie do Boga obie zaczęły prosić o jego nawrócenie. I stało się, ku pewnemu zaskoczeniu znajomych i bliskich rodziny, że w niedługim czasie Józef zdecydował się porzucić studia prawnicze na Uniwersytecie w Czerniowcach w 1882

roku (po pierwszym roku studiów) i wstąpić na Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. Gertruda Teodorowicz przeżyła wówczas olbrzymią ulgę i radość, że jej syn powrócił do źródła wiary i duchowości, które mu zaszczepiała w dzieciństwie. W tej intencji złożyła nawet votum przed obrazem Matki Bożej Łaskawej w kościele ormiańskim w Stanisławowie – rodzinną biżuterię[2].

Po ukończeniu teologii w 1887 roku, Józef Teodorowicz przyjął święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa Izaaka M. Isakowicza. Był to o tyle znamienny fakt, iż tenże hierarcha, jako były duszpasterz Kościoła ormiańskiego w Stanisławowie, najprawdopodobniej w istotny sposób wpłynął na decyzję Teodorowicza o jego kapłaństwie. Po święceniach ks. Józef podjął na krótko obowiązki wikariusza w katedrze ormiańskiej we Lwowie, co było związane raczej z jego poważnymi problemami zdrowotnymi. Niebawem jednak po okrzepnięciu fizycznym otrzymał skierowanie do pracy duszpasterskiej w parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Stanisławowie. Tę misję przyjął ze szczególną radością, ale też wyraźnym lękiem, gdyż chodziło o powrót do miejsca dla niego jedynego w swoim rodzaju. To nowe wyzwanie nie okazało się w żaden sposób przytłaczające czy paraliżujące młodego kapłana, wręcz przeciwnie – było prawdziwym impulsem w jego całkowitym zaangażowaniu na rzecz duchowego i społecznego dobra powierzonej mu wspólnoty wierzących. Jego trzyletni pobyt na placówce duszpasterskiej w Stanisławowie jako wikariusza dowiódł, że posiadał wyjątkowe przymioty osobiste do pracy z ludźmi, zarówno w sferze duchowo-pastoralnej, jak i społeczno-socjalnej.

Ten krótki okres ogromnej aktywności i gorliwości Teodorowicza w parafii stanisławowskiej ujawnił także jego niezwykłe zdolności w dziedzinie organizacyjno-integracyjnej własnej wspólnoty. Z pewnością owe predyspozycje stanęły w dużym stopniu u podstaw przeniesienia go do innej parafii ormiańskiej w miejscowości Brzeżany. W tej niewielkiej placówce duszpasterskiej, bo liczącej zaledwie kilkadziesiąt członków, podjął się funkcji administratora. Zastał tu bardzo zaniedbany Kościół po długim okresie nieużywalności do celów kultu, dlatego zmuszony był natychmiast zająć się jego restauracją. W tym wypadku mógł liczyć prawie wyłącznie na siebie, gdyż jego wierni znajdowali się w dużym rozproszeniu, a ponadto w większości byli to ludzie niezamożni. Ta sytuacja jednak nie przeraziła księdza Józefa, ale jakby jeszcze bardziej zmobilizowała do pracy pełnej poświęcenia i bezinteresowności. Już po stosunkowo krótkim okresie pobytu w Brzeżanach zdołał zdobyć duże zaufanie swej wspólnoty ze względu na bezgraniczną troskę o duchową i materialną sytuację każdej osoby, która podle-

---

[2] Zob. S. Gawlik, *Życie i twórczość abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków, Warszawa-Struga 1988, s. 13.

gała jego duszpasterskiej opiece[3]. Wiedząc o trudnych warunkach oświatowo-edukacyjnych oraz ekonomiczno-socjalnych miejscowej ludności, postanowił założyć szkołę dla chętnych do nauki oraz podjął działalność charytatywną, która obejmowała wszystkich potrzebujących. Aby zdobywać środki na tego typu działalność niejednokrotnie angażował się w różne akcje oświatowo-kulturalne oraz twórczość osobistą, co pozwalało pozyskać pewne środki na prowadzenie inicjatyw innych niż ściśle kościelne. Ta wyjątkowa służba duchowo-społeczna księdza Teodorowicza w Brzeżanach nie mogła zostać niezauważona i w odpowiedni sposób wyróżniona przez jego bezpośredniego przełożonego, ówczesnego abp I. Isakowicza.

W 1897 roku, decyzją zwierzchnika Kościoła ormiańskiego, ksiądz Józef Teodorowicz zostaje mianowany proboszczem katedralnym we Lwowie i jednocześnie powołany do grona członków Kapituły Katedralnej. Jako kanonik gremialny zostaje od razu obarczony dodatkowymi obowiązkami, wychodzącymi znacznie poza zakres typowo religijny, lecz odnoszącymi się także do sfery społeczno-kulturalnej. Poszerzony zakres obowiązków oznaczał dla niego ponadto możliwość zdecydowanie większego oddziaływania społeczno-religijnego. Teodorowicz postanowił wykorzystać udzielone mu kompetencje w sposób bardzo rzeczowy i efektywny. Zorientowawszy się w dużym zapotrzebowaniu na prasę katolicką, pomimo braku należytego przygotowania w tym kierunku, zdecydował się na założenie bractwa Wydawniczego św. Józefa. Inicjatywa ta już w krótkim czasie, bo jeszcze w roku 1897, zaowocowała pojawieniem się w druku czasopisma „Ruch Katolicki". Jakby tego było mało, w 1900 roku wszczęto wydawanie kolejnego czasopisma „Przedświt". Oba periodyki pojawiały się przy ogromnym wysiłku i wsparciu ks. Teodorowicza, który również zamieszczał w nich swoje artykuły i opracowania analityczne. Ta działalność najwidoczniej sprawiała mu dużo przyjemności i inspirowała intelektualnie. Pozwalała ponadto rozwijać osobisty talent pisarski w sytuacji jednoznacznego przyznawania nadrzędnej roli pracy duszpasterskiej.

Całkowite pochłonięcie przez aktywność parafialno-wydawniczą wcale nie umniejszało wrażliwości Teodorowicza na inne problemy społeczne miasta Lwowa, zamieszkałego przez wielonarodową ludność (Ukraińców, Polaków, Żydów, Niemców, Ormian i innych). Takim naglącym problemem w jego odczuciu była kwestia edukacji, która tak samo jak w mniejszych miejscowościach i wsiach, była tu w niezwykle żałosnym stanie. Stąd idąc poprzednim tropem z Bereżan poczynił starania o założenie we Lwowie szkoły dla nie posiadających jakich-

[3] W miejscowości Bereżany na Zachodniej Ukrainie do dziś ludzie pamiętają o zasługach dla tego miasta i jego społeczności w niezwykle trudnym okresie końca XIX wieku katolickiego kapłana ormiańskiego Józefa Teodorowicza. Ze szczególnym uznaniem odnoszą się również do nadanego mu tytułu honorowego obywatela miasta.

kolwiek możliwości. Ten przejaw nadzwyczajnej troski Teodorowicza o zagwarantowanie podstawowej edukacji dzieciom i młodzieży społeczności miejskiej oraz udzielenia im wsparcia socjalnego, przysparzał mu wielkie uznanie i sympatię całej ludności lwowskiej. Dowodem ogromnego szacunku i powagi dla jego dokonań było częste konsultowanie z nim społecznie istotnych decyzji przez urzędników miejskich oraz powołanie go na członka Lwowskiej Rady Miejskiej.

2. TROSKA O TOŻSAMOŚĆ

Zadziwiająca aktywność społeczno-religijna księdza Teodorowicza oraz jego urealniona wizja własnego Kościoła w tak bardzo zróżnicowanym środowisku, jakim był Lwów, budziła bezsprzeczne zaufanie wśród duchowieństwa i wiernych Kościoła ormiańskiego. Autentycznym potwierdzeniem tego jest jego wybór po śmierci arcybiskupa Izaaka Isakowicza na głowę Kościoła ormiańskiego. Wyboru dokonano 30 maja 1901 roku przy pełnym poparciu kompetentnego grona hierarchicznego. Ten zaszczytny urząd w Kościele ormiańskim ksiądz Teodorowicz zaczął pełnić mając zaledwie 37 lat i ponad 14 lat doświadczenia duszpasterskiego. Zgodnie z ówczesną procedurą zatwierdzania kandydata na urząd kościelny przez dwór cesarski we Wiedniu, nastąpiło ono 24 września 1901 roku, jeszcze tego samego roku w grudniu odbyła się jego prekonizacja na stolicę arcybiskupią we Lwowie. Wcześniej bowiem nominację Teodorowicza na urząd katolickiego hierarchy Kościoła ormiańskiego zaakceptował papież Leon XIII. Konsekracja odbyła się 2 lutego 1902 roku przy udziale kard. Jana Puzyny oraz metropolitów lwowskich dwóch obrządków: katolickich, a więc łacińskiego Józefa Bilczewskiego i greckokatolickiego Andrzeja Szeptyckiego. Dla nowego arcybiskupa, pomimo doskonałej orientacji w sytuacji i uwarunkowaniach jurysdykcyjno-zwyczajowych, było to szczególne wyzwanie i ogromna odpowiedzialność wobec powierzonej funkcji pasterskiej we wspólnocie ormiańskiej[4].

W momencie, gdy Teodorowicz przejął najwyższy urząd swego Kościoła, wspólnota jego wiernych liczyła około 6 tysięcy i zamieszkiwała przeważnie na rozległym terytorium zachodniej Ukrainy. Fakt dużego rozproszenia i zarazem dezintegracji społecznej Ormian w ogóle, nie sprzyjał budowaniu bliskich relacji wspólnotowych, religijnych i narodowych. Co gorsza, ta sytuacja powodowała nieuchronną asymilację ludności pochodzenia ormiańskiego oraz przejmowanie przez nią w znacznym stopniu elementów tradycyjno-kulturowych typowych dla

[4] Patronami archidiecezji ormiańskiej we Lwowie były: Niepokalanie Poczęta Boża Rodzicielka Maryja Dziewica, św. Grzegorz Oświęcieciel, biskup i patriarcha Armenii oraz św. Kajetan Theneusz, wyznawca.

środowiska zamieszkania. Zdawał sobie z tego doskonale sprawę abp Teodorowicz i starał się podejmować pewne działania, aby przynajmniej ograniczyć narastający proces uniformizmu wśród własnego społeczeństwa. Jego pierwszą reakcją na postępujący relatywizm religijno-narodowy wśród Ormian był list pasterski wystosowany do wiernych już po konsekracji biskupiej. Zwrócił w nim uwagę na charakterystykę i odmienność obrządku ormiańskiego, który stanowi ogromne dziedzictwo historyczne i wielką spuściznę duchową tego narodu. Stąd istnieje moralna konieczność pielęgnowania w świadomości członków Kościoła ormiańskiego jego nienaruszalności i niezmienności.

W pojęciu Teodorowicza warunki egzystencjalno-społeczne i kulturowo-religijne, w których znalazła się pokaźna część Ormian po przesiedleniu się na tereny Ukrainy, w żaden sposób nie uzasadniają porzucania przez wielu z nich swego związku z tradycyjnym dziedzictwem ormiańskim. Co więcej, tutaj powstaje unikalna możliwość zachowania wschodniego obrządku swego Kościoła, gdyż praktycznie sprzyja temu kultywowanie go pośród innego wschodniego obrządku katolickiego, czyli greckokatolickiego, oraz zachodniego obrządku katolickiego. Tylko poprzez ukazywanie swej odmienności i jednocześnie swoistej tożsamości, można strzec i kontynuować jego prawdziwą wartość. Teodorowicz był świadomy, że rzeczywiste więzy duchowo-kulturowe w swoim narodzie na obczyźnie należy podtrzymywać postawą zaufania i godnego przykładu własnego. Dlatego tak bardzo mocno podkreślał, zarówno w listach pasterskich, jak też w innych okolicznościach, że zależy mu na tym, aby wlać w serca wiernych ducha miłości i odwagi do bycia żywym nośnikiem najgłębszych tradycji narodowych.

W czasie, gdy przyszło mu pełnić najwyższy urząd w swoim Kościele w Galicji, czyli metropolity gregoriańsko-katolickiego (ormiańskiego), we Lwowie działały jeszcze dwie struktury Kościoła katolickiego o tej samej randze i należały one do obrządku łacińskiego oraz greckokatolickiego. Wszystkie Kościoły w Galicji i jej tereny znajdowały się wówczas pod zaborem austriackim. Jeśli porównalibyśmy sytuację religijno-narodowościową w tym zaborze z tego typu uwarunkowaniami w innych zaborach, to niewątpliwie można stwierdzić, że przeważało tu stosunkowo pozytywne nastawienie do katolików galicyjskich. Władze monarchiczne nie utrudniały rozwoju szkół narodowych, uniwersytetów oraz kultywowania dziedzictwa narodowo-religijnego poszczególnych grup społecznych zamieszkałych na terenie Galicji. Kościół mógł korzystać z dużej swobody w pełnieniu swej funkcji ściśle duszpasterskiej, ale także edukacyjno-socjalnej. Na przykład miał prawo zakładać i prowadzić szkoły parafialne, ochronki dla dzieci czy różnego typu zakłady opiekuńcze, czym Kościół katolicki w dużym stopniu wtedy się zajmował.

Przychylność władzy wobec katolicyzmu wbrew pozorom nie oznaczała dla niego daleko idącej wolności działania. Choćby dlatego, że monarcha rezerwo-

wał sobie prawo wpływu i kontroli nad systemem zarządzania Kościołem w Galicji. W związku z tym dochodziło też do istotnych nadużyć, jak m.in. dobór kandydatów na urzędy biskupie według klucza proponowanego przez rząd, ograniczanie naboru kandydatów do kapłaństwa czy stanu zakonnego itd. Sytuacja w tym względzie nie była najkorzystniejsza i niejednokrotnie powodowała duże napięcia na linii hierarchia kościelna a władza zaborcy. Dla zwierzchnika Kościoła ormiańskiego abp J. Teodorowicza dodatkowym problem był ponadto brak kadr do pracy duszpasterskiej. Stąd był on nieraz zmuszony sięgać po rozwiązania tymczasowe lub pośrednie, przykładowo ściągać kapłanów z Armenii bądź zapraszać do współpracy duchownych obrządku łacińskiego na zasadach swego rodzaju kontraktu (wypożyczenie lub birytualizm).

Niezwykle poważnym przedsięwzięciem w pastersko-administracyjmym zarządzaniu metropolią przez Teodorowicza było podjęcie się w 1908 roku renowacji katedry, pochodzącej częściowo z XIV wieku[5]. Ponieważ był to okres poprzedzający pierwszą wojnę światową, prace nad jej odnową musiały zostać przerwane, a następnie wznowione dopiero w 1923 roku. Cały remont jednak przedłużył się aż do drugiej wojny światowej. Metropolicie zależało na przywróceniu katedrze rzeczywistego wyglądu wschodniego i uczynienie z niej autentycznego ośrodka duchowego Ormian w Galicji. Można powiedzieć, że tuż przed jego śmiercią całe to marzenie się ziściło i mógł on cieszyć się zarówno ze wspaniałej mozaiki „Trójcy Świętej" umieszczonej w kopule katedry, jak i powiększonej głównej nawy, wschodniej ornamentyki, fresków i pozostałych elementów nadających uroku i blasku głównej świątyni. Szkoda tylko, że odnowiona katedra ormiańska mogła jedynie przez krótki okres zachwycać swym wdziękiem i pełnić funkcję zgodnie z jej przeznaczeniem. Po roku 1945 władze radzieckie postanowiły zamknąć i przeznaczyć ją na magazyn zbożowy. Przedtem jednak udało się przynajmniej w części zabezpieczyć ważny majątek liturgiczno-sakralny wywożąc go do Polski oraz do Armenii. Na początku lat 80-tych minionego stulecia, przy zmniejszonym ucisku ze strony władz, postarano się o przystosowanie wnętrza świątyni ormiańskiej do celów kultycznych, wykorzystując przy tym m.in. przypadkowo znalezione przedmioty kultu.

W okresie zaboru sytuacja relacji narodowościowych w Galicji, ze względu na duże zróżnicowanie społeczno-etniczne, a ponadto niski poziom uposażenia materialnego, nie była najlepsza i często dochodziło do sporów oraz nieporozumień, których inspiratorami mogły być nawet ośrodki państwowych organów władzy. Stosowanie tego rodzaju metody przez panujących także w innych zaborach miało na celu większe podporządkowanie sobie podległego społeczeństwa. Arcybiskup Teodorowicz, jak i pozostali dwaj metropolici katoliccy – Bilczew-

---

[5] Nad odnową, przebudową i restauracją wspaniałej świątyni ormiańskiej pracowali wyjątkowej klasy specjaliści, jak Mehoffer, Mączyński, Minkiewicz, Rosen i inni.

ski i Szeptycki, starali się często reagować na pojawiające się konflikty i nie dopuszczać do ich eskalacji. Metropolita ormiański w swoich kazaniach i twórczości piśmienniczej ze szczególnym naciskiem podkreślał niezbędność wprowadzenia ładu społeczno-moralnego, tak by jedni, czyli właściciele ziemscy nie bogacili się kosztem biednych chłopów i aby wyzysk biednych ze strony bogatych nie prowadził do całkowitego pogwałcenia poczucia sprawiedliwości społecznej w narodzie galicyjskim.

Istotnym czynnikiem motywującym w tej sferze działania Teodorowicza był list „Poloniae populum" papieża Piusa XI z 3 grudnia 1905 roku, skierowany do biskupów i wiernych zamieszkałych w zaborze rosyjskim. Chodziło w nim o krytykę ruchów rewolucyjnych i podburzanie do niczym nieusprawiedliwionego buntu i anarchii. Następnie papież wezwał do zachowania spokoju i rozwagi wierzących, aby nie ulegali żadnym prowokacjom i starali się być wierni najwyższym wartościom. Zwrócił się również do hierarchów kościelnych, by pielęgnowali w powierzonym im ludzie zapał wiary i ze szczególną troską zajmowali się formacją religijną młodzieży. W liście podkreślony został także pozytywny odbiór ukazu carskiego odnośnie poszanowania ludności polskiej i ukraińskiej zamieszkującej na terenach Podlasia. Intencje Piusa XI wyrażone w jego oficjalnym dokumencie zostały jednak źle zinterpretowane przez ogół panujących wówczas zaborców. Spowodowały nawet swego rodzaju odwet w postaci medialnej nagonki wobec narodu polskiego i kościoła katolickiego na terenach Śląska, Wielkopolski i Pomorza.

Wówczas na zaistniały incydent postanowił zareagować abp. Teodorowicz udając się do Rzymu, aby zrelacjonować papieżowi atmosferę wywołaną opublikowaniem wspomnianego listu, po czym w imieniu Stolicy Apostolskiej zamieścił w „Przeglądzie Powszechnym" komentarz i wyjaśnienie do niego[6]. Owa interwencja w jakimś stopniu złagodziła emocjonalne nastroje po stronie zaborców. Metropolita podczas swego pobytu w Rzymie jednocześnie zasugerował papieżowi powołanie odpowiedniej instytucji do przekazywania informacji na temat sytuacji Kościoła katolickiego pod zaborami. Jako najpewniejszego kandydata do pełnienia funkcji rzecznika w sprawach kościelnych między Watykanem a episkopatem katolickim widział Adama S. Sapiehę, zaufanego współpracownika papieża. Realizacja pomysłu Teodorowicza, skądinąd interesującego, w praktyce była niezwykle trudna, gdyż musiano się liczyć z poważnymi konsekwencjami wykrycia przez zaborców ewentualnego informatora kościelnego. Niemniej ta sytuacja pokazuje, jak bardzo czuł się on odpowiedzialny za losy Kościoła katolickiego, w tym także ormiańskiego, będącego pod zaborami.

---

[6] Z audiencji u Piusa X w sprawie jego listu do Polski. „Przegląd Powszechny" 23, t. 89, 1906 s. 1,18.

3. SOLIDARYZM DZIEJOWY

Głęboka troska hierarchy ormiańskiego o własny Kościół w Galicji powodowała jego niejako naturalne zbliżenie do katolicyzmu i narodu polskiego. Tę bliską więź odczuwał między innymi dlatego, że tak naprawdę nigdy nie żył w swej własnej i wolnej ojczyźnie. A ponieważ dzieje narodu ormiańskiego związane były od wieków z Rzeczypospolitą i jej narodem, stąd wynikała jego wrażliwość i zarazem współodpowiedzialność za wspólną przyszłość. W tym wypadku chyba nie może dziwić, że traktował Polskę jako swoją drugą ojczyznę. Zawsze, gdy sprawa dotyczyła obrony interesów narodowych czy religijnych ludności polskiej wobec okupanta, nie wahał się zabierać głosu i walczyć o należne jej prawa. W sposób szczególny czuł się związany z Kościołem w Wielkopolsce i jego zwierzchnikiem biskupem Edwardem Likowskim, także wielkim znawcą i propagatorem historyczno-religijnego dziedzictwa Kościoła wschodniego. Teodorowicz niejednokrotnie zabiegał w Rzymie o zachowanie odpowiednich relacji między Watykanem a reprezentantami Kościoła poznańskiego czy gnieźnieńskiego. Czynił to przede wszystkim w trosce o prawidłowy rozwój duchowy wspólnoty katolickiej na tym terenie. Podczas pierwszej wojny światowej, kiedy ludność galicyjska była poddana ogromnej próbie represji i zniewolenia, hierarcha ormiański wraz z biskupem Bilczewskim i we współpracy z biskupem Sapiehą oraz metropolitą Szeptyckim, podjęli się wsparcia najbardziej potrzebującej i zagrożonej społeczności.

Teodorowicz nie ustępował nigdy w słusznych sprawach dla Kościoła przed żądną władzą czy nawet najeźdźcą. Najlepszym przykładem tego jest jego wstawiennictwo u Rosjan w obronie metropolity greckokatolickiego A. Szeptyckiego, aresztowanego we wrześniu 1914 roku. Choć interwencja Teodorowicza w tym wypadku nie przyniosła pożądanego skutku, jednak wykazał on niezwykłą odwagę i solidarność z bezprawnie skazanym na cztery lata więzienia hierarchą i jego Kościołem. Zupełnie nie zgadzał się z polityką prowadzoną przez władze okupacyjne przeciwko społeczności galicyjskiej. Widząc te wszystkie nadużycia z ich strony w postaci ucisku i wyzysku poddanych obywateli, jak choćby wywóz ludności na przymusowe roboty czy dążność do przyłączenia polskich ziem zachodnich do Niemiec, występował zdecydowanie w obronie sprawiedliwości społecznej i suwerenności terytorialnej każdego narodu. Jako członek Izby Panów we Wiedniu wykorzystywał często swoją pozycję do tego, by z trybuny parlamentarnej napiętnować gwałt i przemoc dokonywaną na bezbronnym narodzie galicyjskim, a także polskim znajdującym się pod innymi zaborami. Dzięki swojej mocy duchowej metropolita Teodorowicz wnosił w trudną egzystencję bratnich narodów okupowanych wiele pocieszenia, radości i nadziei na przetrwanie oraz ostateczne zwycięstwo. Taki właśnie obraz hierarchy ormiańskiego we Lwowie utrwalił się w pamięci większości jemu współczesnych i takim pozostał we wspomnieniach przyszłych pokoleń.

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej i uzyskaniu przez Polskę niepodległości, społeczeństwo i Kościół poczuły się wreszcie po 123 latach wolne. Był to moment niezwykły, który niósł w sobie także wezwanie do głębokiego namysłu nad należytym wykorzystaniem zdobytej wolności. W tej sytuacji, jak i wcześniej, na wysokości zadania musiał stanąć Kościół i za pomocą swego oddziaływania moralnego wpływać na kształtowanie rzeczywistych zrębów państwa niepodległego oraz religijnie tożsamego. To, że w nowych warunkach nie będzie rzeczą łatwą bronić fundamentalnych wartości państwo-narodowych i religijnych, można było w dużym stopniu przewidzieć. Dla Kościoła chyba najpoważniejszym problemem stał się wówczas rozwinięty na Zachodzie i przenikający do Polski nurt poglądów modernistycznych, szczególnie negatywnie nastawionych do katolicyzmu. Kościół zatem zmuszony był stawiać opór wszelkim próbom laicyzacji i dehumanizacji swego społeczeństwa w młodym państwie. Ponieważ w tym względzie miał ogromne doświadczenie i zarazem zasługi dla okresu poddańczego, dlatego mógł ze spokojem i dużą konsekwencją realizować własną misję budzenia świadomości narodowo-religijnej[7].

W ów proces włączył się aktywnie również metropolita ormiański Józef Todorowicz, gdyż czuł się głęboko związany z losami katolików i ich Kościoła wszędzie, a zwłaszcza w byłej Galicji. Był przekonany, że autentyczny rozwój swobody autonomicznej i wolności religijnej społeczeństwa w dużej mierze zależeć będzie od okazania mu przez Kościół należytej opieki duchowej. Jako hierarcha kościelny Teodorowicz posiadał wyjątkową zdolność łączenia w sobie powołania do stanu duchownego z bezwzględnym poświęceniem sprawie Bożej oraz oddania służbie społeczno-narodowej[8]. Być może dlatego od razu po ogłoszeniu niepodległości państwa polskiego podjął się mandatu poselskiego w Sejmie Ustawodawczym, a później mandatu senatorskiego, by móc jak najpełniej wcielać w życie idee narodowo-religijne. Swoje zaangażowanie w działalność społeczno-polityczną umiejętnie pojednywał z pełnieniem najwyższego urzędu w swoim Kościele. Przy czym sprawy Kościoła przedkładał zawsze nad obowiązki publiczno-parlamentarne. Rola posła jednak dodatkowo wzmacniała pozycję metropolity we wspólnocie ormiańskiej oraz wśród społeczności polskiej. Jako deputowany dużo czasu spędzał w Warszawie na obradach Sejmu, biorąc czynny udział w stanowieniu prawa odpowiadającego społeczno-obyczajowemu duchowi narodu[9]. Pozostając w bardzo bliskim kontakcie i związku z Episkopatem biskupów katolickich w Polsce, z ramienia Sejmu i członka sejmowej komisji kon-

---

[7] J.T. Teodorowicz, *Na przełomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań 1923; tenże, *Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie. Kazanie wygłoszone w kościele Mariackim w Krakowie na zjeździe Sodalicji całej Polski dnia 12 kwietnia 1931*, Lwów 1931.

[8] Zob. P. Szczudłowski, *Polityczna działalność Abpa Józefa Teofila Teodorowicza w okresie II Rzeczypospolitej,* „Nasza Przeszłość" 81, Kraków 1994, s. 115-161.

[9] Tamże, s. 135-142.

stytucyjnej prowadził żmudne konsultacje w kwestii konkordatu. Jego kompetencje i ogromne zaufanie wśród parlamentarzystów przyczyniły się w istotnym zakresie do zawarcia konkordatu ze Stolicą Apostolską w 1925 roku[10].

Teodorowicz podczas pełnienia zaszczytnej funkcji posła dał się poznać także jako nieugięty zwolennik uczciwej i przejrzystej polityki dyplomatycznej poszczególnych nuncjuszy papieskich wobec Kościoła katolickiego w Polsce. W związku z tym, gdy w 1921 roku powstało pewne podejrzenie o zbytnią społegliwość nuncjusza apostolskiego w Polsce Achillesa Rattiego wobec Niemiec, wraz z biskupem A. Sapiehą doprowadził do jego odwołania[11]. Odwaga i stanowczość w sprawach ważnych dla Kościoła katolickiego niestety przysparzały mu niekiedy kłopotów. Stało się tak m.in. po jego podróży do Stolicy Apostolskiej w maju 1922 roku. Głównym celem jego wyjazdu do Rzymu był Kongres Eucharystyczny, a przy okazji wizyta w kilku krajach zachodniej Europy. Oczywiście, podstawą późniejszego oskarżenia Teodorowicza w parlamencie nie był wyjazd na Kongres, lecz odwiedziny takich krajów jak Niemcy, Francja, Belgia i naturalnie Włochy. W opinii niektórych posłów metropolita dopuścił się istotnego nadużycia i tym samym zdrady z powodu rzekomego ujawnienia tajemnic państwowych. Chodziło tu przede wszystkim o przekazanie ponoć jakichś informacji Watykanowi, uważanemu wówczas za państwo niewiarygodne politycznie. Było to niewątpliwie oszczerstwo skierowane pod adresem hierarchy ormiańskiego, mające na celu jego dyskredytację i odwołanie z zajmowanej funkcji posła. Teodorowicz nie dał się jednak sprowokować, pomimo licznych jeszcze później oskarżeń o zdradę państwa polskiego. Co więcej – swoją uczciwością i rzetelnością dowiódł, że jest gotów podjąć się funkcji senatora i nadal służyć dobru kraju i Kościoła katolickiego.

W roku 1922, wspólnie z bp A. Sapiehą, otrzymał mandat senatora jako reprezentant obozu katolicko-narodowego. W senacie Teodorowicz znów okazał się wielkim orędownikiem sprawiedliwości społecznej, występując niejednokrotnie w obronie podstawowego prawa do własności prywatnej wszystkich obywateli oraz próbując niwelować różnice powstałe na tle podziałów społecznych (zwłaszcza między ugrupowaniami politycznymi o nurcie ludowym a nacjonalistami). Jeśli chodzi o dobra materialne będące w posiadaniu Kościoła uważał, że wszelkie regulacje w tej dziedzinie powinny być przeprowadzane na bazie porozumienia między państwem a Stolicą Apostolską. Metropolita stał niezmiennie na stanowisku, że państwo nie powinno ingerować w kwestie zarządzania dobrem kościelnym i tym bardziej narzucać świeckiego modelu parcelacji jego

---

[10] W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 r., w: Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1981, s. 19-29; zob. K. Śmigiel, *Głos w dyskusji*, w: tamże, s. 202.

[11] Z. Zieliński, *Udział A.S. Sapiehy w sprawie śląskiej podczas plebiscytu w roku 1921*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. J. Wolny, t. 2, Kraków 1986, s. 108-110.

majątku, gdyż w ówczesnym czasie tego rodzaju dążenia dosyć często pojawiały się wśród reprezentantów zgromadzenia narodowego. On najczęściej nie przejmował się napięciami i wewnętrznymi walkami w senacie czy w sejmie, lecz starał się wypełniać swój mandat w sposób godny i uczciwy, mając na myśli jedynie dobro społeczeństwa i Kościoła.

4. ODCZYTANIE WYZWANIA

Gdy w 1923 roku Stolica Apostolska zdecydowała się wycofać swoją wcześniejszą zgodę na sprawowanie urzędów państwowych przez hierarchów kościelnych, Teodorowicz mimo prawie 20-letniej aktywności politycznej w całkowitej pokorze przyjął tę decyzje i zrezygnował z dalszej kontynuacji działalności na polu pozakościelnym. Był to dla niego pewien znak czasu, który odczytał jako wezwanie do wyłącznego poświęcenia się sprawom Kościoła w sensie duchowym i twórczym. Choć nadal nie pozostawał obojętny na kwestie dotyczące życia publicznego, ładu społecznego czy relacji państwo Kościół. Jeśli tylko było to możliwe zawsze próbował pozytywnie oddziaływać na rządzących i wpływać na bieg aktualnych wydarzeń narodowo-religijnych swoim ogromnym doświadczeniem i powszechnym uznaniem ze strony ludności galicyjskiej. Przez kolejne lata, czyli aż do śmierci w 1938 roku, skupił się przede wszystkim na kształtowaniu i umacnianiu więzów wewnątrz kościelnych i obrządkowych (łacińsko-ormiańsko-greckokatolickich), gdyż zależało mu bardzo, aby po okresie istotnych napięć społeczno-politycznych w Galicji, zwłaszcza w latach 1917-1918 doszło wreszcie do stabilizacji w stosunkach między zwaśnionymi narodami polskim i ukraińskim[12]. Ponieważ z powodu poważnego konfliktu i konfrontacji tych dwóch największych grup narodowościowych zaznaje upokorzenia cały region i zamieszkujący tu obywatele różnych narodowości, był przekonany, że Kościół w tym względzie może odegrać znaczącą rolę oraz w zdecydowanym stopniu przyczynić się do uzdrowienia nieprzyjaznej atmosfery.

Istniejące relacje między hierarchami Kościołów katolickich oraz ich wzajemna otwartość i zaangażowanie w proces pojednania społeczno-religijnego w Galicji, w latach międzywojennych przynosiły niewątpliwie wymierne skutki. To, oczywiście, motywowało wszystkich do jeszcze większych wysiłków na rzecz porozumienia i zbliżenia wewnątrz różnorodnego środowiska narodowego w tym regionie. Metropolita Teodorowicz odczuwał niejako podwójną radość i zadowolenie z tego, że jako Ormianin reprezentujący niewielką cząstkę mniejszości narodowej na tym terenie, może aktywnie włączać się w ogromnie trudną

[12] Zob. A. Kudłaczyk, *Elementy doktryny społeczno-politycznej arcybiskupa Józefa Teodorowicza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 27: 1980, z. 4, s. 39-40.

misję zjednoczeniową wielu narodów i odnosić na tej płaszczyźnie postęp. Jego nieskrępowane zaangażowanie w dzieło pojednania zauważali i niezwykle doceniali hierarchowie bratnich Kościołów katolickich oraz cała społeczność do nich należąca. Chyba najbardziej okazale zostało to zademonstrowane w roku 1937 podczas obchodów 50. rocznicy jego święceń kapłańskich i 35. rocznicy posługi biskupiej.

Wówczas właśnie we Lwowie, 29 kwietnia, pod patronatem miejscowych organizacji kulturalno-naukowych zorganizowano ogromne uroczystości dla uczczenia znakomitych jubileuszy hierarchy ormiańskiego, na które przybyli m.in. prymas August Hlond i przedstawiciele episkopatu polskiego oraz przedstawiciele Kościoła greckokatolickiego. Ponadto w uroczystościach brały udział władze państwowe z wojewodą lwowskim A. Biłykiem na czele. Drugi raz to samo święto jubileuszowe postanowiono uczcić 30 maja w Stanisławowie podczas koronacji obrazu Matki Bożej Łaskawej. Uroczystości odbyły się zatem w miejscu, z którym metropolita Teodorowicz czuł się wyjątkowo związany. Do Stanisławowa przyjechał prymas A. Hlond i liczne grono biskupów z Polski oraz bogate przedstawicielstwo duchowieństwa trzech obrządków. Był to, jak się później okazało, najwznioślejszy i zarazem ostatni akt wdzięczności oddany metropolicie Teodorowiczowi za jego życia. Odtąd hierarcha zaczął coraz bardziej podupadać na zdrowiu i wiele czasu musiał spędzać w szpitalach oraz ośrodkach uzdrowiskowo-leczniczych. Co stało się wyraźnym sygnałem, że jego żywot doczesny zdąża ku końcowi. Mimo dolegliwości zdrowotnych niemal nie zwalniał w pełnieniu swych obowiązków administracyjnych czy w pracach naukowo-badawczych.

W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na inspirację twórczą metropolity, która otworzyła przed nim olbrzymią przestrzeń wypowiedzi w różnych dziedzinach, w tym narodowej. Hierarcha miał tego świadomość i znakomicie wykorzystywał swoje pisarskie atuty. Ponadto potrafił właściwie rozłożyć akcenty badawczo-analityczne, gdy chodzi o przedmiot i problematykę naukowo-popularną. Jego twórczość obejmuje szeroki zakres idei poznawczych, począwszy od biblistyki, a kończąc na osobistych wystąpieniach okolicznościowych. Dzięki czemu umożliwił większy dostęp do własnej twórczości dla ogółu społeczeństwa. Tutaj zwłaszcza jego opracowania o tematyce społeczno-narodowej czy ściśle patriotycznej wzbudzały duże zainteresowanie. Stawały się często dla prostego ludu galicyjskiego przekazem głębokich treści o ważnym znaczeniu religijno-narodowym będących symbolem autentycznego ducha wolności i prawdy.

Począwszy od września 1938 roku zdrowie Teodorowicza zaczęło się jednak systematycznie pogarszać z powodu niewydolności serca, żołądka i innych chorób. Postępujące osłabienie organizmu wstąpiło już wtedy w fazę końcową, a kryzys nastąpił 4 grudnia 1938 roku. W tym dniu właśnie, w wieku 74 lat i 52 lat kapłaństwa, Teodorowicz zakończył swą doczesną wędrówkę. Wieść o śmier-

ci hierarchy ormiańskiego pogrążyła w smutku całą społeczność galicyjską. Władze miasta po otrzymaniu informacji o zgonie hierarchy ormiańskiego ogłosiły natychmiast żałobę aż do dnia pogrzebu. Ponadto zobowiązały się również zorganizować uroczystości pogrzebowe honorowego obywatela miasta. Pogrzeb odbył się 10 grudnia na cmentarzu Łyczakowskim. W przeddzień ceremonii pogrzebowych we Lwowie w kościołach katolickich odprawiono nabożeństwa żałobne w intencji zmarłego metropolity, którym przewodniczyli prymas A. Hlond przy udziale biskupów i duchowieństwa rzymskokatolickiego, oraz metropolita A. Szeptycki przy udziale hierarchów i kleru greckokatolickiego.

Uroczystościom żałobnym w katedrze ormiańskiej przewodniczył prymas A. Hlond w obecności licznego grona hierarchów i duchowieństwa katolickiego trzech obrządków. Przybyły na nie władze miasta z prezydentem S. Ostrowskim na czele oraz reprezentantami różnych organizacji społeczno-politycznych. Naturalnie zebrały się również niezliczone rzesze wiernych katolików jak i niekatolików, którzy nie byli w stanie pomieścić się w świątyni ormiańskiej ani później na cmentarzu Orląt. Tutaj właśnie zdecydowano się pochować metropolitę Józefa Teodorowicza jako niezwykłego przywódcę duchowego Galicji oraz prawdziwy symbol walki o sprawiedliwość społeczno-narodową i religijno-moralną miejscowego środowiska. Taką też pozostaje wciąż pamięć o nim wśród żyjących jeszcze bezpośrednich świadków minionego okresu i znających osobiście wybitną postać ormiańskiego hierarchy.

SUMMARY

As a hierarch of the Church, Józef Teodorowicz had a unique capacity for combining his calling to priesthood with a concurrent dedication to social and national ministry. That is why he always strongly advocated an authentic development of autonomy and religious freedom of the Armenian minority and of other national communities in Galicia. He was convinced that only by maintaining the community's distinctiveness and identity can traditional values be truly guarded. Teodorowicz was aware that genuine spiritual and cultural ties in a national community living in diaspora can only be cultivated in an attitude of trust and by setting personal example of worthy conduct. Hence in his pastoral letters and on other occasions he attached such powerful prominence to his deep concern about pouring into the hearts of the faithful the spirit of love and courage so that they could be living carriers of the most profound national traditions.

Key words:

Teodorowicz, hierarch, Armenian, tradition, identity

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

JERZY OCHMANN
Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania
w Rzeszowie

Nicość realna w interpretacji Heideggera, Sartre'a, Weltego, Nehera i filozofów Bliskiego i Dalekiego Wschodu

Real Nothingness in the Interpretation of Heidegger, Sartre, Welte, Neher and Philosophers of the Near and Far East

Nicość stanowi wieloraki problem. Podstawowy kłopot pojawia się we filozofii języka. Trudno bowiem znaleźć właściwą nazwę na to, co nie istnieje[1]. Na Zachodzie „nicość" jawi się jako rzeczownikowy odpowiednik negacji[2]. Dotąd nie zdołano tu sformułować rzeczownika o znaczeniu nie-negatywnym, który wskazałby, że „nicość" musiałaby zostać ukazana „pozytywnie" i „zobiektywizowana", jako coś realnego. Wtedy musiano by uczynić z niej „coś" realnego i każdorazowo uściślić jej znaczenia. Tymczasem w języku japońskim „nicość"[3] ma aż kilka wyrazów o odcieniu pozytywnym. Zagadnienie to ukażemy w dalszej pogłębionej analizie.

Właściwy problem rodzi się, gdy musimy uzasadnić nicość, obudować jej fakt w sposób racjonalny i, co najmniej częściowo, w sposób naukowy. Refleksja nad nicością dokonuje się dziś w sześciu obszarach: w filozoficznej myśli Zachodu (Heidegger, Sartre, Welte, Neher…), w teologii żydowskiej, w teologii chrześcijańskiej, w myśli hinduistycznej, buddyjskiej i taoistycznej. W każdej

[1] Na temat nicości realnej por. hasło „Nicość realna" w: *Enciclopedia Filosofica*, t. III, s. 946-948; *Leksykon religii*. 1997, Warszawa, hasło: „Nicość realna", s. 558-559 (*Nicość* H. Waldenfels); hasło: „Nichts" (K. Hemmerle); HPhG, t. IV, s. 991-1008; K. Riesenhuber HWP, t. VI, s. 806-836: T. Kobusch; *Encyklopedia Filozofii* (Ted Honderich Ed.), Poznań 1999, t. II, s. 622; W. Newmann, *Die Philosophie des Nichts in der Moderne: Sein und Nichts bei Hegel, Marx, Heidegger und Sartre,* Essen 1989.

[2] Podobne kłopoty są z rzeczownikami i czasownikami: byt – bytowanie – bytować, nicość – unicestwianie – nicościować.

[3] Np. mu (nicość), ku (pustka). Por. A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Kraków 2007.

z tych tradycji zagadnienie nicości kojarzy się z innym kontekstem. Na Zachodzie rozpatrywane jest filozoficznie w ontologii, gdzie służy do wyjaśnienia problematyki bytu (Heidegger) lub do zaprzeczania czegoś, co uważane jest za byt (Nietzsche). W teologii nicość pojawia się w kilku kontekstach: w związku z nauką o stworzeniu z nicości (*creatio ex nihilo*), gdzie jawi się jako coś, co uprzednio nie istniało lub jako coś, co może istniało, ale z perspektywy późniejszej określono to jako nicość „w stosunku do czegoś, co jest obecnie" oraz, gdy uważano Boga za Nicość. W ujęciu wschodnioazjatyckim problem nicości rozpatrywany jest z pozycji filozofii połączonej z teologią soteriologiczną (tak ujmuje to indyjska filozofia adwajty i chiński taoizm) oraz z pozycji antropologiczno-kosmologicznej (tak ujmuje to buddyzm, głównie w tradycji mahajany). W dalszej analizie zwrócimy uwagę na podejście do zjawiska nicości, jakie opracowali w swych koncepcjach poszczególni filozofowie.

1. NICOŚĆ W INTERPRETACJI MARTINA HEIDEGGERA

Martin Heidegger (1889-1976) występował z pozycji fenomenologii i egzystencjalizmu, stosował kategorię nicości w ontologii i antropologii, pisał o niej głównie w działach: *Bycie i czas, Co to jest metafizyka?* oraz *Wprowadzenie do metafizyki*[4]. W ontologii głosił, że nicość jest współkonstytutywnym elementem rzeczywistości. Daje się poznać „z czymś istniejącym" i „na czymś istniejącym" jako „coś" wymykającego się całości lub brakującego całości. Nicość przynależy do bytu, jest źródłem bytu i praźródłem całego bytu skończonego, świata i człowieka. Nicość związana jest z bytem, wynika z jego skończoności i ograniczeń, *jest pierwotniejsza niż nic i niż negacja. Nicość nie stanowi przeciw-pojęcia w stosunku do istniejącego, lecz pierwotnie przynależy do samego bytu.* Z pozycji fenomenologii Heidegger stawia sobie również pytanie dotyczące horyzontu problematyki bytu i pyta: *Dlaczego w ogóle jest byt, a nie raczej nic?*[5]. *Dlaczego coś istnieje?* To pytanie zawiera ukryte założenie, że u podstaw istnienia czegoś istnieje jakiś sens, powód, myśl, uzasadniający, że coś nie jest nicością, a jest bytem. W bycie „czegoś istniejącego" dokonuje się unicestwienie nicości. Gdy coś jest, nie jest nicością; gdy coś staje się, przestaje być nicością, gdy coś przestaje być, staje się nicością. Unicestwianie (*nichten*) to przekreślanie istnienia, a gdy coś zaistnieje – nicość „nicościuje się", gdy coś nie zaistnieje – pozostaje nicością. Przez długi czas skupiano się wyłącznie na negatywności nicości, uważano ją bądź za „coś, co inne", bądź jako „coś w stosunku do cze-

[4] Martin Heidegger napisał o nicości głównie w *Bycie i czas* (1927, pol. 1994 i 2000/4), *Co to jest metafizyka?* (1930, pol. 1929) i *Wprowadzenie do metafizyki* (1953, pol. 1998).

[5] *Co to jest metafizyka?,* s. 18-19.

goś", bądź jako coś „w stosunku do wszystkiego tego co jest". Heidegger poleca zwrócić uwagę na pozytywność nicości, uzasadnia ją egzystencjalną definicją istnienia i bytowania. *Nicość należy do istoty bytu* i to ona powoduje, że byt może się ujawniać. *Nicość odsłania się nie jako nic, lecz jako byt*. Zauważa również implikacje nicości w gnoseologii i w filozofii języka. Skoro jawi się i jest przedmiotem zainteresowania, to można o niej mówić jako „o czymś", co istnieje, a nawet próbować określić jej istotę egzystencjalną, tzn. jako coś istniejącego. Jako realne i istniejące należy również traktować zagrożenie ze strony nicości. Należy rozumieć je jako zagrożenie ze strony czegoś, co istnieje, co zagraża i co wywołuje lęk.

W antropologii Heidegger głosił, że byt ludzki jest (ontycznie) zawarty w nicości i, w pewnym sensie, jest otoczony nicością. Nicość jest praźródłem bytu człowieka (narodziny), ale i jego końcem (śmierć). Człowiek zbliża się do śmierci czyli do nicości. Psychologicznym kontekstem doświadczenia nicości jest lęk. Nicość – jak pisze – „odsłania się w lęku", nicość i unicestwienie wywołują lęk w człowieku. Nicość stanowi również horyzont ontologiczny człowieka. Jest tym, co się nie pojawia i czego nie ma, czyli jest przedmiotem transcendentalnym horyzontu ontologicznego, który pomaga pojawić się bytowi[6].

2. NICOŚĆ W ROZUMIENIU JEAN-PAUL SARTRE'A

Jean-Paul Sartre (1905-1980) wychodził z założeń egzystencjalizmu; rozwinął kategorię nicości w metafizyce, ontologii i antropologii, w teorii poznania, teorii wartości i w etyce. Nicości poświęcił dzieło *Byt i nicość*[7]. W metafizyce bytu głosił tezę, według której wszystko jest nicością prócz własnej świadomości. Nicość dana jest w sercu bytu i chcąc pytać o byt i zrozumieć go, trzeba przyjąć nicość. Jesteśmy otoczeni nicością, a naszej naocznej intuicji dane jest migotanie nicości jako tła i jako areny możliwości, które wyłaniają się w perspekty-

[6] Poglądy na temat nicości były przedmiotem dyskusji z Carnapem. Kategoria nicości Heideggera została opracowana wystarczająco w publikacjach: C. Kalita, *M. Heideggera nicość jako problem metafizyczny i nie-metafizyczny*, „Philosophon agora" 1 (1990), s. 53-61; R.S. Niziński, *Człowiek i trwoga. Nicość w ujęciu Martina Heideggera*, Poznań 2004, Maneat Quaestio, s. 112; R. Regvald, *Heidegger et le problème du néant*, Nijhoff, 1987, s. XIII ; V. Vitiello, *Heidegger: Il nulla e la fondazione dellas storicità*, Urbino, Agralia 1976; M. Zarander, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica. Introduzione e traduzione di Massimo Marassi,* Milano 1995, Vita e pensier, s. 248; W. Newmann, *Die Philosophie des Nichts in der Moderne: Sein und Nichts bei Hegel, Marx, Heidegger und Sartre*, Essen 1989; R. Regvald, *Heidegger et le problème du néant*, Nijhoff 1987, s. XIII.

[7] Wyraz *néant* znaczy *nicość* i Sartre używając go, uznaje nicość, mimo że w przekładach (również w przekładzie polskim) występuje często jako nie-byt, a nie nicość. *Byt i nicość* (1943, pl 2001 jako *Problem bytu i nicości*).

wach i projektach. Człowiek musi część nicości powoływać do istnienia, a jej resztę zostawić samej sobie, musi też część bytu unicestwiać. Nicość jest w bycie jak robak.

W ontologii Sartre uznaje, że świat jest niebytem, czyli istnieje, ale istnieje przypadkowo i czasowo. Zatem nie ma istnienia w sobie, lecz jest najwyżej „bytem w stosunku do czegoś". Natomiast w antropologii głosił, że w człowieku istnieją dwie, obce sobie, sfery rzeczywistości: byty „w sobie" i byty „dla siebie". Człowiek jest rozdarty między świadomością siebie a świadomością własnej świadomości. To rozdarcie jest wynikiem dążenia do równowagi (polegającej na wchodzeniu w stosunki z rzeczami i ludźmi), oraz chęcią stworzenia harmonii między „bytem dla siebie" i „bytem w sobie". Afirmując siebie, człowiek unicestwia rzeczywistość mu niepotrzebną, otwiera tym samym drogę wdzierającej się w świat nicości, jest tym, dzięki któremu nicość przychodzi na świat. Unicestwianie jest ruchem, jaki dokonuje się między świadomością (*être pour soi*) a bytem (*être en soi*). Ruch świadomości, który z definicji jest tylko świadomością czegoś, unicestwia byt (*être en soi*) i tym samym korzysta z unicestwiającej roli świadomości.

Sartre dowodzi nicości głównie na podstawie teorii poznania: człowiek jest niebytem, gdyż poznaje niebyt. Nie poznawałby go, gdyby nie miał go w sobie. Człowiek jest w sobie niebytem, gdyż nic nie wie o sobie ani nie widzi w sobie sensu swego istnienia. Człowiek, który jest niebytem „w sobie", może być kimś lub czymś (czyli bytem) jedynie „w stosunku do czegoś". Będąc niebytem, jest takim, jakim się ukształtuje, jakim siebie uczyni „w stosunku do" kogoś lub czegoś. Byt poznawany jest na tle niebytu. Gdyby nie przyjąć niebytu jako kontrastu, nie zauważalibyśmy bytu. Byt byłby niedostrzegalny jak niedostrzegalny jest biały przedmiot na tle koloru białego. Byt poznawany jest jako „coś" jedynie w stosunku do czegoś. Tym „czymś" jest nicość, która jawi nam się jako tło istniejącej całości. Świat jest niebytem. Poznajemy go, że istnieje, ale poznajemy również, że istnieje przypadkowo i czasowo. Dostrzegamy również, że świat nie ma istnienia w sobie, i uznajemy, że jego byt jest, najwyżej, „istnieniem w stosunku do czegoś", np. w stosunku do człowieka. Czas jest niebytem i żywi się nicością. Przeszłość „już" nie istnieje, przeszła do nicości i nigdy z niej nie wróci. Przyszłość jeszcze nie ma istnienia i jest „jeszcze" niebytem. Człowiek ucieka od przeszłości, która „już" nie istnieje i przestała być bytem, i skierowuje się do przyszłości, która „jeszcze" nie istnieje i nie stała się bytem. Realnie istniejącym czasem jest jedynie teraźniejszość, ale ją człowiek lekceważy i dokonuje unicestwiania rzeczy, które uważa, że będą mu niepotrzebne. W ten sposób człowiek transcenduje, to znaczy robi przeskok od „ja realnego" do „ja wydumanego", czyli niebytu idealnego. W ten sposób człowiek żyje uciekającą chwilą, ale unicestwia ją na korzyść przyszłości – niebytu idealnego. O otaczającej nas nicości mówi nam nasza świadomość. Jedynie ona nie jest nicością. W niej, dzięki

naszej naocznej intuicji, jesteśmy w stanie dostrzegać migotanie nicości jako areny możliwości, które wyłaniają się w tle, perspektywach i projektach.

W aksjologii odwrotnością nicości jest wartość, a powiedzenie, że człowiek istnieje tylko „w stosunku do czegoś" oznacza wartości. Dzięki wartościom człowiek jest tym, czym jest i byt jest również tym, czym jest. Z siebie człowiek jest niczym i wszystkie byty są niczym. Wartość jest istotą bez istnienia, jest nicością ontologiczną. Ludzie istnieją po to, by wartości mogły zyskiwać podmiot i zaistnieć realnie. Stąd ludzie istnieją (przygodnie) po to, by zaistniały wartości. Bez nosicieli wartości są i pozostaną nicością. Bytowanie wartości uzależnione jest od podmiotów – nosicieli. Dowodem na istnienie nicości jest również intencjonalność w człowieku. Byt i nicość współstanowią człowieka, człowiek jest równocześnie tym, czym jest oraz tym, czym być pragnie, czyli tym, czym być może, tym, co może zrealizować, a czego jeszcze nie ma. Stawanie się (kreacja) i unicestwianie (neantyzacja) stanowią ciągły mozół człowieka. Intencjonalność polega na stałym pomoście między tym, co jest a tym, czego człowiek pragnie. Intencje i pragnienia sięgają w nicość.

W etyce nie ma nic trwałego, żadnej etyki obiektywnej ani obiektywnie istniejących wartości, wszystko jest płynne i przygodne. Człowiek musi sam stwarzać sobie swe ideały i ciągle opowiadać się za nimi. Opowiadając się, bierze odpowiedzialność za swój wybór. Zrzucanie odpowiedzialności na kogoś, na coś lub na Boga jest nieetyczne. Etyka zmusza go do wybierania i etyka zobowiązuje go do brania odpowiedzialności za wybór. Funkcją świadomości ludzkiej jest unicestwianie (neantyzacja). Funkcja ta wynika z przymusu budowania i odrzucania. Człowiek wybiera i urealnia to wszystko, z czego chce budować siebie i odrzuca wszystko to, co uzna, że jest mu niepotrzebne. Świadomość doboru budzi w nim odpowiedzialność za dobór i za odrzuconą resztę. Przymus neantyzacji i świadomość oraz wynikającej stąd odpowiedzialności budzi w nim lęk i niepokój. Człowiek ucieka od tego i stara się zrzucić odpowiedzialność na Boga, prawa, czas, ale jest to „zła wiara" (*la mauvaise foi*). Człowiek musi (ma wolność, ale i przymus) część nicości powoływać do istnienia, a część bytów unicestwiać. Dzięki realizowaniu jej, nicość przestaje być nicością i jej wybrany wycinek przychodzi na świat jako byt. Człowiek projektuje go na miarę swoich wartości (nicość przyszłości)[8].

---

[8] J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard 1943, 2001 (przekł. pol.: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, posłowie P. Mróz, Kraków, s. 788+3. Najważniejszy passus: s. 31-81. *Byt i nicość,* cz. 1: Problem nicości (s. 30-81). Kategoria nicości u Sartre'a została opracowana wystarczająco w: W. Newmann, *Die Philosophie des Nichts in der Moderne: Sein und Nichts bei Hegel, Marx, Heidegger und Sartre*, Essen 1989.

3. NICOŚĆ W INTERPRETACJI BERNARDA WELTE'GO

Bernard Welte (1906-1983), filozof i teolog katolicki uznaje nicość za kategorię teologiczną. Tematykę nicości rozwija w dziełach: *Czas i tajemnica, O różnych znaczeniach nicości, Das Licht des Nichts, Gott und das Nichts* i *Versuch zur Frage nach Gott*[9]. Zajmując się tematyką doświadczenia ludzkiego, stwierdza, (a): Jednym z doświadczeń człowieka jest doświadczenie nicości, czyli fakt empiryczny, w którym stwierdzamy, że istniejemy, że doświadczamy siebie i świata oraz że stwierdzamy to doświadczenie i możemy o nim mówić. Stwierdzamy również nie-istnienie „wcześniej" i „później" (siebie i wielu rzeczy) oraz doświadczamy *nicościującą* moc nicości. Nicość istnieje tak samo realnie jak byt, a myślenie ludzkie sięga do bytu i do nicości, niekiedy nawet dotyka nicości. (b) Na podstawie doświadczenia, stwierdzamy również, że nicość ma szeroki zakres: może dotyczyć wymiaru bytowego, wymiaru czasowego (teraz tego nie ma, później tego nie będzie, przedtem tego nie było), wymiaru przestrzennego (tu nic nie ma), lub wymiaru jakościowego (to jest nic, lub wszystko jest niczem). (c) Mimo że nicość nas odpycha, doświadczamy jej jako czegoś, co możemy określić w sposób pozytywny (jako nicość widzianą i doświadczaną), jako nieskończoność (coś bezkresnego, co nie ma końca), jako nieuniknioność (jest nieuchronna), jako bezwarunkowość i bezwzględność (nic z niej nie wraca), i jako realność inną niż istnienie[10]. (d) Nicość ukazuje się jako doświadczenie czegoś. Nicość zakłada „coś", tak jak „coś" zakłada nicość. Jeżeli jest „coś" czyli byt, to jest lub mogło być jego przeciwieństwo. Stąd należy mówić o pozytywności nicości: *Nicość jawi się jako nicość widziana*[11]. (e) Nicość jawi się nam w myśleniu jako przesłanka bytu. Trzeba ją przyjąć, aby zrozumieć byt[12]. (f) Szczególnym przypadkiem doświadczenia nicości jest śmierć, która czeka każdego człowieka. Śmierć zawiera i kryje coś, co trzeba przyjąć i stąd Heidegger nazwał śmierć „skrzynią nicości": *Z przepastnej otchłani, która leży poza wszelkim Coś, daje o sobie znać tajemnica: ukryte źródło, zmilczane pochodzenie, bezwarunkowa podstawa, która stanowi fundament wszelkiego bycia i rozstrzyga o wszelkim istnieniu*[13]. Na

---

[9] B. Welte napisał: *Czas i tajemnica* (1975, pl.2000), *O różnych znaczeniach nicości* (1975, pl. 19 0), *Filozofia religii* (1978, pl.1996); *Das Licht des Nichts. Von der Moglichkeit neuer religioser Erfahrung* (1980) i *Versuch zur Frage nach Gott* (1972). Cenne tytuły i podtytuły: Filozofia religii 1. Istnienie (s. 54), 2. Nie-istnienie czyli nicość (s. 56), a w nim Istota nicości (s. 57), Tożsamość nicości (s. 58), Odpychanie przez nicość (s. 61), Nieskończoność i bezwarunkowość nicości (s. 62), Nicość jako realność inna od istnienia (s. 64), Nicość sama jako zjawiskowa postać nieskończonej i bezwarunkowej realności (s. 75), Nicość która rozciąga się za nami (s. 82), Nicość i potrzeba wyjaśniania wszelkiego bytu (s. 84). *Gott und das Nicht. Entdeckungen aus den Grenzen des Denkens* (2000).

[10] *Czas i tajemnica*, s. 151-159.

[11] *Filozofia religii*, s. 61, również s. 77-78.

[12] Tamże, s. 84.

[13] Tamże, s. 99.

temat nicości jako skrywającej tajemnicę pisze bardzo obszernie i określa ją różnymi wyrazami[14]. (f) Refleksja nad śmiercią (a szczególnie doświadczenie śmierci) ujawnia największy zakres nicości i naprowadza nas na filozofię bytu i filozofię Boga. Dalsza refleksja nad śmiercią prowadzi do dwóch alternatywnych wniosków: albo że to „coś" jest tu, a tam jest „nic", albo do wniosku, że tu jest „nic", a tam jest właściwe „coś".

O nicości informuje nas mechanizm psychiczny, zwłaszcza nasza intencjonalność[15]. Nasze zamiary dotyczą spraw lub rzeczy, których nie ma, ale które pragniemy, by zaistniały. Zamiar dotyczy bytu, który (zgodnie z naszymi pragnieniami) powinien zaistnieć, ale nie uzyskał rangi bytu. Pragnienie by zaistniał rodzi w człowieku najpierw rozczarowanie, kolejno pragnienie a następnie mobilizuje do wysiłku. Zamiar zakłada możliwość zaistnienia i spełnienia naszych pragnień. Chcemy by coś, co nie jest – było. Doświadczamy granicy bytu i nicości i sięgamy do nicości, by powołać z niej do bytowania – nasze zamierzone „coś". Doświadczamy naszej możliwości wydobywania z nicości – ukrytych w niej zalążków bytu. Zamiar dotyczy również unicestwiania – gdy chcemy, aby coś, co jest, nie było. Unicestwianie (*nichtigen*) to pozbawianie bytowania.

Etyka: Mając doświadczenie nicości, człowiek staje twarzą wobec nicości, ponieważ zależy mu na bycie, stara się utrwalać i uzasadnić owo bycie i ukazać wielkość i pełnię tego bycia. Stąd ciągłe zatroskanie o byt i ciągłe staranie o przetrwanie (np. życie, zdrowie, bogactwo). Towarzyszy temu odpowiedzialność za byt lub upadek (zanik) bytu. Myśl ta wyraża się postulatem starania o byt i nakłada odpowiedzialność. Nicość jest milczeniem pełnym treści, utajoną obecnością tego, czego nie ma, jest światłem, które człowiek dostrzega na horyzoncie myśli. Nicość jest tajemnicą i zagadką, która nakłada obowiązek dociekania sposobów istnienia, zaistnienia lub przerwania istnienia. Tajemniczość nicości polega na tym, że jest ona bez szczegółów (zresztą nawet byt jest tajemniczy), że jest ukrytym źródłem bytu, jest mrokiem, pustynią, milczeniem pełnym treści, że jest utajoną obecnością. Nicość tę Welte nazywa niekiedy nicością zjawiskową. Ponieważ zależy nam na byciu, staramy się owo bycie uzasadnić i ukazać, że ma sens. Stąd ciągłe pytanie o sens, szczególnie sens niewidoczny. Gdybyśmy uznali, że nicość jest czymś wyłącznie negatywnym, to wydalibyśmy wszystko na łup nicości, to pozbawilibyśmy podstawy i gruntu wszystko, co istnieje. Gdybyśmy objęli wszystko nicością negatywną, to musielibyśmy przyjąć tezę, że nastąpi koniec wszelkiego bytu, musielibyśmy uznać brak sensu we wszystkim, co istnieje i uznać nonsens myślenia, a byłby to koniec myślenia. Nicość negatywna niszczy bowiem wszelki sens i wszelką etykę. Stąd trzeba przyjąć, że wszystko

---

[14] Tamże, s. 76; *Czas i tajemnica*, s. 149-160; *O różnych znaczeniach nicości*, s. 107, 108. Używa tu wyrazów: nie pusta, skrywająca.

[15] *O różnych znaczeniach nicości*, s. 103.

ma sens, że istnieje różnica między dobrem a złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością, i że nawet cierpienie ma sens. Człowiek zmierza do ukazania sensu wszystkiego, co istnieje. Welte opisuje to w rozdziale pt. *Pytanie o sens i postulat sensowności*[16]. Człowiek zauważa, że nicość broni sensu rzeczy, ukazuje, że jeżeli coś „jest", to ma sens, jeżeli przestaje mieć sens, to nicość unicestwia ten byt. Myśl ta skłania człowieka do domniemywania sensu wydarzeń i czegoś od nas wymaga. Nicość jest nie tylko nicością „pustą", lecz czymś, co skrywa moc i sens, jest ukrytą obecnością nieskończoności, jest śladem i znakiem rzeczywistości bezwarunkowej. Najlepiej byłoby – twierdzi Welte – nazwać ją (wyrażeniem pozytywnym) Mocą, która jest schronieniem, milczeniem pełnym treści, utajoną obecnością tego, co ostateczne, światłem nieskończoności, które człowiek dostrzega[17]. Mając doświadczenie nicości, człowiek opiera się na Bogu, przyjmuje Boga, ociera się o Boga[18]. Należy dziękować Bogu za byt, zdając sobie sprawę z ewentualności (i możliwości), że coś mogło nie być. W ten sposób, na styku myślenia filozoficznego i religijnego błyska „światło nicości", które naprowadza nas na Boga. Stąd postulat, aby wierzyć w Boga. Dla etyki nicość jest kategorią soteriologiczną. Myśl o nicości rozszerza horyzont człowieka na sferę niewidoczną i tajemną, naświetla mu niewidzialne realia, które mu towarzyszą i których nie uniknie.

4. KONCEPCJA NICOŚCI ANDRÉ NEHERA

André Neher (1914-1988) był francuskim filozofem żydowskim, który w rozważaniach na temat nicości[19] posługiwał się argumentacją zaczerpniętą z mistyki żydowskiej. Kategoria nicości pojawia się w ontologii, antropologii, gnoseologii i etyce. W ontologii głosił, że nicość jest realna, wszechwładna i wieczna[20], a była jedyną do momentu, kiedy Bóg nie zakłócił jej wszechwładztwa, stwarzając na pewnej jej części „nie-nicość", jako cienką i słabą warstwę bytu. W ten sposób byt stał się „intruzem" na obszarze nicości. Z chwilą stworzenia bytu, nicość nie

---

[16] *Filozofia religii*, s. 65-74 zawiera podrozdział pt. „Pytanie o sens i postulat sensowności". Zagadnienie to omawia również w *Czas i tajemnica*, s. 152-159.

[17] Zabieg ten uzasadnia szczegółowo w dziele *Filozofia religii*, s. 75nn.

[18] *Versuch. Zur Frage nach Gott.* (*Pytanie o Boga* w *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 157, w: *Czas i tajemnica*, s. 143-144, 160-161 i w: *O różnych znaczeniach nicości*, s. 109).

[19] Neher pisał na temtat nicości w: *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz,* Paris 1970, s. 258 [s. 46, 50, 59, 60, 68, 69, 158-159]. *L'identité juive,* Paris 1977, s. 219 [s. 88-89]. *Le puits de l'exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512–1609)*, Paris 1966, s. 246 [s. 113,129]. *Le dur bonheur d'être juif. Victor Malka interroge André Neher,* Paris 1978, s. 251 [s.47-48].

[20] *Le néant dans la zone pré-verbale, l'être du néant vit d'une existence qui, pour être tranchée de celle dl'univers créé, n'en est pas moins réelle.* Exil, dz. cyt., s. 68.

zniknęła, lecz została ściśnięta, część zaś ulokowała się w niższych pokładach bytu, gdzie drzemie, gotowa ożywić się i unicestwić warstwę bytu[21]. Dzięki nicości byt ma odniesienie „do czegoś", i dzięki odpowiednim proporcjom bytu i nicości, może przybierać różne formy, postacie i stopnie bytowania. Stąd też między nicością a bytem jest nieskończona ilość wariantów mieszaniny obojga, ustawionych w pewnej ciągle zmieniającej się harmonii[22]. Byt i nicość są antagonistyczne, ale sprzężone dialektycznie, wspólnie uczestniczą w kreacji bytowania i destrukcji, ruchu bytu i ruchu nicości. Owa dialektyka napędza mechanizm świata, obydwoje zwalczają się, ale i zazębiają, czerpią energię z zawiłości sąsiedztwa i starć między sobą. Nicość automatycznie wkracza tam, gdzie byt staje się słaby, gdzie ustępuje (np. śmierć) lub gdzie nie jest pielęgnowany. Bytowanie i unicestwianie są procesami wymiennymi, jedne byty giną, inne powstają, nicość energetyczna jest zaczątkiem nowego bytu. Wypieranie bytu przez nicość widać najlepiej na arenie, gdzie byt bezpośrednio zderza się z nicością[23]. Nicość ma większą moc niż byt, jest bardziej aktywna, ekspansywna i agresyw-

---

[21] „Le néant n'a pas entièrement disparu devant la parole. Il a été comprimé par elle, endigué dans les couches basses de la Création, où il sommeille, prêt à resurgir à la moindre maladresse d'une parole qui n'a pas su s'en débarrasser intégralement, prêt aussi à répondre à l'appel de l'être, lorsque celui-ci, soudain, se souvient de sa parenté originelle avec le néant. Exil, s. 50. Mais elle peut aussi déborder, à n'importe quel moment, rompre des barrières, exploser et, jusqu'à la fin des temps et jusqu'à la limite des espaces, menacer d'envahir la Création, de l'anéantir ou de la sublimer, de l'arracher à Dieu par un geste brutal ou de la Lui ramener en un printemps absolument nouveau". Tamże, s. 158-9.

[22] „Entre le Silence inerte du Néant et le Silence énergétique de l'être, nous devinons qu'il doit y avoir non seulement une relation dialectique, mais une somme infinie de variantes éparpillant le silence dans les deux directions opposées du néant et de l'être, une sorte de partition où la main droite et la main gauche joueraient des thèmes différents, mais dont la contradiction seule produirait l'harmonie musicale souhaitée. Exil, s.50. Le silence-inertie nous est apparu, en effet, à travers les situations négatives de la pétrification de la nuit, de la mort, alors que le silence-énergie permettait de toucher du doigt l'émergence de l'être à l'instant privilégié de la création. N'y aurait-il pas, dès lors, entre l'inertie et l'énergie le rapport du néant à l'être, et le silence, dialectiquement réparti entre l'inertie et l'énergie, ne serait-il pas fondamentalement situé entre le néant et l'être ? C'est ainsi donc que nous apercevons à présent le silence : entre le néant et l'être. C'est là qu'il établit sa demeure, fragile, mais réelle. Un souffle peut la déchirer, telle la toile patiemment tissée par l'araignée, mais telle la toile aussi, la demeure du silence est gorgée de toutes les substances qui sont indispensables à son existence. Elle déploie son Royaume, spacieux et splendide, en ne tenant, il est vrai qu'à un fil, ce fil qui, par le haut, la suspend à l'être, et, par le bas, au néant". Tamże, s. 46.

[23] „Dieu a imposé au monde le signe de la synthèse dialectique, en lui conférant simultanément l'existence et la destruction, l'être et le néantissement […] Le monde n'a pas été créé par un acte qui l'a jeté définitivement du côté de l'être; il continue à porter en lui le côté du néant dont il est issu, et c'est cette contradiction interne qui constitue l'essence même du monde. Imbriquées l'une dans l'autre, nature et création forment un couple dialectique; leur emboîtement explique qu'elles soient contradictoires et pourtant reliées ; l'une conteste l'autre […] et dans ce fait d'être inconciliables que l'une et l'autre puisent l'énergie de leur inextricable compagnonnage". Puits, dz. cyt., s. 113.

na jest niezwyciężalna (*l'invincible néant*[24]). Byt, tymczasem, wymaga pielęgnacji i wysiłku. W sprzężeniu dialektycznym między nicością a bytem postawiony został człowiek obdarzony mocą wspierania agresji nicości (np. zabijania) lub wspierania bytowania oraz sprzeciwiania się ekspansji nicości.

W antropologii nicość ukazuje człowiekowi jego nędzny status. Człowiek zauważa, że nicość towarzyszyła mu ustawicznie i że powodowała w nim lęk istnienia i lęk nie-istnienia. Zauważa, że został wrzucony w ciało i w świat, którego nie zna i który mu nie sprzyja, żyje w tajemnicy czasu (nieznana mu przeszłość ani przyszłość). Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość uprzytamniają mu jego nicość. Niezwykle ważną kategorią bytu jest słowo. Ma ono moc kreatywną bytu tak, jak milczenie ma moc otwierającą drogę nicości. Nicość, która istniała na „obszarze przed Słowem Stworzenia" bytowała realnie. Tylko część owej nicości zyskała bytowanie, reszta nicości, nie poddana mocy słowa, nadal istnieje realnie i jest ciągle aktywna. Bytowanie rozpoczęło się od Słowa Boga, a przetrwanie bytowania uzależnione zostało od słowa człowieka. Milczenie (boskie lub ludzkie) jest pierwszym rzecznikiem (*porte-parole*) nadciągającej nicości. Stąd rozwój świata i ludzkości zależy od „potęgi słowa" i „potęgi rozmowy", rozmowy między człowiekiem a Bogiem, między człowiekiem a człowiekiem, między człowiekiem a światem. Rozmowa napędza rozwój bytu, tak jak milczenie napędza rozwój nicości. Istnieje niemal synonim między rozmową a bytem i milczeniem a nicością. Brak rozmowy z Bogiem, człowiekiem, światem powoduje psychologiczną, intelektualną i wolitywną nicość w człowieku. Wówczas człowiek doświadcza na co dzień jak nicość wciska się nie tylko w jego ciało, ale w psychikę, intelekt i wolę[25].

W gnoseologii Neher głosi, że człowiek poznaje nicość w swoim wnętrzu na podstawie sprzeczności z bytem, głównie w sytuacjach zderzeń z nicością. W trakcie refleksji, jakie towarzyszą sytuacjom granicznym zauważa, że nicość towarzyszyła mu ustawicznie. Gdy cokolwiek tworzył, tworzył jedynie byt kruchy (*peut-être*[26]). Nicość daje silnie o sobie znać, gdy człowiek rozwija i systematyzuje poznanie. Gdy tworzy „wiedzę o bycie", udaje mu się to do momentu zetknięcia się z nicością. Gdy doświadczy nicości, zauważa, że ograniczanie poznania do wiedzy o bycie i cała wiedza o bycie ukazuje luki i że „wiedzy o bycie" przeczy „doświadczenie nicości". Z chwilą gdy doświadczy nicości (np. śmierci), zaczyna również poznawać nicość, zaczyna tworzyć „wiedzę o nicości",

---

[24] „Le Silence […] [est] le porte-parole de l'invincible néant. Alors, le Silence tient lieu de Parole, parce que le Néant est redevenu le lieu-tenant de l'être". Exil, dz. cyt., s. 69

[25] „Le Silence […] [est] le porte-parole de l'invincible néant. Alors, le Silence tient lieu de Parole, parce que le Néant est redevenu le lieu-tenant de l'être". Exil, s. 69. Na temat agresywności nicości mowa w *Identité*, dz. cyt., s. 88.

[26] „Tout ce qui est „peut-être" n'est pas sûr. Nous n'avons dans nos mains que le néant". Puits, dz. cyt., s. 129.

dostrzegając, że nicość jest realna, wszechobecna i wszechwładna, że ekspansja nicości dokonuje się według pewnych prawidłowości. Zderzenie „wiedzy o bycie" z „wiedzą o nicości" wprowadza w człowieka nowe myślenie i nową strategię postępowania polegającą na tym, że, znając obydwie, potrafi opowiedzieć się za ekspansją lub za zahamowaniem naporu nicości, że potrafi tworzyć lub niszczyć. Zauważa również, że poznanie człowieka naznaczone jest ciągłą świadomością nicości. Każdy człowiek zdolny jest dostrzec elementy nicości, a myśliciele, którzy doświadczyli nicości i rozwinęli wiedzę o nicości i określili całą naszą rzeczywistość jako fundamentalnie nie-bytującą. Zderzenia z nicością podsuwają niekiedy nowe spojrzenie na Stwórcę bytu – Boga. Gdy człowiek dostrzega kruchość bytowania świata, zauważa, że na świecie jest wiele rzeczy „na granicy nicości", że stworzenie świata i człowieka nie było perfekcyjnym aktem Boga, że kruchość stworzenia świadczy o nieudolności Stwórcy, że ten świat jest efektem 27-mej próby Stwórcy a, być może, świat przybierze jakąś kolejną, doskonalszą formę bytowania[27]. W refleksjach tych jedynym wyjściem człowieka jest proszenie Boga o odpowiedź na pytanie, dlaczego jego stworzenia są tak ułomne? Dlaczego Bóg nie zdobył się na perfekcyjne trwanie stworzonych przez siebie bytów na ziemi? Dlaczego wola boska nie rozciąga się na perfekcyjne trwanie bytu? Czyżby Bóg, jako Stwórca, był Stwórcą ułomnym? Z pewnością Bóg jest odpowiedzialny za wszelkie zło wynikające z niedopracowania świata przez Siebie[28].

---

[27] „L'existence tendue. Existence tendue, donc, que celle de l'homme, entre une catastrophe dont il n'était pas encore le spectateur, et une catharsis dont il est dorénavant l'acteur. Pour comprendre la portée du drame, à la fois dans sa complexité et dans sa simplicité, il faut, avec la Kabbale, ne pas avoir peur de regarder en face le terme ayin (néant) que philosophes et humanistes manipulent avec étourderie, sans en soupçonnner la charge positive – et, par voie de conséquence, explosive. Car ayin, ce n'est pas rien : c'est le premier des deux termes qui désignent l'Infini. […] En effet, selon l'exégèse rabbinique (Beréshit Rabba 9, 4), le monde n'est pas sorti d'un coup de la main de Dieu. Vingt-six tentatives ont précédé la Genèse actuelle, et toutes ont été vouées à l'échec. […] Le monde de l'homme est issu du sein chaotique de ces débris antérieurs; mais il ne possède lui-même aucun « label » de garantie : il est exposé, lui aussi, au risque de l'échec et du retour au néant". *Identité*, dz. cyt., s. 88.

[28] „Le monde de l'homme est issu du sein chaotique de ces débris antérieurs; mais il ne possède lui-même aucun « label » de garantie : il est exposé, lui aussi, au risque de l'échec et du retour au néant. Identité, s. 88. lambda Donc s'il y a eu échec de l'histoire humaine, c'est qu'il y a eu échec de Dieu aussi. En quoi ? Dans quelle mesure ? […] Dieu a créé l'homme libre, c'est la grande thèse de Maïmonide : la liberté, le libre arbitre, c'est l'essence même de l'homme. Donc l'histoire humaine est une histoire qui s'est faite librement par la volonté humaine. Mais c'est Dieu qui a voulu que cette histoire soit libre, alors, si cette histoire échoue, le responsable c'est Dieu! Mais les hommes aussi sont responsables puisqu'ils l'ont faite librement […] C'est un crime commis par l'humanité. Mais c'est peut-être aussi une erreur de Dieu, une faute de Dieu, parce que pour créer une humanité libre qui puisse aboutir à un Auschwitz, eh bien, il aurait mieux valu alors ne pas créer cette liberté ! […] Les disciples de Hillel et ceux de Shammay ont discuté plus de deux ans pour savoir s'il valait mieux que l'homme fût créé ou non. Et la conclusion a été : non!… Mais le Talmud poursuit: maintenant que l'homme est créé, eh bien, qu'il répare". *Le dur bonheur*,

Najbardziej oryginalnym wątkiem Nehera jest jego teoria pragnień. Posługując się teorią panpsychizmu[29], Neher formułuje pragnienia nicości. Bóg stworzył świat z realnie istniejącej nicości, nadał bytowanie tylko pewnej jej części, lecz pozostawił ogromną część nicości nietkniętą. Nicość „nienadbudowana" pragnie zniszczyć ową kruchą nadbudowę, pragnie unicestwić delikatną powłokę bytowania osadzoną na tej części nicości, której przyszło stać się „sferą bytowania". Drugie pragnienie dotyczy człowieka. Rzeczywistość uświadamia człowiekowi, że nicość atakuje ciało (choroby, śmierć), psychikę (nicość psychologiczna), intelekt (nicość intelektualna, nihilizm) i wolę (nicość wolitywna, apatia). Strategia pielęgnacji bytu wymaga wysiłku, bez niego wszystko opada ku nicości. Wysiłku musi dokonywać ciało, psychika, intelekt, wola i ręce. Pragnienia ludzkie przenikają do zakresu nicości (jaką stanowi nie istniejąca jeszcze przyszłość), ale, by nie pozostały nicością lub nie opadały do niej siłą bezwładności, musi dołożyć wysiłku. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że bez wysiłku sam opada ku nicości i że pozostanie nicością w tych zakresach, gdzie nie podejmie wysiłku. Opieranie się agresji nicości jest podstawowym pragnieniem każdego bytu i w tym celu ma instynkt samozachowawczy. Opieranie się pragnieniom nicości dotyczy nie tylko sfery biologicznej, ale również psychicznej, wolitywnej i intelektualnej. Największym zagrożeniem jest – według Nehera – nicość intelektualna, czyli nihilizm. Nicość atakuje człowieka lansując nihilizm, nonsens i beznadziejność człowieka. Człowiek opiera się temu pragnieniu nicości, stara się przeciwstawić beznadziejności utopię nieistniejącej jeszcze, ale „pogodnej" przyszłości, lecz bywa, że nicość wolitywna blokuje jego działanie, a często powoduje, że mu się nic nie udaje. Wtedy tworzy własną filozofię, filozofię na własny użytek, mimo że, jak się okazuje, jest ona tylko jego własna i również „graniczy" z nicością. Nicość intelektualna wdziera się różnymi sposobami i podpowiada sytuacje paradoksalne sugerujące „tragizm istnienia". Tu, by przywrócić człowiekowi jego postawę wyprostowaną, muszą wkroczyć filozofia i teologia. Trzecim pragnieniem nicości jest opanowanie świata. Człowiek poznając świat, zauważa, że cały nasz świat jest nicością ontyczną, a bytowanie zostało mu dane częściowo, przygodnie i bez widocznego uzasadnienia. Istnienie świata i rzeczy wymaga ciągłej pielęgnacji i wysiłku ludzkiego. Poznając historię myśli ludzkiej dowiaduje się, że świat został stworzony z nicości, ale doświadczenie przeczy temu i dowodzi, że świat nadal nosi w sobie elementy nicości i że pozostaje

---

s. 47-48. „Lorsque le kabbaliste parle de la Création ex nihilo […], il voit […] l'être, surgir non pas du néant, mais du […] du Créateur Lui-même, qui se retira […] pour faire place au monde. Dans le passage du néant à l'être […], le Néant est ce vacuum qui constitue en lui-même un espace divin, ou du moins, un fragment, un reste de l'espace de l'infini Divin. […] Car le rythme de la tension, c'est la conversion, ou plutôt la reconversion du néant en Dieu […]. L'être, dans l'acte de la création, était surgi du néant, lieutenant de Dieu". Tamże, s 89.

[29] Wszystko co jest, jest ożywione i ma pragnienia

w ciągłym ryzyku powrotu do nicości. Historia ludzkości ukazuje mu ciągłe procesy unicestwiania kultur, ludów, jednostek. Czwarte pragnienie nicości dotyczy Boga. Nicość buntuje się przeciw bytowi stworzonemu przez Boga. Co więcej, nicość pragnie stawiać opór samemu Bogu, podpowiadając człowiekowi, że Bóg jest nicością ontologiczną, że nie ma Boga, sugeruje również pogląd o nicości świata, uznając świat za aprioryczną ideę rozumu ludzkiego. Zadaniem filozofa jest stawianie na byt. Obowiązkiem jest „zaglądanie" do sfery bytu i odnajdywanie w nim Boga, odrzucanie teorii o „nicości Boga", mówienie o Bogu jako gwarancie przetrwania i bytowania oraz ratowanie ludzi przed nihilizmem.

Etyczne konsekwencje koncepcji nicości. Pierwszą jest stwierdzenie, że nicość jest tak realna jak byt i że jest na przeciwległym biegunie bytu, że między procesem ekspansji bytu i nicości istnieje proces sprzężony, że kreacja bytowania przeciwstawiona jest destrukcji bytowania, ruch bytu – ruchowi nicości. Stąd konkluzja etyczna: należy dbać o byt, gdyż jest bardzo kruchy, należy ciągle pielęgnować byt pod każdą postacią i wykształcać w sobie odpowiedzialności za byt. Kolejną przesłanką etyki jest teza, że nicość jest dla nas trudno poznawalna, że jest przed nami zakryta i stanowi niewiadomą, podobnie jak procesy ciągłej aktywności nicości. Stąd konkluzja etyczna: należy rozpoznawać nicość dlatego, że jest połączona ze złem. Tu byt jest dobrem i tu nicość jest złem. Zło jest równie realne jak dobro, podobnie jak byt i nicość. Rozpoznawanie „wciskania się" nicości jest rozpoznawaniem „wciskania się" zła. Kolejną uwagą jest spojrzenie na nicość jako na etap rodzenia się nowości. Bytowanie jest wymienne, jedne byty giną, drugie powstają. Etap nicości może być „nicością energetyczną", etapem pośrednim i zalążkiem nowego bytu. Konkluzją etyczną jest informacja, że wkraczanie nicości może zapowiadać nowy byt. Dalej, nicość powinna stać się inspiracją motoryczną człowieka. U jej podstawy leży założenie, że wszelkie bytowanie jest kompozycją pewnych ewentualności, którą cechuje przygodność. Człowiek ma szansę wpływania na niektóre procesy kreacji i unicestwiania. Stąd powinien postępować rozsądnie, rozumnie i kierować się światłem wyższym. Chcąc rozeznać się we właściwej kreacji, tzn. tworzeniu bytów korzystnych, i właściwej annihilacji, należy przyjąć wiarę w Boga. Wierze powinna towarzyszyć odwaga: we wszelkiej kreacji bytu należy widzieć sprzymierzeńca w Bogu. (5) Egzystencjalną istotą człowieka są jego pragnienia, stąd etyka rozpoczyna się od pragnień. Bez pragnienia trwania, bez pragnienia stawiania oporu nicości, człowiek będzie pragnął unicestwiać. Stąd konkluzja etyczna: należy kształtować w sobie pragnienia zachowania i pielęgnowania bytu, wzmacniania, chronienia istniejącego bytu (życia) własnego, innych ludzi i przyrody. Należy również skupić się nad tworzeniem nowych i doskonalszych bytów. Zasada ta powinna być punktem wyjścia pedagogiki.

5. NICOŚĆ W INTERPRETACJI FILOZOFÓW BLISKIEGO I DALEKIEGO WSCHODU

Interesujące są koncepcje nicości wypracowane na Bliskim Wschodzie, na przykład w judaizmie[30] i na Dalekim Wschodzie. Współcześni myśliciele powołują się niekiedy na cytaty o nicości pochodzące z tej tradycji.

a) W hinduizmie kategorię nicości rozwija najsilniej filozofia adwajty, a w niej szkół wedanty, która została wypracowana przez Gaudapadę (pocz. VIII w.) i rozwinięta przez Śankara (VIII/IX wiek)[31]. Według tej szkoły, świat jest nierealny, a poznanie ludzkie – iluzyjne; realnie istnieje tylko brahman i atman. Brahman pojmowany jest jako bezosobowy, absolutny duch będący ostatecznym i jedynym fundamentem bytu, zaś atman jako dusza ludzka. Etyka adwajty skupia się na postulacie stopienia się atmana z brahmanem, a za warunek tego zjednoczenia uważa wyzbycie się niewiedzy (awidja), między innymi o realności świata. Zjednoczenie człowieka z brahmanem (gdy atman jest brahmanem) umożliwia człowiekowi przekroczenie rzeczywistości zjawiskowej, a człowiek osiąga wtedy doskonałą wolność (moksza)[32]. Świat zewnętrzny nie jest prawdziwy, poznanie empiryczne jest jedynie niższą i praktyczną formą poznania. Śankara uznaje trzy poziomy poznania i bytu: absolutnego, empirycznego i iluzyjnego. Według poznania absolutnego, jedynym bytem realnym jest brahman, a jako tożsamy z atmanem, jest jednorodną i wszechobecną Jaźnią Wszechświata. Świat rozwinął się z cząstki brahmana w przemianie nie-rzeczywistej, rozumianej jako powstanie nie-realnego skutku z realnej przyczyny. Nierealność świata nie oznacza jego całkowitego nie-powstania, lecz realność niezupełną, względną w stosunku do pełnej realności brahmana.

b) W tradycji buddyzmu pytanie o nicość wyrosło z antropologiczno-kosmologicznej samoświadomości buddyzmu, która znalazła najpełniejszy wyraz w tradycji mahajany, choć faktycznie była obecna już w buddyzmie pierwotnym. Dziś zagadnieniem nicości zajmują się głównie filozofowie ze szkoły założonej przez K. Nishida w Kyoto (S. Hisamatsu i K. Takeuchi[33]), sięgając zarówno do źródeł pierwotnego buddyzmu, jak i do tradycji mahajany (Nagardżuna). Najbardziej znaną współczesną koncepcję nicości opracował, należący do tradycji bud-

---

[30] Por. J. Ochmann: *Nicość realna w teologii, filozofii i mistyce żydowskiej* (w druku).

[31] Śankara (788-820) – filozof i reformator religijny.

[32] K. Cammann, *Das System des Adwaita der Lehre Prahasatmans*, Wien 1965; *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I. s. 62-63. *Self-realization [Brahmaanubhava]. The Advaitic perspective of Sankara,* ed. Vensus A. George Washington, *The Council for Research in Values and Philosophy*, 2001; Sherma Chandradhar, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism*, Vedanta and Kashmira Shaivism, 2007, Delhi, Motilal, Banarsidass.

[33] The global environment, 1991, BJ A 11167.

dyzmu japońskiego, Niszida Kitaro (1870-1945)[34]. Cechą charakterystyczną jego filozofii jest podkreślenie realności nicości i jej podział na absolutną, względną i paradoksalną. Nicość występuje tu jako kategoria ontologiczna, teologiczna i logiczna. Nicość ontologiczna zawiera w sobie nicość absolutną i względną. Pierwsza jest toposem „absolutnie sprzecznej tożsamości bytu", w której tkwi potencjalnie byt i nie-byt. Druga jest nie-bytem, obejmuje wszystko to, co nie jest bytem, co nie stało się bytem i nie stanie się bytem. Nicość względna powstała z nicości absolutnej, która nie wydała bytu, jest nicością równie realną jak byt, jest więc *de facto* nie-bytem. Jednak jest względna, ponieważ jej drugie oblicze obejmuje byty, którym mogło się przydarzyć zaistnieć[35]. Fakt, że coś się stało lub nie stało, że coś jest bytem lub nie-bytem, zależy od Boga. W ten sposób z nicości absolutnej powstał byt jako alternatywa nie-bytu (nicości względnej). Jako kategoria teologiczna, nicość występuje jako synonim Boga. Bóg jest nicością absolutną, w której mieści się potencjalnie byt i niebyt. W tym sensie Bóg jest paradoksem absolutnie sprzecznych tożsamości bytu i niebytu. Nicość paradoksalna jest kategorią ontologiczno-logiczną, ponieważ zakłada sprzeczność jako warunek istnienia i określa rzeczywistość jako tożsamość absolutnie sprzeczną. Teoria nicości Kitary jest jednym z tematów jego nihilizmu paradoksalnego (paradokso-logicznego), opartego na logice sprzeczności paradoksu. Rzeczywistość jest tu nieuchwytna z podmiotowego punktu widzenia, gdyż zawiera równocześnie negację i afirmację.

c) W tradycji taoizmu współcześni myśliciele chińscy nawiązują do *Księgi dao te king*, nazywając ją księgą na temat nicości[36], łączą filozofię (*daojia*) z teologią (*daojiao*) i etyką. Również tu nicość oznacza nierealność świata. Realna jest jedynie pierwsza przyczyna wszelkiego bytu – wszechobejmujące Dao. Celem człowieka jest powrót do Dao i przebywanie w Dao. Powrót ten dokonuje się przez odwrócenie się od nierealnego świata (nicości) drogą odrzucenia związanych z nim konwencjonalnych pojęć i wartości, będących źródłem lęku, cierpienia i zniewolenia. Mędrzec, który uznał nierealność świata, stosuje metodę dzia-

---

[34] Niszida Kitaro (19 V 1870–7 VI 1945) poświęcił temu zagadnieniu dzieła: *Intelligibility and Philosophy of Nothingness,* Westport 1973; oraz *Nothingness and the Religious Worldview*, Honolulu 1987. Na temat Nishidy por. A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Warszawa 2007, s. 287, szczególnie s. 39-41, 123-125; tegoż, *Filozofia Zen*, Warszawa 2004, szczególnie s. 281-297; E. Robert Carter, *The Nothingness of God,* New York 1987.

[35] Np. mógł zaistnieć pokój w latach 1939-1945, a *de facto* zaistniała II wojna światowa. Byty te nazywano w XVI-to i XVII wieku – *futuribilia*.

[36] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. s. 230-231. Por. Ph. Rawson, I. Legeza, *Tao. Die Philosophie von Sein und Werden*, München-Zürich 1974; por. M. Religa, *Krótka historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. XXIX, s. 409; tegoż, *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, Warszawa 2004, s. 171; B. Togorov, Ch. Hansen, *Taoizm,* Poznań 2003; M. Dziwisz, *Taoizm*, 1988; M. Darga, *Taoizm i Konfucjanizm. M. Weber*, Kraków 2000. Głównymi tekstami taoizmu filozoficznego są: *Daode jing, Zhuangzi, Huainanzi* i *Liezi*.

łania zgodnego z naturą rzeczy, działania wzorowanego na Dao, czyli zasadę niedziałania (*wuwei*), wyrzekając się tym samym motywów utylitarnych, egoistycznych i jednostkowych.

*

Poglądy Heideggera i Sartre'a wyrastają z nihilizmu i obydwaj zaliczani są do trzeciej fazy nihilizmu[37], podczas gdy poglądy Weltego i Nehera stanowią reakcję na nihilizm. Heidegger wychodzi z założenia, że nicość istnieje i ukazuje się wszędzie tam, gdzie jest byt. Człowiek czuje otaczającą go nicość, doświadcza jej i boi się jej. W późniejszych dziełach Heidegger nie rozwija wątku lęku przed nicością, lecz podkreśla fakt odczuwania obecności nicości. Sartre również wyrasta z nihilizmu, gdy twierdzi, że nicość jest w bycie i gdy twierdzi, że jest immanentną strukturą bytu. Nicość jest wprawdzie czymś odrębnym niż byt, ale tkwi w nim jak robak. Nicość jest włączona w życie człowieka (ujawnia się dzięki wolności człowieka, wkracza w przeszłość i przyszłość człowieka), a nawet w świadomość człowieka. W poglądach obydwu istnieje wiele wypowiedzi zbieżnych z wypowiedziami przedstawicieli drugiego okresu nihilizmu, zwłaszcza Schopenhauera i Nietzschego. Artur Schopenhauer[38] głosił, że nicość jest zasadą wszystkich rzeczy i sprzeciwia się jej tylko „wola życia". Nicość stoi powyżej Boga, nicość, co podjął Heidegger, jest czymś prywatnym, należącym do bytu i osadzonym na bycie. Friedrich Nietzsche[39] zwrócił uwagę na to, co przez nicość jest oznaczane. Kategoria ta służyła mu do krytyki religii i do dawania przeczących odpowiedzi na pytania dotyczące sensu ludzkiego życia. Tym samym nicość przybrała cechy, które dotychczas przysługiwały bytowi, okazała się czymś wszystko ogarniającym, uprzednim wobec tego, co istnieje, podtrzymującym wszystko, co jest. Sprzeciwia się jej tylko „wola mocy" i z niej jako z „nicującej nicości" bierze się „święty początek". W ten sposób nicość jest wstępnym etapem nowej formy. Należy chcieć raczej nicość niż nic.

---

[37] Pierwszy etap nihilizmu był reakcją na poglądy Kanta i filozofii idealistycznej (głównie Jacobiego). Głosili go: L. Tieck, F. Holderin G. Buchner, Jean Paul, F. Schlegel, M. Stirner, K. Gutzkow, A. Schopenhauer, F. Nietzsche. Drugi etap stanowili: H. Cohen, F. Rosenzweig. Por. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter, K.Grünter), Basel 1992, Band VII, s. 829-836. M. Heidegger, *Nietzsche,* t. 2, Warszawa 1999; F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest,* Kraków 2003; tenże, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, Kraków 2004; *Nihilizm – dzieje, recepcja, prognozy,* red. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

[38] A. Schopenhauer (1788-1860) *Świat jako wola i przedstawienie* (1819, pl.1994/95) i *Metafizyka życia i śmierci. W poszukiwaniu mądrości życia* (1831, Parerga und Paralipomena, pl. 2002). Najskrajniej rozwinął jego poglądy Giacomo Leopardi (1798-1837).

[39] Nietzsche: *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm* (1872, pl.2004) i *Wola mocy: próba przemiany wszystkich wartości* (1888, pl.2003). Nihilizm antyteistyczny propaguje negację istnienia Boga. Nihilizm aksjologiczny akcentuje negację istnienia niezmiennych wartości.

Poglądy Weltego i Nehera pełnią odwrotną funkcję, stanowią wyraźny apel do odwrotu od nihilizmu i zawierają wyraźny cel odbudowy optymizmu, w związku z czym obfitują wieloma konsekwencjami etycznymi i terapeutycznymi. Obydwie koncepcję posługują się religią. Welte występuje z pozycji katolickiej, Neher – z pozycji żydowskiej. Obaj uważają, że nihilizm (zwłaszcza po II wojnie światowej) stanowi największe zło ludzkości wymagającej leczenia. Optymizm Nehera[40] jest równoległy do pesymizmu Heideggera, a jego egzystencjalizm posiada, w odwrotności do Sartre'a, wydźwięk optymistyczny. Optymizm, jako postulat i zadanie filozofii, pojawia się również u wielu innych myślicieli (np. u G. Marcela, J. Moltmanna), zbieżny jest z optymizmem utopijnym Ernsta Blocha[41], dla którego nicością jest obiektywna możliwość przyszłości, wymagająca poszukiwania. Utopia jest tęsknotą za tym, co jeszcze jest nicością. Podobna koncepcja nicości pojawia się (w sposób mniej wyraźny i marginalny) również na warsztacie innych filozofów. Tak np. Paul Tillich[42] zajął się fenomenologiczną analizą bytu i nicości, głosząc pogląd, że istnieje niebyt i że jest on w stałej relacji do bytu, że występują razem i pozostają w relacji dialektycznej, stając się dwoma możliwościami istnienia. W dziele pt. *Męstwo bycia* pisze: *Byt zawiera siebie i niebyt… Byt posiada niebyt wewnątrz siebie jako to, co jest wiecznie obecne i wiecznie przezwyciężane w procesie boskiego życia.* Weltego, Nehera i Tillicha łączy również fenomenologiczna analiza bytu i nicości. Z kolei Max Scheler[43] głosił pogląd, że byt jest obok nicości oraz że nicość i byt kroczą razem: *Bycie każdego bytu jawi się jako wiecznie zdumiewająca przesłona otchłani absolutnej nicości. W każdym bycie, o ile jest on bytem skończonym, połączone są byt i nicość.*

Współczesne europejskie koncepcje nicości nie są kontynuacją ani renesansem dawnych europejskich koncepcji nicości. Wobec tradycji europejskiej, dwudziestowieczne koncepcje nicości wykazują rzadko podobieństwo werbalne, a jeżeli się pojawiają, to wypowiedzi te są zbieżne przypadkowo i użyte w innym kontekście. Dwudziestowieczne ujęcie jest nowe i inne niż poprzednie, a filozofowie tego okresu zaledwie wspominają je, ale do nich nie nawiązują[44]. Daleki Wschód, z kolei, jest w Europie powszechnie nieznany i psychicznie obcy, korzystają z jego poglądów na temat nicości zaledwie nieliczni filozofowie i mi-

---

[40] U Weltego krytyka nihilizmu znajduje się w *Filozofii religii* (dz. cyt., s. 69, 72) i w O różnych znaczeniach nicości (s. 105-107), a krytyka ateizmu w *Filozofii religii* (s. 156), *Der Atheismus (*1978). U Nehera krytyka nihilizmu znajduje się w: *Puits de l'exil* (s. 158) i *Identité* (s. 186).

[41] Głównymi dziełami Ernsta Blocha (1885-1977) są *Vom Geist der Utopie* (1918, München-Leipzig, s. 323) i *Das Prinzip Hoffnung* (t. 1-3, 1954-9, 1979, Frankfurt).

[42] P. Tillich (1886-1966) w dziele *Męstwo bycia* (1952, pol. 1983).

[43] M. Scheler (1874-1928) w dziele: *Die Stellung des Menschen in Kosmos* (1928).

[44] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dz. cyt., Band VII, s. 806-829. Hasło: „Nichts, Nichtseinendes".

stycy. Główne założenie o nierealności świata i o iluzyjności naszego poznania jest trudne do przyjęcia po fali trzech spojrzeń na pozytywizm i przy panującej atmosferze realizmu.

Fakt zainteresowania się nicością we współczesnej filozofii, i to w wielu kręgach kulturowych, powinien być zauważony. W całej historii filozofii mówiono na temat nicości, ale mówiono inaczej. Obecne refleksje rozwijają je w metafizyce, ontologii, teologii, gnoseologii, aksjologii i etyce i podpowiadają, że nicość kryje w sobie wiele przesłanek poglądów nowych. Tak na przykład dotychczas uważano, że pojęcie bytu jest nieprzekraczalne. Tezą autora jest wykazanie, że przekroczenie zakresu bytu jest dla wiedzy ludzkiej niezwykle cenne, poszerza zakres wiedzy ludzkiej i obfituje w wielu dotychczas niedostrzeganych postulatach etycznych, wchodzi szeroko w zakres pojęcia mistyki.

ABSTRACT

Nothingness is a multifaceted problem. The basic difficulty connected with it emerges in the philosophy of language, as it hardly possible to name and find an appropriate term for that which does not exist. The problem proper arises when we are to justify nothingness, to support its fact in a rational, and at least partly, also in a scientific mode.

Reflection on nothingness is taken up today in six cultures: in the philosophical thought of the West (Heidegger, Sartre, Welte, Neher), in Jewish theology, in Christian theology, and in Hinduistic, Buddhist and Taoistic thought. In each of those traditions the issue of nothingness is associated with a different context. In the West it is considered philosophically in ontology, where it serves to explain the problem of being (Heidegger) or to contradict what is considered as being (Nietzsche). In theology nothingness manifests itself in several contexts: in connection with the doctrine of creation out of nothingness (*creatio ex nihilo*), where it appears as that which did not exist previously or as that which might have existed but from a later perspective is defined as nothingness "with respect to what is at present" and when God is considered to be Nothingness.

Key words

nothingness, nihilism, philosophy, ontology, soteriological theology, Advaita philosophy, Chinese Taoism, Buddhism, Mahayana tradition, Heidegger, Sartre, Welte, Neher

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

PETER KUNZMANN
Friedrich Schiller-Universität, Jena
Uniwersytet Zielonogórski

Różne płaszczyzny językowe myślenia – mówienie o Bogu w filozofii i teologii

Different Linguistic Planes of Thinking – Speaking about God in Philosophy and Theology

Płaszczyzny językowe to obrazowa metafora, a obecne w tytule sformułowanie sprawiło, iż zobaczyłem te płaszczyzny w taki oto sposób:

Na czym zatem polega moje zadanie? Jako kiepski matematyk, którym jestem, mogę powiedzieć tylko tyle: musiałbym podać współrzędne, tudzież matrycę, która opisuje każdą z płaszczyzn i pokazać w ten sposób, gdzie leżą te płaszczyzny oraz że nie mają żadnego punktu wspólnego. Powinienem także dowieść, dlaczego tego punktu wspólnego nie posiadają. Wówczas zrealizowałbym moje zadanie i jasno ukazał odmienność ich obydwu.

Mój wykład nie trwałby jednak długo, a płaszczyzny byłyby od siebie jednoznacznie oddzielone. W tym ścisłym rozdzieleniu teologii i filozofii odnaleźć można także ciągłą pokusę duchowej historii chrześcijaństwa. Owa tendencja do całkowitego odróżniania teologii od filozofii często wyrażana jest słowami Tertuliana: *Cóż ma wspólnego Jerozolima z Atenami?* Nic! Wykształcony świat

filozoficzny helleńskiego antyku i Dobra Nowina głoszona przez galilejskich rybaków nie tolerują się wzajemnie.

Innym słynnym świadkiem tej niemożliwości pogodzenia i radykalnej odrębności obydwu wymiarów jest Blaise Pascal, którego nawrócenie zawiera się słowach: *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – a NIE Bóg filozofów*. Jest to wyznanie tak zwarte, iż mieściło się na kartce, którą Pascal po swoim nawróceniu miał zawsze przy sobie; wyznanie zasadniczej niemożliwości pogodzenia dwóch z gruntu różnych sposobów mówienia o Bogu.

Mamy także do czynienia z teologiem takim jak Karl Barth, który nie pozwalał na żaden dostęp do Boga „od dołu", od strony naturalnego, stworzeniowego rozumu. Filozoficzna mowa o Bogu, a zatem uprawianie teo-logii, stanowiła w jego opinii – jak wypowiedział się kiedyś w analogicznej kwestii – absurdalną próbę pompowania z dołu do góry stęchłej wody ze zbiornika, podczas gdy właśnie z góry spływa na nas najczystsza źródlana woda. Ową skrupulatnie zachowywaną przestrzeń pomiędzy tymi płaszczyznami, które w żadnym punkcie się do siebie nie zbliżają i wszędzie są od siebie sterylnie oddzielone oraz w pełni równolegle, Barth w swym klasycznym tekście, czyli w *Liście do Rzymian*, określa mianem „regionu polarnego", bądź „szczeliny lodowca". Od ludzkiego myślenia nie ma przejścia, nie ma nawet najmniejszego zbliżenia do sfery objawiającej się wyłącznie w łasce. *Finitum non capax infiniti*, powiedziane jest u Bartha; ograniczony ludzki rozum naturalny nie jest zdolny uchwycić tego, co nieograniczone i Boskie. Tym samym nie istnieją żadne punkty przecięcia, bądź zaczepienia, pomiędzy „mową o Bogu" w filozofii i teologii. Jednakże dzieje myśli zachodniej i chrześcijaństwa kroczyły inną drogą. Drogę te chciałbym naszkicować tutaj w dość zawrotnym skrócie, by na końcu dowieść, że właśnie ta droga była drogą pożyteczną.

Powróćmy jednak do naszego obrazu. A gdyby tak – jak brzmi moja teza – obydwie te płaszczyzny nie tyle przebiegały obok siebie czy też ponad sobą, lecz krzyżowały się, to wówczas w punkcie ich przecięcia powstaje linia, a mówiąc ściślej odcinek. Używając kategorii geometrycznych mamy tu do czynienia z prostą – ale jeśli się jej przyjrzymy, to stwierdzimy, iż linia ta aż tak prosta nie jest.

Narysowanie owych rozgałęzień i zakrętów wymagałoby referatu dotyczącego prawie dwóch tysięcy dziejów ducha, a to z pewnością zajęłoby więcej czasu. Można jednak przynajmniej określić punkt wyjścia oraz kilka innych ważnych punktów na owej linii, która definiowana jest właśnie jako połączenie filozoficznej i teologicznej mowy o Bogu.

Teologia nieodmiennie interpretuje to jako wypełnienie się myślenia filozoficznego: już na samym początku tej linii, ok. 150 r. po Chrystusie, Justyn Męczennik opiera się na przedchrześcijańskim myśleniu filozoficznym. Pojęciem kluczowym jest u niego *logos*, Słowo, które zgodnie z Ewangelią Janową było na początku, Słowo, które było u Boga i było Bogiem. Logos ten stał się ciałem i mieszkał między nami. „Logos" to także pojęcie kluczowe filozofii stoickiej oraz (średniego) platonizmu tych czasów; to także kluczowe pojęcie w myśli żydowskiego filozofa Filona. Zdaniem Justyna, ich filozofia zawiera już sporo prawdy o Bożym Słowie, którego pełnię otrzymali w udziale dopiero chrześcijanie. Tysiąc lat później Abelard będzie twierdził, że chrześcijanie jako rządcy boskiego Logosu są do cna logikami, a jako miłośnicy Sofii, Bożej Mądrości, oni także są powołani do filozofowania. *My, chrześcijanie, wierzymy i nauczamy, a nawet nasze zbawienie zależy od tego, że filozofia, to znaczy dążenie do prawdy, oraz religia nie są od siebie oddzielone*, powiedziane jest u Augustyna (*De vera religione* V, 8). Bardziej znanym od tej sentencji jest jego wyznanie z *Wyznań* (VII), w którym to Augustyn zaświadcza, iż znalazł u platoników wiele prawdy o Bogu, jakkolwiek brak u nich oddania chwały Jego łasce.

P r o g r a m a t y c z n i e zatem chrześcijaństwo nie obawiało się nakreślić takiej linii. Przyjrzyjmy się teraz *en detail* tej linii, która *per definitionem* składa się punktów, przynależących w równym stopniu do myślenia filozoficznego, jak i teologicznego.

Punkt taki, pochodzący z teologii, zawarty jest w dogmatycznym rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Formułując to dość oględnie, rzec można, że np. dogmaty pierwszych soborów oferują nam coś na kształt (ponownego) sformułowania nowiny chrześcijańskiej w języku ówczesnej filozofii. Mowa tam o jedności, równości czy też podobieństwie istoty Syna i Ojca, bądź też o dwóch naturach w jednej osobie. *Ousia*, *homousios*, *hypostasis*, *prosopon* – tak zwą się te pojęcia, o które tu chodzi – żadne z nich nie jest pochodzenia biblijnego, wszystkie one pochodzą z podręcznikowej filozofii tej epoki, a jednak służą wyjaśnieniu kwestii teologicznych. W tym przypadku myślenie posługuje się istniejącymi już kategoriami filozoficznymi, kategoriami metafizycznymi, które – przy założeniu pewnego przesunięcia – przetłumaczyć możemy jako pojęcie bytu, istoty, substancji, osoby czy też natury. Jak widać jest to słownictwo, które nie było zadomowione ani w Ewangeliach, ani w pismach Pawłowych.

Z perspektywy dziejów ducha i z perspektywy religioznawstwa należy jed-

nak zapamiętać, że chrześcijaństwo przyswoiło sobie pojęciowość greckiej filozofii w celu formułowania, *vulgo* dogmatyzacji, swych własnych przekonań, uczyniło z niej swoją tubę. Ponieważ chrześcijaństwo jako przemyślane, aczkolwiek kontrowersyjne przesłanie, wykształciło strukturę swego urzędu nauczycielskiego w miejscu i czasie rozwoju myśli hellenistyczno-późnoantycznej, to w sposób poniekąd naturalny dla sprecyzowania własnego wyznania sięgało do wszystkich środków, jakie oferowała jej duchowa kultura.

Lustrzanym odbiciem tej tendencji jest Boecjusz, który ok. 500 r. rzuca na chrześcijaństwo światło filozoficznej nauki o Bogu. W sposób całkowicie zamierzony i jednoznaczny opuszcza on w swych tzw. traktatach teologicznych odwoływanie się do Pisma; centralne dogmaty chrześcijaństwa, Trójjedyność Boga oraz w pełni ludzka i w pełni boska osoba Chrystusa zostają – jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli – wygenerowane z pojęciowości logiki. Boecjusz daje sobie radę bez odwoływania się do jakiegokolwiek biblijnego obrazu czy cytatu. A w swej najbardziej osobistej spuściźnie, w *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, umieszcza majestatyczną modlitwę, jako że *błagać musimy Ojca wszech rzeczy*. Powiedziane tam jest:

Ty, który światem rządzisz odwiecznym rozumem,
Stwórco nieba i ziemi, co każesz czasowi
Biec od wieków, sam bez ruchu, ruch światom nadajesz (…).
Zalśnij Twym blaskiem, boś ty jest pogodą,
Tyś błogim spoczynkiem dla zbożnych (…)
(*Consolatio*, Księga trzecia, 9. IX).[1]

Nie brzmi to i nie brzmiało podejrzanie w uszach chrześcijan, a dzieło Boecjusza stało się w średniowieczu bestsellerem. A przecież już na poprzednim przełomie tysiącleci, ok. 1000 roku, przenikliwy opat Bovo z Korvey przestrzegał, że nie chodzi tutaj o myśl chrześcijańską, lecz tak naprawdę pogańską, że jest to poniekąd koń trojański Greków wprowadzony w sam środek duchowości chrześcijańskiej teologii. Ma on poniekąd rację, jako że ten, kto *sam bez ruchu, ruch światom nadaj[e]*, przypomina Arystotelesowskiego boga. Czy opis ten jest zatem faktycznie niechrześcijański bądź antychrześcijański?

Dalej w tekście Boecjusz modli się następująco: *Sam najpiękniejszy, świat piękny w myśli kształtujesz,/ W podobnym sobie obrazie go tworząc* (tamże). Jest to mówienie o Bogu na sposób ściśle platoński: Bóg to czyste piękno, w którym wszystkie inne rzeczy, dzięki swej formie, mają udział oraz które rzeczom doczesnym nadaje odwiecznie kształt. Formy, które z bezkształtnej materii czynią stoły, ludzi, krzesła, samochody, istniały najpierw w Bożym umyśle, a nasza rze-

[1] Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 70n.

czywistość to ich odbicie, obraz, ślad bądź cień. Bóg jest Artystą, którego nieskończone stwórcze możliwości ujawniają się i wyrażają w rzeczywistości naszego stworzeniowego świata. W takim myśleniu zawiera się model wyznaczający sposób myślenia o relacji istniejącej pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Posługiwało się nim wielu myślicieli chrześcijańskich na czele z Augustynem, który stanowi najistotniejszy punkt na linii, którą kreślę jako miejsce przecięcia się filozoficznej i teologicznej mowy o Bogu.

Oczywiście Bovo ma rację: to również nie znajduje się w Biblii i z tego też względu Boecjusz, przed nim Augustyn, a po nim Bonawentura, nie są chrześcijańscy, bądź też nie są specyficznie chrześcijańscy. Bóg jako nieskończony potencjał stwórczej formy długo przed Jezusem Chrystusem zajmował umysły filozofów, a w tym przypadku także je uskrzydlał. Wyobrażenie Boga jako Siewcy form, który udziela się bezinteresownie i jak ojciec towarzyszy swym dzieciom w życiu, by ostatecznie przywołać ich z powrotem do siebie, sięga daleko w głąb czasów antycznych. Świadectwa tego odnajdujemy, jak już wspomnieliśmy, u Platona, w *Hymnie do Zeusa* stoika Kleantesa, pisze o tym także bardzo obszernie Plotyn. Wszyscy oni nie są chrześcijanami, a jednak chrześcijaństwo przyswoiło sobie te obrazy, przestudiowało i zastosowało owe modele. Myśli ono o Bogu właśnie w tych kategoriach. Odmiennie niż jego siostrzane religie, judaizm i islam (przynajmniej o tyle, o ile mi o tym wiadomo), chrześcijaństwo i jego teologia chętnie przyswoiło sobie te przedchrześcijańskie i pozachrześcijańskie obrazy i opisy Boga, które w żadnym razie nie pochodzą z Biblii. Ponadto w przeciwieństwie do islamu, nigdy w sposób konsekwentny i świadomy od nich nie odeszło. Być może właśnie te związki stanowią o tożsamości chrześcijaństwa.

Z perspektywy greckiej, to właśnie platonizm ze swymi odmianami i swym trwałym wpływem nakreślił tę linię. Mówiąc precyzyjniej, w ramach owej platońskiej linii w całym szeregu przekonań, co do których panuje powszechna zgoda, spotykają się ze sobą sfery myślenia greckiego i biblijnego. Ponadto skłaniają się one ku sobie w wielu wspólnie kultywowanych obrazach. Niektóre z tych obrazów już wymieniłem; jest to Bóg jako rzeźbiarz świata, skarbiec prawdy, pierwowzór piękna, ojciec rzeczy, siewca – wszystko to znajdziemy w dziwnym pomieszaniu już u Boecjusza, przez co nie będzie już można stwierdzić, co z tego jest pogańsko-greckie, a co biblijno-chrześcijańskie.

Nie wszystko jednak odbywało się tak gładko. Augustyn musiał w oparciu o teologię biegłą w myśleniu biblijnym poddać korekcie tendencję platonizmu do tego, by pojmować materię jako samodzielną, równą Stwórcy, wieczną zasadę.

Jednakże w jednym punkcie owa wielość greckiego myślenia wyszła naprzeciw chrześcijaństwu, a mówiąc ściślej: religiom abrahamowym. Punkt ten można ująć jednym słowem: jest to t r a n s c e n d e n c j a. Bóg znajduje się poza światem, nie jest żadną rzeczą ani żadną zasadą świata. Bóg jest czymś całkowi-

cie innym, na tyle innym, iż pewien kolega z Korei zarzucił mi kiedyś drwiąco, że zupełnie nie wiadomo, co mamy na myśli mówiąc 'transcendencja'. Wyobrażanie sobie boskości jako czegoś, co jest ponad lub poza światem – to właśnie nie może mieć miejsca w jego świecie; myśl, że Bóg jest czymś radykalnie innym, obok, bądź ponad stworzeniem, nie jest wcale tak oczywista. Jest ona oczywista dla nas, Europejczyków, także dla tych, którzy „nie wierzą w Boga". Tak oczywista, że ujawnia się to także w naszym mówieniu o Bogu. Po niemiecku wyrażamy to dwubiegunowym frazeologizmem *[rozmawiać] o Bogu i świecie*[2], potwierdzając tym bezrefleksyjnie używanym idiomem wyobrażenie o ich wzajemnej relacji oraz odmienności tych dwóch wymiarów.

W mówieniu o Bogu to mocne podkreślenie transcendencji spowodowało milczenie o Bogu. Z jednej strony, powstrzymanie się od mówienia o Bogu ugruntowane jest w obszarze starotestamentowym i żydowskim, gdzie nie jest dopuszczalne to, by coś tak wzniosłego, coś tak „pozaziemskiego", opatrywać lepkimi etykietkami, jakimi bez wyjątku są nasze ludzkie nazwy i słowa. Dotykać tego, co boskie ludzkimi słowami jest samo w sobie świętokradztwem.

Z drugiej strony, od strony filozoficznej, transcendencja powoduje bezsłowność mistyki: neoplatończycy kreślą Boga jako absolutną jedność, w której nie ma żadnego rozdwojenia ani rozróżnienia. Ponieważ jednak każde słowo coś wycina, coś podkreśla i ujawnia różnice, czyli to, co dzieli jedną rzecz od innej, to właśnie z przyczyn na wskroś językowych sam język jest tu zupełnie nie na miejscu.

Chciałbym wskazać tu tylko na językowo-filozoficzną podstawę mistyki: nasz język dopasowany jest wyłącznie do ograniczonych, oddzielonych, odrębnych przedmiotów świata, naszego świata. Nie pasuje on do absolutnej Jedni, która istnieje przed wszelką stworzeniową wielością i przed rozmaitością języka stworzeń. Milczenie mistyka nie wynika jedynie z przezwyciężenia uczuć, lecz także z uznania milczenia za adekwatną, doskonałą mowę o Bogu, do którego nie pasuje żadne z naszych słów, jako że słowom tym odpowiadają jedynie przedmioty naszego świata i ich cechy.

Jakkolwiek jest to tylko j e d e n punkt widzenia: czyż bowiem Bóg nie miał zgodnie z biblijną obietnicą stać się *wszystkim we wszystkich* (1Kor 15,28)? Bóg nie jest wyłącznie radykalnie Obcym, lecz jest także tym, który jest wewnętrzny nam i wszystkim rzeczom. *We mnie, ponad mną*, mówi Augustyn, *bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste, i wyżej nade mną, niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek*[3]. Także ten aspekt najściślejszego powiązania

---

[2] Chodzi tutaj o idiom „[*über*] *Gott und die Welt* [*reden*]" oznaczający „mówić o tym i owym" (przyp. tłum.).

[3] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga III 6, 11, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 80.

z Bogiem sformułowali już na sposób filozoficzny neoplatonicy: ich obrazem było słońce, od którego nie daje się oddzielić światła; źródło, które tworzy rzekę, a nie wysycha i jest związane z każdą kroplą wody, bądź też życie, które przenika drzewo (*Enneady* III, 8) i jak jedno jedyne życie tkwi w sposób niepodzielny w każdej tkance drzewa od korzeni po gałęzie.

Później Tomasz z Akwinu przedstawi „Boga" jako pierwszą przyczynę w całej kosmologii przyczyn, w świecie, którego pierwszym impulsem i którego ostatecznym celem jest Bóg. Tym samym stworzy on wspaniałą wizję uzależnienia całej rzeczywistości od Boga i ukierunkowania jej na Boga; jest to wizja, która czerpie swą siłę z neoplatońskiej spekulacji o wyjściu i powrocie: wszelka rzeczywistość jest wypływaniem, udzielaniem się i rozwinięciem prostego i pierwszego Boskiego Jednego. A równocześnie cała rzeczywistość zmierza i kieruje się od swego początku i z powrotem na to źródło. Bez wahania Tomasz rozwija i kształtuje tę wizję we wszystkich szczegółach, stosując tutaj konsekwentnie także metafizykę arystotelesowską. Sam Tomasz nie zapomina o wspomnianej już tradycji, która zabrania nam, byśmy – by tak rzec – „brudnymi rękoma języka" sięgali do tego, co boskie, oraz nakazuje nam, byśmy w każdym naszym mówieniu o Bogu ujawniali różnicę pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Tomasz uszlachetnia ten fragment teologii zachodniej, który jest mu znany pod nazwą analogii i który stanowi dość skomplikowany problem z zakresu logiki języka. Sam Tomasz podejmuje kilka prób, by dać wyważone rozwiązanie. W tym miejscu chciałbym naszkicować być może najbardziej dojrzałą wersję, jaką Tomasz pozostawił w swych pismach, nazywanych „sumami", czyli dziełami dążącymi do całościowego oglądu.

Podstawowy problem teo-logiczny, a zatem problem mówienia o Bogu, brzmi zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy, następująco: tym, co „rzeczywiście" dobre, istniejące, mądre, sprawiedliwe, piękne, nazywany może być tylko Bóg, jako że to On jest źródłem wszelkiego dobra i bytu, to On jest pierwowzorem wszelkiego piękna oraz jest zasadą mądrości. Dlatego też wszelkie dobre, piękne itd. rzeczy naszej rzeczywistości nazywane są tak w sposób niewłaściwy właśnie z tego względu, iż wszystkie te określenia przysługują tylko Bogu.

Wprawdzie rzeczy te istnieją, ale kiedyś przestaną istnieć, a z pewnością nie istniały one zawsze. To, co rzeczywiście w pełnym tego sensie j e s t, to sam Bóg, a stworzeniom przypisywane jest istnienie tylko w sensie przenośnym, ukrytym. Tak jest z jednej strony.

Z drugiej strony, jak już kilkakrotnie wskazywaliśmy, wszystkie nasze słowa mają swą siedzibę w sferze naszego życia, skrojonej na miarę rzeczy stworzonych: to, co znaczyć miałoby słowo „dobry", dowiadujemy się na podstawie realnych, konkretnych przedmiotów, które są relatywnie „dobre". Silniki są dobre, jeśli kręcą się w kółko. Wino jest dobre, jeśli jego delikatny smak dobrze się

komponuje z określoną potrawą. Takie rzeczy mogą być dobre tylko r e l a t y w n i e. To, co znaczy dla nas słowo „prawdziwy", dowiadujemy się dzięki kryteriom naszej ludzkiej mowy, a nie prawdy wiecznej i boskiej, nam niedostępnej. Dlatego też nasz język czerpie miarę w ł a ś c i w i e ze stworzeń, które potrafi objąć, a niewłaściwie rozszerza ich znaczenie na Boga, czyli używa ich w sposób analogiczny.

Jest to tylko pozorny paradoks, który daje się rozwiązać z pomocą Tomasza: Zgodnie z porządkiem rzeczy, *ordine rerum*, to, co dobre, jedno, prawdziwe itd., wypowiadane jest najpierw i właściwie o Bogu, a w sposób analogiczny i wtórny o rzeczach. I odwrotnie, zgodnie z porządkiem słów, *ordine nominum*, słowa posiadają swoje właściwe i prymarne znaczenie, gdy używa się ich w odniesieniu do rzeczy świata. Z tego punktu są one rozszerzane na Boga, do którego w ł a ś c i w i e nie pasują. W skrócie: gdy Tomasz twierdzi, że nasz język nadaje się wyłącznie do tego, by mówić o Bogu w sposób analogiczny, wówczas zbiera tu plon, który w godnej zauważenia harmonii wydały z siebie myśl filozoficzna, czyli neoplatońska, oraz teologiczna, czyli biblijna. Owo subtelne współbrzmienie wytwarza linię, którą podążałem, linię wyznaczoną i uformowaną przez owo fundamentalne rozpoznanie, iż ludzka mowa o Bogu pozostaje w napięciu wywołanym Bożą nieskończoną transcendencją wobec świata oraz Jego nieskończoną bliskością wobec wszystkich Jego stworzeń.

Jeśli owo subtelne współbrzmienie niknie, wówczas mówienie o Bogu w filozofii i teologii zostaje od siebie wyraźnie oddzielone – zarówno historycznie, jak i merytorycznie. Odwołajmy się tu do przypadku historycznego: gdy Święta Inkwizycja wydała rozkaz spalenia Giordana Bruno w roku 1600, to odbyło się to także i z tego względu, iż rozpoznała ona pointę jego teologicznego dzieła. Bruno nauczał, iż nieskończony Bóg nie może stworzyć nic skończonego. A zatem Bóg nie może się wcielić; powiedzmy to bardziej obrazowo: Bóg nie może raz jeden na takiej opuszczonej przez Boga planecie, czyli na Ziemi, w takim zapomnianym przez Boga miejscu, czyli w Betlejem, wśliznąć się w tak zapomnianą przez Boga istotę, czyli w człowieka. Bóg, jak chce Bruno, jest *per definitionem* nieskończoną substancją; nieskończony oznacza: niezdolny do tego, by w jednym miejscu i czasie w sposób jedyny w swoim rodzaju ukazać się, bądź urzeczywistnić w jednej postaci. Od owej nieskończonej substancji nie ma już żadnego przejścia do biblijnej mowy o Bogu. Bóg Giordana Bruno jest – jak trochę później Bóg Spinozy – konstrukcją filozoficzną, lub też formułując to ostrożniej: jest Bogiem, który został wyprowadzony, wygenerowany z pojęć. I tutaj owa filigranowa neoplatońska, biblijna konstrukcja została przesunięta w jedną stronę: Bóg nowożytności nie jest już transcendentny, nie jest On już ponad światem, nie jest już od tego świata w ogóle oddzielony. Jako nieskończona substancja j e s t On światem, bądź jest rzeczywistością.

Z drugiej strony, także w wyniku przesunięcia, mamy do czynienia z Bogiem Woltera. Bóg-Stwórca, który wprawia ten świat w ruch jak wielki mechanizm zegara, daje mu na drogę prawa, a potem już się o ten świat nie troszczy. Immanentyzm Giordana Bruno sprawił, iż Bóg stał się zbyt wewnętrzny w relacji do świata, przez co doszło do zrównania różnicy wymiarów istniejącej pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Oświeceniowo, a la Wolter, oddziela się Boga od świata jak ojca, który nie płaci alimentów. Tutaj filozofia nowożytności odwołała opisywaną koalicję.

Zjawisko to daje się uchwycić w nowożytności i zilustrować całym szeregiem myślicieli – pasowałby tu Leibniz, także Kartezjusz. Ma ono także swoją własną prehistorię, której nie będę tutaj przytaczał. Do tej prehistorii należy, jak mi się wydaje, gwałtowne wkroczenie Arystotelesa do zachodniego myślenia, proces, który wywołał pęknięcia w trwającej tak długo jedności i zgodności teologii i filozofii. Oczywiście, odrodzenie, renesans przedchrześcijańskiego myślenia, ponowne odzyskanie znaczenia teologii „pogańskiej", odegrało tutaj swoją rolę.

Sądzę jednakże, że nie należy tego wyobrażać sobie wyłącznie w taki sposób, iż to tylko filozofia wywalczyła sobie autonomię w relacji do teologii – tak postrzegamy to być może z retrospektywy, lecz z drugiej strony także teologia jako dyscyplina odnalazła swoją specyfikę dzięki tym wyjaśnieniom i podziałom. I wreszcie reformacja ze swym skoncentrowaniem się na Piśmie jako jedynym źródle Objawienia, oznaczała tutaj zasadniczy przełom. Mówiąc bardzo ogólnikowo, w odrzuceniu tradycji zawiera się także odrzucenie filozoficznie ugruntowanego myślenia w ramach teologii. Cały ten rozwój przebiegał dość niejednolicie i by tak rzec „rzutami" i „z nawrotami". Ponadto ocena tego rozwoju ogromnie, i jak się wydaje, w sposób nieunikniony podlega światopoglądowym zainteresowaniom historyka, który rozwój ten rekonstruuje. Dlatego też sam nie chciałbym wdawać się tutaj w tę trudną debatę. Można jednakże odwołać się do Pascala, którego *Credo* z roku 1657 polega na oddzieleniu Boga filozofów od Boga Abrahama. Aby pozostać przy tym obrazie: to właśnie tutaj te sfery się rozeszły.

Bóg Kartezjusza, Leibniza, bądź Kanta wydaje się być ostatnim elementem ich filozoficznych wizji świata, które bez tego ostatniego elementu zawaliłyby się. Mówiąc obcesowo: filozofowie p o t r z e b u j ą Go jeszcze jako „architekta maszyny", która zgodnie z określeniem Leibniza jest synonimem świata. Kant potrzebuje Go w swej myśli jako koniecznego gwaranta zależności pomiędzy zasługą a szczęśliwością. Co mniej więcej sprowadza się do tego, iż musi On nagradzać nasze nieśmiertelne dusze za ich moralne zalety, chociaż nam samym nie wolno działać etycznie ze względu na tę nagrodę. Nie wdając się w szczegóły, które nie są tu istotne, powiedzieć można, iż w nowożytności Bóg filozofów jawi się jak czysty przedmiot myślowy, który ma pomóc w zamknięciu filozoficznych

systemów – z pewnością nie jest już to Bóg, który przynosiłby odkupienie lub też którego można by o to odkupienie w sposób zasadny błagać. Wielbić taką metafizyczną zasadę byłoby absurdem.

Na marginesie, twierdzenie, że „nie należy się modlić" zostało potępione przez Urząd Nauczycielski już w roku 1277. Zdanie to efekt wspomnianego już wpływu Arystotelesa. Ujawnia ono owo napięcie pomiędzy „Bogiem" jako punktem skupienia wszelkiego doświadczenia religijnego a „Bogiem" jako czysto metafizyczną zasadą, jak ma to miejsce właśnie u Arystotelesa, a później u Kartezjusza. Ich „Bóg" nigdy nie mógłby stać się przedmiotem czci religijnej bądź tęsknoty za zbawieniem.

Jednakże ciągle jeszcze istnieje teologia filozoficzna, nauka o Bogu. W XX wieku, dzięki logicznym środkom tzw. filozofii analitycznej, zostaje ona jeszcze dopracowana. Pradawne punkty sporne, jak np. tzw. 'ontologiczny dowód na istnienie Boga", są tam przepuszczane przez wyżymaczkę logiki modalnej. Ów dawny dowód na istnienie Boga, który bazuje na tym, że nie możemy pomyśleć o Bogu jako o nieistniejącym, sprowokował w świecie anglosaskim powódź tekstów o tytułach zbliżonych do sformułowania: *Is Existence a Predicate*? Nie mogę się tutaj oprzeć wrażeniu, iż jest to gra słowna. Bóg, którego istnienie, tegoż konieczność, bądź przeciwieństwo, mają tu zostać dowiedzione, ten Bóg zostaje tutaj zaklęty w czystym pojęciu i tym samym nie ma do Niego dostępu na drodze religijnej. I nie ma On wiele wspólnego z Bogiem objawienia i Bogiem Jezusa Chrystusa.

Będzie mi teraz potrzebne słowo „objawienie", by uczynić zrozumiałym rozdźwięk istniejący pomiędzy racjonalną teologią filozofów a substancją bądź substratem, teologii chrześcijańskiej. Ta ostatnia bowiem uznaje źródło objawienia, które filozofia musi z urzędu wykluczyć. Chodzi tu o objawienie w Piśmie świętym.

Tutaj jako nie-egzegeta, bez ugruntowanej znajomości teologii biblijnej, chciałbym się zatrzymać i zwrócić uwagę na jeden punkt, który wydaje mi się fundamentalny ze względu na omawiany temat „różnych płaszczyzn językowych". Zacytuję żydowskiego filozofa religii, Abrahama Heschela: *Wypowiedź 'Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba' różni się semantycznie od wypowiedzi typu 'Bóg prawdy, dobra i piękna'. […] Abraham, Izaak i Jakub nie są zasadami, które muszą zostać zrozumiane, lecz są życiem, które powinno być kontynuowane. […] Objawienie jest wydarzeniem, które wydarza się nie bez przerwy, lecz tylko w określonym czasie, w jednym określonym momencie czasu. Nic tak nie pustoszy duszy jak brak poczucia jednorazowości*[4].

I rzeczywiście, właśnie w obliczu Pisma te światy się rozchodzą: wyobrażeniowy świat biblijny nie zna pierwszeństwa istniejącej zawsze powszechności

[4] Abraham J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, wyd. V, Berlin 1955, 2000, s. 155.

wobec jednorazowej specyfiki. Z kolei, dla myśli greckiej czymś nad wyraz charakterystycznym jest to, że konkret interpretowany jest tylko jako przypadkowe urzeczywistnienie powszechnego prawa, które przedstawiane jest jako coś wyższego ze względu na swój większy zasięg i swą czasową niezależność. Tak jednak Biblia nie mówi o Bogu: Abraham, Mojżesz, Dawid to nie *exempla*, to nie przykłady wyższej, wiecznej prawdy, lecz właśnie określeni ludzie w określonym miejscu i czasie. Nie są żadnymi wzorcami jakiejś powszechnej reguły, lecz w sposób niezastąpiony są oni niepowtarzalnymi osobami, które reagują na każdorazowo indywidualne wezwanie Boga. Bóg, który się tu ujawnia, nie jest zasadą natury, lecz Panem historii, historii takiej, jak świętowana jest ona w czytaniach liturgii Wigilii Paschalnej: historii stworzenia, cudu znad Morza Czerwonego i wskrzeszenia Chrystusa. Nic z tych rzeczy nie ma tutaj – co pragnę podkreślić – znaczenia symbolicznego, gdyż musiałbym zapytać wówczas, czego symbolem miałyby one być? Historia ta jest sceną dla biblijnego dramatu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a za tą sceną nie kryje się jakiś tajny scenariusz.

Biblijna mowa o Bogu nie jest „teologią narratywną", która opowiada różne historie, bo mogą one posłużyć jako konkretna ilustracja morału historii; Biblia opowiada historie, gdyż poza nimi nie istnieje żaden wieczny rozkład jazdy. Dlatego też cytowałem powyżej wypowiedź Żyda, jako że troska o jednostkę wydaje mi się być typowa dla myślenia żydowskiego. Dzieje się tak także w filozofii: Horkheimer, Adorno, a nawet Wittgenstein byli zagorzałymi obrońcami prawa jednostki przeciw jej zdominowaniu przez to, co powszechne. A owa pasja dla tego, co jednorazowe, nie została usunięta przez filozofię, lecz wryła się w pamięć myśli zachodniej. To wszystko jest poniekąd mową o Bogu zakończoną kropką: czy jest to teologia biblijna, która przechowuje historie; czy też teologia spekulatywna, która przypisuje, bądź odbiera „Bogu" Jego przymioty. W obydwu wypadkach zdania kończą się kropką.

Istnieje jednakże także mowa o Bogu kończąca się wykrzyknikiem. Wydaje mi się zasadne zwrócić uwagę na tę różnicę – modlitwa jest mową o Bogu z wykrzyknikiem. Modlitwa to mowa o Bogu będąca radością bądź skargą, życzeniem bądź wyklinaniem, podziękowaniem bądź prośbą. Zawsze jednak jest ona zwróceniem się do Boga i sposobem mówienia zakończonym wykrzyknikiem. Zwróciłem uwagę na połączenia i podziały pomiędzy filozoficzną a teologiczną mową o Bogu. W porównaniu do tego bezpośredniego aktu mowy, bezpośredniego zwrotu do Adresata, obydwa opisywane obszary wydają się być równie wyważone i zdystansowane. Modlitwa, liturgia, mistyka stanowią bezpośrednią mowę o Bogu, wobec której te opisywane przeze mnie dyscypliny sprawiają wrażenie pośrednich i wtórnych. Oczywiście chciałem zwrócić uwagę na to, że obydwie sfery mają swoje uzasadnienie i że oczywiście istnieje wiele różnorakich odniesień pomiędzy tymi dwoma perspektywami, lecz powiedzieć trzeba, że jako akty mowy te dwa wymiary są ostro od siebie oddzielone. Jak ostro?

Gdy mówimy o oku Boga, czy mówi wówczas także o Jego brwiach? – pyta Wittgenstein. Pytanie wcale nie jest tak głupie, na jakie wygląda. Oczywiście, że nie mówimy o tym, bo przecież wszystko to jest mową o b r a z o w ą. Skąd jednak wiemy, czego obrazem jest „oko Boga"? Obraz ten będzie skuteczny tylko wówczas, jeśli wiemy, co ma się tutaj 'na myśli'. Ale skąd to wiemy? Prawdopodobnie właściwa odpowiedź na pytanie Wittgensteina brzmi: ponieważ nigdy nie uczymy się mowy o Bogu w izolacji, słowo po słowie, lecz zawsze w całokształcie uwarunkowań, w krajobrazie czynów i słów, procesów i komunikowania się z innymi – jest to raczej „inhalacja", niż „memoryzacja".

Chciałbym tu wyjaśnić dwie kwestie. Po pierwsze, raz jeszcze różnicę pomiędzy mową o Bogu z kropką a mową o Bogu z wykrzyknikiem. Posługując się pojęciami Wittgensteina, mamy tutaj do czynienia z zupełnie odmiennymi grami językowymi. Mowa o Bogu z kropką to intelektualna gra językowa, w którą zwykle gra się w samotności i w sposób dość niezależny od warunków zewnętrznych. Mowy o Bogu z wykrzyknikiem uczymy się wprost przeciwnie wraz z innymi; jest ona zawsze związana z określoną czynnością i określoną sytuacją. Powołajmy się tu raz jeszcze na Wittgensteina: ta mowa o Bogu jest częścią pewnej formy życia – nie będziemy jej rozumieć, jeśli nie będziemy dzielić tej formy życia, bądź też jeśli nie będziemy mieć do niej żadnego odniesienia. Z kolei owa pierwsza forma mówienia o Bogu daje się komunikować bardziej swobodnie.

Wyjaśnienie drugie: zastanawiamy się nad tym dopiero od czasów Wittgensteina i pokrewnych mu myślicieli. Albowiem pojawiło się następne odgałęzienie filozoficznej mowy o Bogu i jest to językowo-filozoficzna refleksja dotycząca naszego mówienia o Bogu. To tworzy ostatnie skrzydło naszych rozważań: mowa o Bogu z wykrzyknikiem sama stała się przedmiotem namysłu filozoficznego. Dlaczego bowiem w ramach działań religijnych mówimy inaczej niż w tramwaju. W tym namyśle słowo Bóg opatrywane jest jednakże zawsze cudzysłowiem – nie pytamy już, co znaczy słowo „Bóg", lecz co ma na myśli ten, który tego słowa używa, co chce przez to wyrazić, co chce przez to osiągnąć, w jakim otoczeniu to robi itd. Jednakże taka mowa o Bogu w cudzysłowiu jest także prawomocną płaszczyzną językową myślenia. Podsumowując, daje się ona scharakteryzować jako refleksja nad mową o Bogu będącą bezpośrednim zwrotem do Boga – tak jak na drugiej strony naszego „motylka" mowa biblijna może zostać przyporządkowana do mowy spekulatywnej dzięki pojęciu objawienia.

A w samym środku pozostaje owa oś, na której spotkały się mowa teologiczna i filozoficzna, aby wychwalać Boga jako schronienie bezczasowych przedmiotów oraz jak Poetę rzeczy, który wytrzymuje je z delikatną cierpliwością, jak to pięknie wyraził Whitehead, który sam był artystą takiego obrazu Boga.

Z niem. przeł. ELIZA PIECIUL

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

ROBERT SPAEMANN
Ludwig-Maximilians-Universität München

Racjonalność a wiara w Boga[1]

Rationality and Faith in God

Osobowość człowieka trwa i upada
wraz z jego zdolnością do poznania prawdy.

Chcąc wyjaśnić sytuację człowieka w świecie Platon zaproponował pewną alegorię, tzw. alegorię jaskini. Mówiąc najprościej, wygląda to tak: ludzie siedzą w jaskini bez okien. Siedzą spętani łańcuchami, twarzą do ściany. Na ścianę rzucana jest gra cieni; takie jaskiniowe kino. Za plecami spętanych znajduje się sztuczne źródło światła, przed którym w tę i z powrotem przesuwają się postaci, a ich cienie rzucane są na ścianę. Ludzie ci nigdy nie poznali innej sytuacji niż ta, w której się obecnie znajdują. Nie widzą ani siebie nawzajem, ani nawet siebie samych, a tylko grę cieni. Dla nich więc ta gra przedstawia jedyną rzeczywistość, jaka istnieje. Sprzeczają się o tę rzeczywistość, spekulują na temat dalszego przebiegu akcji, tworzą teorie i snują przewidywania. Oczywiście, krążą wśród nich pogłoski, że jest coś takiego jak prawdziwy świat na zewnątrz jaskini oraz że można się uwolnić i uciec stąd. Wiadomo też jednak, że byli już tacy, którzy faktycznie wydostali się na zewnątrz i oślepli od blasku słońca, tak że nie byli już w stanie niczego zobaczyć, o ile nie mieli dość cierpliwości, by pozwolić oczom stopniowo przyzwyczaić się do światła. Dlatego też mieszkańcy jaskini wzbraniają się z wszystkich sił, gdy ktoś z zewnątrz wraca, żeby ich wyswobodzić.

[1] Jest to tekst wykładu wygłoszonego 6 grudnia 2004 w Hochschule für Philosophie w Monachium, który ukazał się drukiem w przekładzie angielskim (tłum. D.C. Schindler) w *Communio: International Catholic Review* 32 (Winter 2005), s. 618-636. Dziękuję Pawłowi Łąckiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten artykuł, który jest podstawą niniejszego tłumaczenia – M.W.

Za pomocą tej alegorii Platon pragnie przedstawić świat idei jako prawdziwą rzeczywistość, a świat materialny jako jedynie obraz rzeczywistości. Słońce jest dla Platona obrazem substancjalnego Dobra, najwyższego Dobra, które pobudza wszelkie dążenie w świecie ku sobie jako ostatecznemu celowi i które Ojcowie Kościoła utożsamili później z Bogiem. Mieli w tym słuszność, gdyż Platon mówi, że Dobro samo jest podstawą nie tylko realności rzeczy, lecz także ich poznawalności i prawdy. W mojej lekko zmienionej wersji alegorii jesteśmy nie tylko widzami w jaskiniowym kinie, lecz także aktorami w wyświetlanym tam filmie. Nasza rzeczywistość zależy w każdym momencie od światła stwórczego projektora i znajdującej się w nim taśmy filmowej. Nazywam go stwórczym, ponieważ wyświetla rzeczy i istoty, które są naprawdę żywe, a nawet w pewnych granicach wolne, by się poruszać w różnych kierunkach. Gdyby światło zgasło, film i wszystkie postaci w nim zniknęłyby w ciemności. Nie umarłyby, gdyż umieranie jest przecież zdarzeniem z filmu i ma przyczyny, które ze swej strony należą do filmu: choroba, wypadek, zabójstwo itd. Przerwanie filmu nie jest częścią filmu. Lecz wewnątrz filmu jest także przeszłość, którą ekstrapolujemy. Wiemy, że dziecko, które widzimy, ma nie tylko rodziców, ale też dziadków i pradziadków, jak każde inne dziecko. Dlatego na podstawie obserwacji poczynionych wewnątrz filmu, jesteśmy w stanie wypracować rozbudowane teorie fizykalistyczne na temat przeszłości świata i jego praw przyczynowych. Projektor z taśmą filmową, który faktycznie jest przyczyną tego wszystkiego, oczywiście nie pojawia się w filmie. Wielki Wybuch, na przykład, a nawet to, co go poprzedziło jest jeszcze częścią filmu. Ale projektor nigdy nie pojawia się w łańcuchu przyczyn, nawet na samym początku. Jest raczej podłożem i przyczyną całego łańcucha i każdego jego ogniwa. Słowa „przyczyna" nie używamy jednoznacznie, lecz analogicznie, kiedy odnosimy je do wcześniejszych warunków w obrębie świata i do Boga.

Opisuję tu zatem pewne wyobrażenie znaczenia słowa „stworzenie". Nie znaczy ono początkowego wydarzenia w obrębie rzeczywistości ziemskiej, wydarzenia, na które moglibyśmy się natknąć w jakimś momencie naszych dociekań. Oznacza natomiast, że cały proces świata i każde najmniejsze zdarzenie, które ma w nim miejsce, posiada swoją prawdziwą podstawę w stwórczej woli, która znajduje się poza tym procesem.

O tym, że tak właśnie jest, dowiadujemy się z pradawnej pogłoski – pogłoski o Bogu. Co zdumiewające, ludzie nigdy nie zanurzyli się tak całkowicie w rzeczywistości zawartej w filmie, aby zupełnie zamknąć się na tę pogłoskę. To, co widzieli, nie zaspokoiło ich potrzeby zrozumienia rzeczywistości. Filozof Ludwig Wittgenstein, ojciec współczesnej filozofii analitycznej, pisze gdzieś, że jest nowożytnym złudzeniem, jakoby prawa przyrody wyjaśniały jej zjawiska, gdyż faktycznie jedynie opisują ich strukturalne regularności. Te regularności nie wyjaśniają ani tego, że coś się wydarza ani samych siebie. Nie ma w nich nic logicznie nieodpartego, jak w twierdzeniach matematycznych, nawet jeśli sformułowa-

ne są w matematycznych terminach. Natomiast *fakt*, że mogą być sformułowane w terminach matematycznych zawsze był – nawet dla przyrodnika, np. dla Einsteina – powodem zadziwienia i dowodem na ich boskie pochodzenie. Kant nazywał powodem nieustającego zadziwienia to, że w ogóle jest coś takiego, jak prawa przyrody. Nie są one czymś oczywistym samym przez się i nie kończą poszukiwań tego, co prawdziwie zrozumiałe samo przez się, a co nazywamy Bogiem.

Tym niemniej postęp współczesnej nauki jest jedną z przyczyn oddalających pogłoskę o Bogu. Wiąże się to z jednej strony z szybkim poszerzaniem dziedziny tego, co potrafimy wytworzyć, przez co mamy upajające acz mylne poczucie własnej nieograniczoności, z drugiej zaś strony ma związek z gwałtownie rosnącym tempem przemian relacji, które tworzą nasze życie. Nasza uwaga jest więc tak silnie skupiona na nieustannym dostosowywaniu się wciąż na nowo do przyziemnej rzeczywistości, że pytanie o cel i znaczenie całości, a więc o możliwość rzeczywistości poza jaskinią, wydaje się być już poza naszym zasięgiem. Pytanie to nie ma w istocie nic wspólnego z twierdzeniami nauk, odnoszącymi się do faktów. Nie przedstawiono dotąd ani jednego poważnego argumentu przeciw pogłosce o Bogu ze strony samych nauk, a jedynie ze strony tzw. światopoglądu naukowego, tzn. tego, co Wittgenstein nazywa nowożytnym złudzeniem. Nauka to badanie warunków. Nauka nie pyta, czym dana rzecz jest, a tylko w jakich warunkach dochodzi do jej zaistnienia. A pyta o to, ponieważ znajomość owych warunków daje nam moc ingerowania w bieg rzeczy. Ten typ nauki jest wyznaczany przez wolę panowania nad przyrodą. Poznać jakąś rzecz, to według Thomasa Hobbesa wiedzieć, co możemy z nią zrobić, kiedy już ją mamy. Jednak tzw. światopogląd naukowy, tj. scjentyzm, wierzy, że zrozumieliśmy, czym coś jest, kiedy zrozumieliśmy, jak zaistniało. I tak, np. wiemy, kim jesteśmy, kiedy wiemy, kim byli nasi przodkowie; wiemy czym jest wiedza albo ból, jeśli zrozumieliśmy ich funkcje biologiczne, a więc korzyści, jakie przynoszą w doborze ewolucyjnym i jeśli znamy fizjologiczne procesy w mózgu, stanowiące podłoże owych zjawisk.

Moglibyśmy wykazać absurdalność światopoglądu naukowego, utrzymując, że zdefiniowaliśmy, czym *jest* ból, ponieważ wyjaśniliśmy iskrzenie określonych neuronów w mózgu, które stanowi empiryczne podłoże wszelkiego bólu. Wyobraźmy sobie, że poszedłem do lekarza z powodu silnych bólów, a lekarz mnie zbadał i nie był w stanie zaobserwować owych szczególnych procesów fizjologicznych, które normalnie kojarzone są z przeżyciem bólu. Następnie wyobraźmy sobie, że ów lekarz powiedziałby do mnie: „Nie cierpi pan na żaden ból. Ból polega na iskrzeniu określonych neuronów, a te neurony nie iskrzą." Nie ma nikogo, kto nie odpowiedziałby: „Szanowny panie doktorze, nie obchodzą mnie żadne neurony. Jeśli ktokolwiek wie, czy odczuwam ból, to właśnie ja. A jeśli uniemożliwia mi pan wyrażenie mojego bólu w sposób artykułowany, odbierając mi słowo swoimi różnymi definicjami, to będę po prostu musiał wyrazić to krzykiem".

Nauka jest dociekaniem warunków przyczynowych. Być jaźnią, to być wolnym od warunków determinujących istnienie rzeczy. Zatem to, co jest nieuwarunkowane, *per definitionem* nie może pojawić się w ramach poszukiwania uwarunkowań. Bóg jest Nieuwarunkowany *per definitionem*. Kiedy powiedziałem, że postęp nauki oddalił pogłoski o Nieuwarunkowanym, nie chodzi o to, że nauka wytworzyła jakiś argument przeciw tej pogłosce. Powód jest psychologiczny: postęp nauki nas olśnił i stanowi źródło fascynacji. Stwarza wrażenie, że nauka ostatecznie wyjaśni wszystko, choć pogląd ten jest równie absurdalny jak to, że osoba oglądająca film będzie oczekiwać, że film sam siebie oświetli, a projektor stanie się zbędny.

Zatem alternatywa nie brzmi: „albo wyjaśniamy świat przez naukę, albo wierzymy w Boga", lecz: „albo wykluczamy jakiekolwiek rozumienie świata", tzn. wyrzekamy się rozumu, „albo wierzymy w Boga". W scjentyzmie, racjonalność Oświecenia już dawno ustąpiła miejsca przekonaniu o bezsilności ludzkiego rozumu, przekonaniu, że w rzeczywistości nie jesteśmy tymi, za których się uważaliśmy, mianowicie racjonalnymi i wolnymi, decydującymi o sobie stworzeniami. Wiara chrześcijańska nigdy nie uważała człowieka za tak rozumnego i wolnego jak XVIII-wieczne Oświecenie. Jednak nie uważa go też za tak nierozumnego i niewolnego jak dzisiejszy scjentyzm, i przyznaje szerszy zakres rozumowi, *ratio* niż scjentyzm. *Ratio* znaczy zarówno rozum jak i podstawa, grunt. Światopogląd naukowy przyjmuje, że zarówno świat, jak i ów światopogląd nie mają podstawy i są irracjonalne. Wiara w Boga jest wiarą w przyczynę świata, który nie jest pozbawiony podstawy, a przez to nie jest irracjonalny, lecz „jasny" – przejrzysty dla siebie samego i w tym sensie będący swoją własną podstawą.

To prowadzi nas do drugiej części, mianowicie pytania, w co wierzy ktoś, kto wierzy w Boga? W części trzeciej chciałbym omówić powody, które mogą być dla nas wskazaniem do wiary w istnienie Boga w szczególnej sytuacji naszej epoki.

W co wierzy człowiek, kiedy wierzy w Boga? Jak powiedziałem powyżej, wierzy w fundamentalną racjonalność, wierzy, że dobro jest bardziej fundamentalne niż zło, wierzy, że to, co niższe pochodzi od tego, co wyższe, a nie na odwrót, a także wierzy, że bezsensowność milcząco zakłada sensowność, oraz że sens nie jest po prostu jakimś rodzajem bezsensu. Mówiąc bardziej abstrakcyjnie, a mniej retorycznie: kiedy myślimy pojęcie „Bóg", myślimy jedność, ściślej biorąc referencyjną tożsamość dwóch predykatów, które tylko sporadycznie i nigdy z koniecznością nie są ze sobą powiązane w naszym ziemskim doświadczeniu świata: jedność absolutnej mocy i absolutnej dobroci, tj. jedność bytu i sensu. Ta jedność nie jest prawdą analityczną, tzn. nie wynika wprost z samych pojęć. Nasze słowa „po-

tężny" i „dobry" – żeby posłużyć się przykładem Fregego, wielkiego filozofa i matematyka – mają tak niewielki wspólny zakres znaczeniowy jak słowa „gwiazda wieczorna" i „gwiazda poranna". Ludzie od wieków znali gwiazdę wieczorną i gwiazdę poranną zanim odkryli, że te dwie gwiazdy to w rzeczywistości jedno i to samo ciało niebieskie, mianowicie Wenus. Nazwy „gwiazda wieczorna" i „gwiazda poranna" mają nie ten sam sens, ale to samo znaczenie, jak ujął to Frege, mają to samo odniesienie i tak zapewne najczęściej ujęlibyśmy to dzisiaj. Zatem dla nas słowa „dobry" i „potężny" mają różne sensy.

Osoba, która wierzy w Boga, wierzy, że absolutna moc, powiedzielibyśmy – wszechmoc, i absolutna dobroć, mają to samo odniesienie: przenajświętszego Boga. W pojęciu „Bóg" myślimy dwa nieuwarunkowania równocześnie, które w naszym doświadczeniu są od siebie oddzielone. Jedno, to nieuwarunkowanie faktualne. „To, jak się wszystko ma, jest Bogiem. Bóg jest tym, jak się wszystko ma" – tak ujął to Wittgenstein. Nie można kwestionować tego, co jest, ani tego, jak jest. *Ducunt fata volentem nolentem trahunt*, głosi jedno z przysłów stoików. „Chętnych los prowadzi, niechętnych wlecze". *Inshallah*, „Jeśli Bóg zechce" mówią muzułmanie, kiedy obwieszczają jakiś zamiar. List św. Jakuba Apostoła zaleca nam to samo. Wierzący przyjmuje wszystko, co go spotyka, jako dar z ręki Boga; w niektórych sytuacjach czyni to, spierając się z Bogiem. Kiedy Hiob wiedzie spór z Bogiem z powodu nieszczęść, które go dotknęły, jego przyjaciele usiłują mu wytłumaczyć, że Bóg jest sprawiedliwy, więc Hiob powinien wejrzeć w siebie i w sobie szukać przyczyn swoich nieszczęść. Hiob widzi to inaczej i sam Bóg gani jego przyjaciół za sposób, w jaki stanęli po Jego stronie. Jeśli Bóg sprawia, że Hiob milknie, to nie dlatego że usprawiedliwia się przed Hiobem, ale dlatego, że mówi do niego: *Gdzie byłeś, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeśli znasz mądrość… Będę cię pytał – pouczysz Mnie. ... Czy masz ramię mocne jak Bóg? Czy głos twój rozbrzmiewa jak Jego?* Na co Hiob odpowiada: *O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. […] Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem. Kajam się w prochu i w popiele* (Hi 42,1-6).

Bezwarunkowe poddanie się woli Boga, która przejawia się w tym, co się wydarza, a czego nie możemy zmienić, jest podstawową postawą wszystkich wierzących w Boga. Ale co to znaczy poddać się temu, czego nie możemy zmienić, nawet gdybyśmy chcieli? Czy nie jest bardziej godne człowieka przynajmniej odmówić swej zgody na to, czego nie możemy zmienić? Tylko jeśli przyjmujemy, że Bóg nie istnieje, że los jest ślepy, a wszechświat całkowicie obojętny na naszą zgodę lub niezgodę, nasza zgoda jest ostatecznie tak samo bez znaczenia jak nasz sprzeciw i równoznaczna ze zwierzęcym dostosowaniem się do warunków otoczenia. Sprzeciw Hioba ma jakiekolwiek znaczenie dlatego, że Hiob rozumie, iż Bóg jest bytem, któremu przysługuje dobroć. I właśnie z tego powodu

Bóg faktycznie staje w obronie Hioba wobec jego pobożnych przyjaciół. W sprzeciwie skrywa się uznanie tego, wobec którego podnosi się sprzeciw. Jeśli ktoś przyjąłby, że Bóg jest zły lub obojętny na ziemskie cierpienie, sprzeciwianie się Mu nie miałoby sensu. W psalmach wielokrotnie zanoszone jest błaganie do Boga, aby przyszedł nam z pomocą „ze względu na swoje Imię". Wynika stąd, że Bóg – można powiedzieć – zobowiązany jest wobec samego siebie pomagać swojemu ludowi. Natomiast Leon Bloy może napisać, *Tout ce qui arrive est adorable*, tylko dlatego, że wbrew wszelkim pozorom wierzy, iż wszystko, co się wydarza ma swe ostateczne źródło w nieskończenie dobrej, a to znaczy świętej woli. Jeśli tego nie pojmiemy, także islam pozostanie dla nas niezrozumiały.

Uwyraźnianie tych spraw jest ważne zwłaszcza dzisiaj, kiedy nawet księża często jedynie mówią o Bożej łaskawości, zamiast wzywać nad nami błogosławieństwa Boga wszechmogącego. Mówienie o kochającym Bogu, a nawet przekaz, że Bóg jest miłością, w rzeczywistości traci swój wszechogarniający sens, jeśli sprawia, że zapominamy, kim jest Ten, który jest miłością, mianowicie, że jest absolutną mocą utrzymującą świat i nas w istnieniu. Gnostycy pierwszych wieków odrzucili właśnie ten punkt wiary chrześcijańskiej, rozdzielając owe dwa predykaty między dwóch bogów: złą moc, z której wyszedł ten świat, oraz światło, które wypromieniowuje siebie z oddali w ciemność. Wiara w Boga jest przekonaniem, że Słowo z Ewangelii według św. Jana mówi o świetle, które oświeca każdego człowieka, świetle, które przychodzi na ten świat: *Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie* (J 1,10).

Omówiłem jedno nieuwarunkowanie, jakie zawarte jest w naszym pojęciu Boga, nieuwarunkowanie tego, co faktualne, tj. losu. Drugim nieuwarunkowaniem jest dobro, które nie przejawia się, a jeśli tak to tylko wyjątkowo, w tym, co faktycznie się wydarza, natomiast o wiele bardziej daje się poznać w cichym, lecz nieubłaganym głosie sumienia. Ci, którzy wierzą w Boga zawsze rozumieli ten głos jako Jego głos, chociaż można się mylić co do źródła tego, jak i każdego innego głosu. Dla Tomasza z Akwinu głos sumienia, przez który przemawia Bóg, jest niczym innym jak głosem praktycznego rozumu, a rozum także potrzebuje kierownictwa i korekty, aby być tym, czym jest: rozumnym. Jednakże sąd jego jest nieodwołalny. Lecz ten nieodwołalny sąd wydaje się nam nazbyt często sprzeczny z rzeczywistymi zdarzeniami. To, co się wydarza jest bowiem często złe i nierozumne. A przecież żadna moc na świecie nie może nas zmusić, abyśmy zło nazwali dobrem, a dobro złem. Ten, kto wierzy w Boga, wierzy, że oba nieuwarunkowania, byt i dobro, są ostatecznie jednością. I jeśli mówimy o Bogu ukrytym (*vere tu es deus absconditus*, pisze Pascal), to właśnie z tego względu. To, co faktualne, nieuwarunkowana moc tego, co jest, jak jest i co się wydarza, z pewnością nie jest ukryta, lecz jawna. I dobro także nie jest ukryte przed nami, lecz poznajemy je rozumem i sumieniem. *Notas fecisti vias vitae*, „dałeś mi poznać drogi życia" – ten werset psalmu widnieje nad głównym ołtarzem katedry

w Salzburgu. Jeśli mówimy, że Bóg jest ukryty, to dlatego, że święta jedność wszechmocy i miłości nie jest dla nas jawna.

Wielki niemiecki filozof, Mikołaj z Kuzy, mówił o *coincidentia oppositorum*, jedności przeciwieństw. I tak właśnie jest: jeśli konsekwentnie i do końca myślimy przez pryzmat jednego z dwóch nieuwarunkowań, staje się dla nas czymś koniecznym współmyśleć owo drugie nieuwarunkowanie. Całościowość, całość tego, co się wydarza, całość wszystkiego, z czym mamy do czynienia, nie byłaby wszystkim, gdyby przekonania moralne, głos sumienia, nie zostały włączone w pojęcie całości. Byłoby niepokonalnym ograniczeniem absolutnej mocy, a więc nie byłaby ona absolutna, gdyby przez cały czas patrzyło na nią milczące, bezlitosne oko. Gdyby dobro nie przynależało do bytu, byt nie byłby bytem, czyli wszystkim. Odwrotność tego zdania jest również prawdziwa: nieuwarunkowanie dobra nie byłoby nieuwarunkowane, gdyby nie obejmowało woli zaangażowania się w trosce o świat faktualny, w oczekiwaniu, że to zaangażowanie nie jest od samego początku skazane na absurdalność z powodu absurdalności rzeczywistość jako takiej. Kwestię tę rozwija tekst Fichtego pt. „O powodach naszej wiary w Boże kierownictwo". Dobro przynależy do bytu, i tak samo na odwrót, byt przynależy do dobra. Oba włączone są w pojęcie Boga.

Wszelako jeden z pary predykatów: „rzeczywisty" i „dobry", niesie w sobie kolejną antynomię, zawierającą się w pojęciach dobra i miłości jako takich. Myślimy o Bogu jako Jedynym, jako miejscu absolutnej i definitywnej sprawiedliwości. Bóg nie pozostaje głuchy na łzy i wołanie ofiary bezradnej wobec niesprawiedliwości. *Nil inultum remanebit*, „nic bez pomsty nie zostawi" powiedziane jest w *Dies irae*. A przecież jednocześnie myślimy o Nim jako miejscu absolutnego miłosierdzia i przebaczenia, które przekracza wszelką ludzką miarę. Utożsamienie sprawiedliwości i miłości miłosiernej, objętych naszym pojęciem Boga, wymyka się możliwościom naszej wyobraźni. Dopiero w ofierze Chrystusa owa ciemność zostaje dla wierzącego rozświetlona, ponieważ ta ofiara oznacza, że sam Bóg, aby bez popadania w niesprawiedliwość móc przebaczyć zło wyrządzone ofierze, sam uczynił się ofiarą zła i tak oto sam siebie uzdolnił do przebaczenia. Ale to jest już inna historia, której nie możemy opowiadać w tym kontekście, historia wkroczenia projektora w film, wkroczenia Stwórcy w stworzenie, o czym naucza chrześcijaństwo. Nie naucza więc ono o innym Bogu niż Izrael czy islam, lecz czyni jawnym to, co ukryte. *Nazywacie Go Bogiem, chociaż Go nie znacie. Ale ja Go znam. I gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym kłamcą, tak jak wy*, mówi Jezus w Ewangelii Jana (J 8,55).

Tomasz z Akwinu ma na uwadze właśnie owe dwa nieuwarunkowania, które myślimy w obrębie pojęcia Boga, wymykające się naszemu pojmowaniu, kiedy mówi o dwóch wolach Boga: jednej, która przejawia się w tym, co się wydarza, oraz drugiej, która odnosi się to tego, czego Bóg chce, abyśmy my chcieli. Pierwsza wola jest zakryta przed nami, dopóki określone zdarzenie się nie wydarzy;

druga jest nam znana przez cały czas. Moglibyśmy nazwać pierwszą z nich historyczną wolą Boga, a drugą Jego wolą nakazującą. Nie jesteśmy w stanie naszą wolą przyswoić sobie owej pierwszej woli; wolno nam tylko poddać się jej. Drugą wolę powinniśmy jednak uczynić swoją i być jej posłuszni. Tomasz podaje następujący przykład: jakiś człowiek popełnił przestępstwo. Nakazująca wola Boga zobowiązuje tego, kto posiada władzę cywilną, do ścigania przestępcy, celem wymierzenia mu kary. Żonę przestępcy zobowiązuje natomiast do przyjścia mężowi z pomocą, gdyby chciał się ukryć. Odpowiedzialność każdej ze stron jest przeciwstawna drugiej i tylko sam Bóg jest odpowiedzialny za cały świat i za to, co się ostatecznie wydarzy. Jezus powiada: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: 'Słudzy nieużyteczni jesteśmy'".

Absolutna historyczna wola Boga przejawia się w tym, co rzeczywiście się wydarza, a więc w pojmaniu owego człowieka, bądź w jego ucieczce. Obie strony, król i żona, muszą podporządkować się i przyjąć końcowy wynik, ale też żadne z nich nie powinno przeszkadzać drugiemu w wypełnieniu swojej powinności. Królowi nie wolno karać kobiety za ukrywanie męża, Kreonowi nie wolno karać Antygony za pogrzebanie brata, a kobiecie nie wolno zostać terrorystką i zabić króla w zamachu, ponieważ ukarał jej męża. Historyczna wola Boga realizuje się w nieodgadniony dla nas sposób przez ciągłe pogwałcenie Jego woli nakazującej. *O szczęśliwa wina*, śpiewa Kościół w Wigilię Paschalną, *skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel*. Czy to znaczy, że nasze grzechy są zgodne z wolą Boga? Oczywiście nie. A mimo to służą Jego woli. Są, jak powiada Mefisto w *Fauście* Goethego *częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro*. Bóg jest artystą, na którego obraz jakiś niegodziwiec ciągle chlapie farbą, a On każdy z tych rozbryzgów wykorzystuje, żeby jeszcze ulepszyć swe dzieło. W końcu trzeba powiedzieć: wszystkie rozbryzgi były konieczne, żeby zaistniał ten oto doskonały obraz, tak jak zdrada Judasza była konieczna, żebyśmy mogli dostąpić odkupienia w takiej formie, w jakiej faktycznie się dokonało. Nie znaczy to, że Bóg nie mógłby osiągnąć swojego celu w jakiś inny sposób. Jednak w takim wypadku obraz stałby się innym obrazem.

Każda próba bezpośredniego współdziałania z historyczną wolą Boga prowadzi do nieposłuszeństwa względem Jego woli nakazującej. *Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi [...] ale biada temu, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany* (Mk 14,21), mówi Jezus odnosząc się do zdrady Judasza.

W co wierzy ktoś, jeśli wierzy w Boga? Wierzy w Nieuwarunkowane, w Byt, który ugruntowany jest w sobie samym, ponieważ jest samym Sensem, który wystarcza sobie. Chrześcijańska doktryna Trójcy udoskonala pojęcie Boga, o tyle, że myśli o Bogu jako wszechmocnej miłości. Co więcej, jako o Miłości w Bogu samym, tak że nie potrzebuje On świata ani ludzi, aby urzeczywistniać swoją istotę jako Miłość. Gdyby było inaczej, Bóg nie byłby Bogiem; nie byłby

całością w sobie, lecz Bóg sam byłby czymś mniej niż Bóg i świat łącznie, jak gdyby odbicie świecy w lustrze miało przydawać jasności samej świecy. Co więcej, świat nie byłby wtedy wolnym aktem stwórczym Boga. Byłby natomiast czymś koniecznym dla Boga, jako wypełnienie jakiegoś braku w Nim samym. Bóg jest Miłością w sobie, to znaczy: wyraża siebie w sobie, ma adekwatny Obraz siebie w sobie, żywego rozmówcę – Logos. A zjednoczenie w miłości z Logosem, Synem, wydarza się w darze, którym raz jeszcze jest sam Bóg, Pneuma albo, jak mówimy na Zachodzie – Duch Święty. Tajemnica chrześcijaństwa, raz objawiona, okazuje się wypełnieniem tego, co rozum rozpoznaje tylko w mglistym zarysie.

Pogłoska o Bogu, jak by nie była zniekształcona, unosi się w powietrzu wszędzie tam, gdzie są ludzie. Po raz pierwszy zostaje ujęta pojęciowo w filozofii greckiej; po raz pierwszy traci charakter „pogłoski" w Izraelu i staje się wspólnotowym doświadczeniem wiary, aż wreszcie wewnątrz Izraela przychodzi Jezus z Nazaretu i mówi: *Kto widział mnie, widział Ojca* (J 14,9). Wciąż jednak pozostaje pytanie, czy ta pogłoska odpowiada czemukolwiek w rzeczywistości? Wiemy, co rozumiemy, kiedy mówimy „Bóg". Kant powiada, że mamy nieomylną ideę najwyższej istoty, pojęcie, które obejmuje i wieńczy całe ludzkie doświadczenie. Czy mamy jakikolwiek powód, by wierzyć, że – posługując się znowu słowami Kanta – pojęciu temu przypisać można „obiektywną realność"? Jaki mamy powód, by wierzyć, że Bóg jest czymś więcej niż ideą, jaki mamy powód, by wierzyć, że On istnieje?

Jest odpowiedź negatywna na to pytanie: ateizm; jest budząca trwogę świadomość, że dotąd nie znaleziono odpowiedzi; jest też odpowiedź agnostyczna, głosząca, że istnieją zasadnicze powody, dla których nie można znaleźć odpowiedzi na to pytanie. Wszystkie te odpowiedzi, niezależnie od tego jak mogą być mylne, zasługują na szacunek, wręcz uznanie, nie dlatego, że są prawdziwe, ale dlatego, że ludzie się z nimi utożsamiają. Tym niemniej pogląd, że odpowiedź na to pytanie jest zupełnie nieważna, pogląd, że inne rzeczy, które nas poruszają są w istocie ważniejsze i nie warto poświęcać swojego czasu na rozmyślanie o Bogu – a są to poglądy dziś rozpowszechnione, nawet jeśli pozostają niewyartykułowane – nie zasługują na szacunek. Zakładają one, że jeśli istnieje Bóg i życie po śmierci, to kiedyś i tak się o tym dowiemy, a bycie przyzwoitym człowiekiem w żadnym razie nie zależy od tego, czy wierzy się w Boga czy też nie. W końcu przecież muzułmańscy terroryści samobójcy też wierzą w Boga; co więcej, właśnie wiara jest dla nich motywacją do popełnienia zbrodni. Powiadam, że ta perspektywa nie zasługuje na szacunek. Wskazuje bowiem – jak powiedział kiedyś Sokrates – na bardzo nędznego człowieka. Co bowiem powiedzielibyśmy o czło-

wieku, który został uratowany z otchłani rozpaczy, przywrócony do życia i otoczony wielką życzliwością, ale nie mającym jasności, czy to wszystko było kwestią przypadku, czy też potajemnym darem kogoś hojnego – co pomyślelibyśmy o odbiorcy takiego daru, gdyby powiedział: *Nie interesuje mnie skąd to wszystko. Co mam, to mam i jest mi obojętne, czy stoi za tym miłość darczyńcy czy też nie, ponieważ nawet gdybym wiedział i tak bym mu nie podziękował?* Osoba, którą szanujemy, pragnie wyrazić swoje podziękowanie, jeśli jest ktoś, kto na to zasługuje. I zrobiłaby wszystko, żeby się dowiedzieć, czy ktoś taki istnieje.

Chciałaby także móc się poskarżyć, gdyby rzeczywiście był ktoś, kto może jej wysłuchać. Nie ulega wątpliwości, że do postawienia pytania o Boga może skłonić człowieka cały szereg spraw. Najgłębszym motywem jest z pewnością możliwość okazania swojej wdzięczności i życie w oparciu o nią. Nie bez przyczyny słowo określające chrześcijański kult to „dziękczynienie" *eucharistia*. W parze z dziękczynieniem idzie radość. Zadowolenie może towarzyszyć postawie przyjmowania, kiedy nie ma dającego, lecz radość jest tylko wtedy, gdy jest osoba, której można podziękować. W przypadku centralnych ludzkich pytań, a także w filozofii, która podejmuje te pytania w sposób metodyczny i systematyczny, pierwszą rzeczą, tak jak w procesie sądowym, jest podjęcie decyzji dotyczącej uznania ciężaru dowodu lub obowiązku podania uzasadnienia. Z uwagi na przytłaczającą powszechność i uporczywe trwanie pogłoski o Bogu, ten, kto ją odrzuca jako zwodniczą, zobowiązany jest uzasadnić swoje stanowisko. Nade wszystko jednak: jeśli szukamy świadectw wskazujących na jakiś byt, osoba która je znalazła jest ważniejsza od tej, która nic nie znalazła. Fakt, że ktoś nigdy nie widział białego kruka nie dowodzi niczego w zestawieniu z kimś, kto go odkrył. Taka osoba nie może powiedzieć „Nie ma białych kruków" tylko dlatego, że jak dotąd sama żadnego nie widziała. Natomiast ktoś, kto faktycznie widział białego kruka jest uprawniony do powiedzenia, że on istnieje. Nikt nigdy nie widział Boga pisze św. Jan Ewangelista. A zatem pytanie brzmi: czy reżyser filmu, w którym my sami jesteśmy aktorami, zostawił w filmie swój mniej lub bardziej ukryty podpis, tak aby można go było znaleźć, jeśli ktoś kto naprawdę tego chce?

Władzą, którą człowiek posiada, aby szukać Boga jest rozum. Przy czym nie chodzi o rozum instrumentalny, który jak mówi Nietzsche, czyni z nas zaradne zwierzęta, lecz raczej o władzę uzdalniającą człowieka do wykraczania poza swoje otoczenie i wchodzenia w kontakt z rzeczywistością jako taką. Jest to władza, dzięki której, będąc na pełnym morzu, wiemy, iż w statkach ledwo widocznych na horyzoncie znajdują się ludzie, którzy nie odgrywają bezpośredniej roli w naszym życiu, którzy tak jak my stanowią centrum swojego pola widzenia i dla których my z kolei jawimy się na linii horyzontu i także nie odgrywamy roli w ich życiu. Wierzyć, że Bóg istnieje znaczy wierzyć, że nie jest On naszą

ideą, ale że to my jesteśmy Jego ideą. Wynika stąd dokładnie to, czego Jezus się od nas domaga: zmiana perspektywy. Nawrócenie. Jeśli Bóg istnieje, to nie ma nic ważniejszego ponad to. Jest to ważniejsze niż nasze własne istnienie. Natomiast zdolność, by móc to wiedzieć jest tym, co stanowi o godności człowieka, tej godności, która wyróżnia go spośród wszystkich istot żywych. Wspaniałe karty historii zapisali ci, którzy podjęli wysiłek podbudowania swojego przekonania o istnieniu Boga próbami znalezienia racjonalnych świadectw potwierdzających. Aczkolwiek ludzie nieczęsto dochodzą do wiary w Boga za sprawą dowodu na Jego istnienie, to jednak zdarzają się przecież i takie wypadki. Ma rację Pascal, kiedy przypisuje Bogu słowa: *Nie szukałbyś Mnie, gdybyś Mnie już nie znalazł*. Wierzący natomiast zawsze usiłowali oprzeć swoją intuicyjną pewność na racjonalnych podstawach i uzasadnić ją. To, że dowody na istnienie Boga – wzięte jako całość – stanowią kwestię sporną, nie jest czymś bardzo istotnym. Gdyby jakakolwiek radykalna decyzja dotycząca naszego życia zależała od dowodów z zakresu matematyki, zapewne dowody te także uznano by za wątpliwe. Tym niemniej jest faktem, że dowody na istnienie Boga są argumentami *ad hominem*, tzn. zawsze przyjmują za oczywistość konkretnego człowieka i konkretne założenia wstępne. Leibniz, który wiedział, czym jest dowód, napisał kiedyś, że wszystkie argumenty są argumentami *ad hominem*. Nie ma dowodu, który nie wymaga od swego adresata jakiejś uprzedniej zgody co do założeń wstępnych, nawet w matematyce. Fakt, że klasyczne dowody na istnienie Boga od Arystotelesa po Kartezjusza, Leibniza i Hegla zdały się utracić swą moc przekonywania, wynika stąd, że milcząco przyjmują jako dane w punkcie wyjścia, to czego najpierw Kant, a następnie przede wszystkim Nietzsche nie chcieli uznać. Pytanie brzmi więc: co możemy, a nawet musimy przyjąć jako pewnik, abyśmy mogli uznać wyjaśniającą moc powodów wiary w realność Boga?

Przyjrzyjmy się najpierw pokrótce tradycyjnym dowodom na istnienie Boga. Możemy je podzielić na dwie grupy. Pierwsza to tzw. ontologiczny dowód na istnienie Boga, opracowany przez św. Anzelma z Canterbury w XII wieku, a odrzucony przez Tomasza z Akwinu i Kanta, lecz tym niemniej przekonujący dla takich wielkich myślicieli jak Kartezjusz, Leibniz i Hegel. Argument anzelmiański wyprowadza realność Boga z samego pojęcia Boga, zupełnie bez odwoływania się do czegokolwiek w świecie stworzonym, ponieważ już samo pojęcie wskazuje na byt, ponad który nic doskonalszego nie da się pomyśleć. Jednakże za sprawą myśli o takim bycie wykraczamy poza czystą immanencję naszej myśli i przekraczamy ją, ponieważ według Anzelma, realnie istniejący Bóg, właśnie ze względu na swoje rzeczywiste istnienie, byłby doskonalszy niż Bóg jedynie pomyślany. Musimy zatem pomyśleć Boga jako realnie istniejącego, by tak rzec, *per definitionem*. Tomasz nie zgadza się z tym twierdzeniem, wskazując, że nawet myśl o Bogu jako czymś, co istnieje poza naszą myślą, jest mimo wszystko tylko myślą. Kant przywołuje podobny argument, kiedy pisze, że istnienie realne nie jest własnością, ce-

chą, która może być dodana do innych cech. Mimo to i w XX wieku nie brak wybitnych filozofów, którzy uważają argument Anzelma za spójny i nadal go bronią.

Jednak nie to jest przedmiotem mojego wykładu. Stąd też zmuszony jestem jeszcze bardziej ogólnikowo potraktować argumenty św. Tomasza, owe słynne „pięć dróg", które zaliczają się do drugiej grupy dowodów. Wszystkie wychodzą od istnienia świata, w którym odkrywają ślady Stwórcy. W tym kontekście wspomnę tylko o dwóch „drogach". Jedna z nich, tzw. dowód z przygodności, wychodzi od faktu, że rzeczy i zdarzenia tego świata, jak również prawa przyrody, nie posiadają żadnej wewnętrznej konieczności; wszystko mogłoby być inaczej niż jest. Lecz to, co przypadkowe, może istnieć tylko w oparciu o to, co konieczne. Musi być jakaś przyczyna tego, że rzecz przygodna istnieje w taki sposób, w jaki istnieje, jeśli myśl nie ma ulec załamaniu. Otóż byt, który istnieje w oparciu o swoją własną wewnętrzną konieczność, jest tym, co nazywamy Bogiem. Drugi z dowodów przez wieki należał do najbardziej popularnych. Wychodzi od niekwestionowanego istnienia uporządkowanych procesów, np. wzrostu roślin i zwierząt, które to procesy są zrozumiałe tylko w odniesieniu do swojego celu. Czyli możemy zrozumieć przelot ptaków do Afryki na zimę, o ile wiemy, że znajdują tam dla siebie pożywienie. Jednak, według Tomasza, ptaki same o tym nie wiedzą, a tym mniej rośliny wiedzą o programie, który kieruje ich wzrostem. Cel bowiem nie jest w strzale, wziętej sama w sobie, lecz w umyśle łucznika. Zatem, aby procesy zachodzące w przyrodzie, które w swoim uporządkowaniu zmierzają do jakiegoś „celu", były zrozumiałe, musi być „łucznik", tj. Stwórca, który zaszczepił w rzeczach ukierunkowanie na to, co jest dla nich dobre. Bowiem jedynie cel, jako coś świadomie rozumianego, może oddziaływać „wstecznie", uruchamiając i koordynując proces przyczynowy, który zakłada przecież właśnie świadomość celu.

Pierwszy cios przeciw dowodowi na istnienie Boga został wymierzony przez Kanta w postaci tezy, iż nasz rozum teoretyczny i jego narzędzia składowe, tj. kategorie, są dostosowane tylko do porządkowania danych naszego doświadczenia zmysłowego. A w tym kontekście idea Boga również odgrywa rolę jedynie systematyzującą. Co więcej, zdanie Hume'a: *Nigdy nie wykraczamy poza siebie nawet na krok* ma zastosowanie także do rozumu teoretycznego – rozum nie umożliwia nam powiedzenia czegokolwiek o rzeczywistości jako takiej i nie pozwala nam mówić o Bogu, że jest czymś więcej niż tylko ideą. Tylko rozum praktyczny, tylko doświadczenie sumienia pozwala nam – a nawet każe nam – przyjąć istnienie istoty, która jednoczy w sobie dwa nieuwarunkowania, byt i dobro, będącej gwarantem, że bieg świata nie prowadzi dobrej woli *ad absurdum*. *Musiałem ograniczyć wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary* pisze Kant. Hegel z kolei ubolewa, że Kant ograniczył także pojęcie rozumu, tzn. okroił je do rozumienia przyjmowanego w nowożytnej nauce, dla której, jak to już usiłowałem wykazać, Bóg nie może być możliwym przedmiotem poznania.

Jednak to Nietzsche zadał śmiertelny cios, kwestionując w sposób fundamentalny założenie, które stało u podstawy wszystkich tradycyjnych dowodów na istnienie Boga. Francuski filozof Michel Foucault najzwięźlej sformułował to, co Nietzsche pomyślał jako pierwszy: *Nie wolno nam wierzyć, że świat zwraca ku nam twarz, którą potrafimy odczytać*. Tym, co Nietzsche zakwestionował w sposób fundamentalny była zdolność rozumu do poznania prawdy, a tym samym przede wszystkim zakwestionował myśl, że w ogóle jest coś takiego jak prawda. Ta myśl ma dla niego konkretne wstępne założenie teologiczne, milcząco przyjmowane założenie, że Bóg istnieje. Tylko jeśli Bóg istnieje, istnieje też coś innego niż subiektywne obrazy świata, coś takiego jak *Dinge an sich*, o których jeszcze mówił Kant. To są rzeczy, które są takie, jak widzi je Bóg. Gdyby nie było czegoś takiego, jak spojrzenie Boga, nie byłoby prawdy poza naszymi subiektywnymi punktami widzenia. Nietzsche mówi o wierze Platona, która jest też wiarą chrześcijan, mianowicie wierze, że Bóg jest prawdą i że prawda jest boska. Wszystkie dowody na istnienie Boga zależą od tego, co logicy nazywają *petitio principii*. Dowody te milcząco przyjmują w punkcie wyjścia dokładnie to, co zamierzają dowieść: Boga.

Czy jest to słuszna ocena? I tak, i nie. Na płaszczyźnie teoretycznej nie jest prawidłowa. Na przykład Tomasz z Akwinu w swoich „pięciu drogach" nigdy w sposób wyraźny nie zakłada żadnej tezy dotyczącej logicznej struktury świata i zdolności rozumu do uchwycenia prawdy. Tym niemniej, w sposób ukryty faktycznie przyjmuje takie założenia. Fakt, że owe milcząco przyjmowane założenia koniec końców mają swoją podstawę w Bogu, jest dla niego czymś ontologicznie oczywistym, chociaż nie jest przedmiotem jego teoretycznych refleksji epistemologicznych. W kwestii prawomocności pierwszych zasad funkcjonalnego myślenia o prawdzie, po prostu argumentuje on podobnie jak Arystoteles, pokazując *reductio ad absurdum* stanowiska przeciwnego. Kto odrzuca zdolność rozumu do poznania prawdy, kto odrzuca prawomocność zasady niesprzeczności, wyrzeka się zdolności powiedzenia czegokolwiek w ogóle, gdyż w gruncie rzeczy, nawet teza, że prawdy nie ma, milcząco zakłada prawdę, przynajmniej prawdę tego stwierdzenia. Inaczej pogrążamy się w absurdzie.

I właśnie w tym punkcie Nietzsche zgłasza swoją obiekcję: kto może powiedzieć, że faktycznie mimo wszystko nie żyjemy w absurdzie? Mówiąc to niewątpliwie wikłamy się w sprzeczności, lecz tak to już po prostu jest. Zwątpienie rozumu o sobie samym nie może wyartykułować się w sposób logicznie spójny. Musimy nauczyć się żyć bez prawdy. Kiedy Oświecenie osiągnie swój cel, samo siebie podważy, gdyż, jak pisze Nietzsche, *my bezbożni i antymetafizyczni także swój ogień jeszcze czerpiemy z wiary chrześcijańskiej, która była też wiarą Platona, iż Bóg jest prawdą, że prawda jest boska*. Jeśli Oświecenie obala samo siebie, to rezultatem jest nihilizm. Jednak w oglądzie Nietzschego stwarza to otwartą przestrzeń konieczną dla nowego „mythos". Ale i on jest czymś, czego osta-

tecznie nie sposób wyartykułować, ponieważ po prostu nie jest możliwe powiedzenie, co jest prawdą. Jedyne pytanie, jakie pozostaje, to pytanie: z jakim kłamstwem najlepiej człowiekowi żyć? Znana jest historyjka o graffiti: *Bóg umarł. Nietzsche*, pod którym ktoś dopisał: *Nietzsche umarł. Bóg*. Lecz mimo wszystko coś pozostaje z Nietzschego. Pozostaje mianowicie walka przeciw banalnemu nihilizmowi społeczeństwa rozrywki, wyraźna i rozpaczliwa świadomość tego, co naprawdę znaczy powiedzieć, że Bóg nie istnieje. Tym, co pozostaje na płaszczyźnie teoretycznej jest wgląd w wewnętrzny i nierozerwalny związek między wiarą w istnienie Boga a pojęciem prawdy i ludzką zdolnością do uchwycenia prawdy. Te dwa przeświadczenia wzajemnie się determinują. Kiedy już raz pojawi się myśl o życiu w absurdzie, wtedy do obalenia tej tezy nie wystarcza proste teoretyczne epistemologiczne *reductio ad absurdum*. Nie możemy już dłużej opierać dowodów na istnienie Boga na pewnym fundamencie ludzkiej zdolności poznania prawdy, gdyż ten fundament jest pewny tylko wówczas, kiedy uprzednio przyjmiemy istnienie Boga. Nie możemy więc mieć jednego bez drugiego. Nie wiemy, kim jesteśmy, dopóki nie wiemy, kim jest Bóg, ale nie jesteśmy w stanie wiedzieć nic o Bogu, jeśli nie postrzegamy tego śladu Boga, jakim jesteśmy my sami – tego, że jesteśmy osobami, czyli bytami skończonymi, lecz wolnymi i zdolnymi pojąć prawdę.

Śladem Boga w świecie, jaki dziś musimy obrać za punkt wyjścia jest człowiek, my sami. Jednak ten ślad ma tę szczególną właściwość, że jest tożsamy ze swym odkrywcą, a więc nie istnieje niezależnie od niego. Jeśli my, jako ofiary scjentyzmu, sami już nie wierzymy w to, kim jesteśmy, jeśli pozwalamy się przekonać, że jesteśmy tylko maszynami do rozprzestrzeniania naszych genów, i jeśli przyjmujemy, że nasz rozum nie jest niczym więcej niż wytworem ewolucyjnego dostosowania, który nie ma nic wspólnego z prawdą, i jeśli wewnętrzna sprzeczność tego twierdzenia nas nie przeraża, to nie możemy oczekiwać, aby cokolwiek było w stanie przekonać nas o istnieniu Boga. Gdyż, jak zostało to już powiedziane powyżej, ślady Boga, jakimi jesteśmy, nie istnieją, dopóki sami tego nie chcemy, chociaż – dzięki Bogu – Bóg istnieje całkowicie niezależnie od nich, czy Go uznajemy czy nie, czy wiemy o Nim czy nie, albo czy dziękujemy Mu czy też nie. Tylko siebie samych jesteśmy w stanie przekreślić.

Pojęcie ludzkiego wyobrażenia Boga, które często bywa przywoływane ironicznie jako „budująca" metafora, niespodziewanie nabiera precyzyjnego znaczenia. Budować obraz Boga znaczy: być zdolnym uchwycić prawdę. W tym kontekście, miłość to nic innego jak prawda wprowadzona w czyn. Miłość można bowiem odczytywać jako stawanie się drugiego rzeczywistym dla mnie. Nie ma w przesłaniu Nowego Testamentu niczego, co by miało bardziej centralne znaczenie, niż pojęcie prawdy. *Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie* (J 18,37) ,odpowiada Chrystus na pytanie Piłata o to, czy jest królem. „Co to jest prawda?". Osobowość człowieka trwa i upada

wraz z jego zdolnością do poznania prawdy. Dziś kwestionowana jest przez biologów, teoretyków ewolucji i naukowców zajmujących się badaniem układu nerwowego. Nie jestem w stanie włączyć się w dyskusję, która rozgorzała w tym kontekście. Tym niemniej, chciałbym przynajmniej podkreślić, że dzisiaj każda czysto duchowa intuicja ludzka została zawłaszczona przez naturalizm. Dla naturalizmu jednak poznanie nie jest tym, za co samo siebie uważa. Poznanie nie poucza nas o tym, co jest, lecz polega na strategiach przetrwania przez dostosowanie do otoczenia. Skąd jednak możemy o tym wiedzieć, jeśli faktycznie niczego nie wiemy? Fakt, że człowiek jest od początku do końca częścią przyrody, że jest istotą naturalną i powstał z niższych form życia, nie staje się zabójczy dla samorozumienia człowieka, tylko jeśli natura, ze swej strony, została stworzona przez Boga, a pojawienie się człowieka jest zgodne z Bożym zamiarem. Do tego nie jest konieczne, aby proces ewolucji – który wraz z Darwinem wolę nazywać procesem pochodzenia podlegającego modyfikacjom – rozumieć jako proces teleologiczny, tzn. nie trzeba koniecznie zaprzeczać, że generatorem nowości w tym procesie jest przypadek. Coś, co z perspektywy nauki wydarza się przez przypadek, może być na równi Bożym zamiarem jak coś, co rozpoznajemy jako proces uporządkowany ku jakiemuś celowi. Bóg może w równym stopniu działać poprzez przypadek jak i prawa przyrody. Jeśli biolodzy mówią o „fulguracji" i „emergencji", aby znaleźć słowo na coś, co jest niewytłumaczalne, wiara w Boga oznacza, że ta emergencja nowości ma nazwę, która ostatecznie nie redukuje nowego z powrotem do starego: ta nazwa brzmi „stworzenie". Zdolność do poznania prawdy może być zrozumiała tylko jako stworzenie.

Chciałbym objaśnić, o co mi chodzi, a mianowicie to, że prawda zakłada istnienie Boga, przywołując ostatni przykład, dowód na istnienie Boga, który – by tak rzec – jest odporny na Nietzschego, dowód na istnienie Boga w oparciu o gramatykę, a ściślej biorąc, o czas gramatyczny zwany *futurum exactum*. *Futurum exactum*, czas zaprzyszły jest dla nas z konieczności pojęciowo związany z teraźniejszością. Powiedzieć o czymś, że jest teraz, to jednocześnie powiedzieć, że będzie w przyszłości. W tym sensie, każda prawda jest wieczna. Fakt, że wieczorem 6 grudnia 2004 wiele osób zebrało się w Hochschule für Philosophie w Monachium, żeby wysłuchać wykładu nt. „Racjonalność a wiara w Boga" był prawdą nie tylko owego wieczoru, lecz jest zawsze prawdziwy. Teraźniejszość zawsze pozostaje rzeczywista, jako przeszłość przyszłej teraźniejszości. Jeśli dzisiaj jesteśmy tutaj, jutro będziemy tutaj byli. Jaki to jest rodzaj realności? Ktoś mógłby powiedzieć: to zdarzenie jest rzeczywiste w śladach, które pozostawia za sobą przez oddziaływanie jako przyczyna kolejnych zdarzeń. Jednak te ślady stopniowo stają się coraz słabsze. I są tylko śladami, gdyż to, co je pozostawiło, wspominamy ze względu na to, co jest teraz.

Na tyle, na ile trwa pamięć o przeszłych wydarzeniach, nie jest trudno odpowiedzieć na pytanie o sposób ich bycia. Mianowicie, są rzeczywiste na tyle, na

ile są pamiętane. Jednak w jakimś momencie pamięć dobiega kresu. W jakimś momencie nie będzie już żadnych istot ludzkich na ziemi. W końcu zniknie też sama ziemia. Ponieważ teraźniejszość zawsze należy do tej przeszłości, która jest jej przeszłością, musimy też powiedzieć: jeśli zniknie przeszłość, zniknie też świadoma teraźniejszość – a teraźniejszość istnieje tylko jako coś poznanego – więc *futurum exactum* także straci swoje znaczenie. Jednak tego właśnie nie jesteśmy w stanie pomyśleć. Zdanie: „W odległej przyszłości nie będzie już prawdą, że zebraliśmy się dzisiaj" jest nonsensem. Tego zdania nie da się pomyśleć. Jeśli kiedykolwiek miałoby być prawdą, że nas tu nie było, to faktycznie nie ma nas tutaj teraz, jak konsekwentnie utrzymuje buddyzm. Jeśli teraźniejsza rzeczywistość w jakimś momencie nie będzie była, to faktycznie nie jest rzeczywiście realna. Kto odrzuca *futurum exactum* odrzuca teraźniejszość.

Zapytajmy więc raz jeszcze: jaki rodzaj realności posiada przeszłość, wieczna prawda każdej prawdy? Oto jedyna możliwa odpowiedź: musimy pomyśleć jakąś świadomość, która przyjmuje w siebie wszystko, co się wydarza, świadomość absolutną. Żadne słowo nie może być potem od-powiedziane, żaden ból od-cierpiany, żadna radość od-przeżyta. Co się wydarzyło, może być wybaczone, ale nie można sprawić, żeby się nie było wydarzyło (od-stało). Jeśli jest coś takiego jak rzeczywistość, to *futurum exactum* jest nieuniknione, a wraz z nim, postulat realności Boga. *Obawiam się* – pisał Nietzsche, *że nie uwolniliśmy się od Boga, ponieważ nadal wierzymy w gramatykę*. Jednak wiara w gramatykę jest nieunikniona. Nawet Nietzsche mógł napisać to, co napisał, tylko dlatego, że to, na wyrażeniu czego mu zależało, powierzył właśnie gramatyce.

Tłumaczenie z angielskiego: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

SUMMARY

Starting with his own modification of Plato's allegory of the cave the author explains the notion of creation, which does not mean a single initiating event but the grounding of the entire process of the world in a creative will that lies outside of this process. Faith in God is faith in a reason for the world, which is not itself groundless, as the scientific worldview holds. When we think the concept „God", we think the unity of two predicates that are only occasionally and never necessarily bound together in our earthly experience of the world: the unity of absolute power and absolute goodness, i.e. the unity of being and meaning. After Nietzsche we can no longer rest the proofs for the existence of God on the human capacity for truth, for its foundation is sure only if we presuppose the existence of God. However, there is a grammar based proof that is Nietzsche-resistant. The rationale of the *futurum exactum*, the future perfect tense, shows that the reality of the present entails the reality of the past. The question is: What sort of reality does the past have? The sole answer can be: We have to think of a consciousness in which everything that happens is taken up, an absolute consciousness.

Key words:

ancient rumour about God, scientific worldview as modern superstition, rationality, truth, reality

Poznańskie Studia Teologiczne
Tom 23, 2009

ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Moralność i pytanie o Boga

Morality and the Question about God

We współczesnej nauce poszczególne gałęzie wiedzy autonomizują się i każda z osobna mówi coś o człowieku. Przykładem może być medycyna. Specjalista w wąskim zakresie swojej specjalności spogląda na pacjenta. W dzisiejszych czasach rzadko kto widzi człowieka integralnie, tymczasem jesteśmy najbardziej skomplikowanymi istotami na ziemi, ale jednocześnie właśnie dlatego potrzebujemy całościowego spojrzenia na siebie. Tylko wtedy mamy szanse rozpoznać kim naprawdę jesteśmy. Każda jednostronność, cząstkowość i wyrywkowość w rozpatrywaniu problemu człowieka może oznaczać urzeczowienie. Filozofia klasyczna, teologia, a także od czasu do czasu psychologia mówią o człowieku integralnym.

Bardzo modne dziś jest mówienie o integracji psychicznej. Jednak potrzeba integracji jak i integralnego spojrzenia na człowieka nie dotyczy jedynie sfery psychicznej. Od czasu wielkich filozofów greckich, ale i dalekowschodnich ludzie doszli do przekonania, że człowiek posiada nie tylko ciało, ale również duchową duszę, i że nie tylko kieruje się upodobaniami, ale również regułami moralnymi. W dziejach filozofii greckiej całościowe spojrzenie na człowieka pojawiło się po raz pierwszy wraz z antropologią i etyką Sokratesa i Platona. Arystoteles zwrócił zaś uwagę na integralny związek ludzkiego ciała i ducha.

Najgłębsze prawdy o człowieku odnajdujemy jednak w objawieniu się Boga człowiekowi, którego definitywnym przypieczętowaniem jest nauka Wcielonego Słowa – Jezusa Chrystusa. W czasach nowożytnych naznaczonych osiągnięciami naukowymi w podboju rzeczy, przestrzeni społecznej, kosmosu i świata biologii, ludzie zaczęli z nonszalancją podchodzić do problemu ducha. Niemała część naukowców i filozofów zaczęła coraz bardziej redukować człowieka do

biologii, dziedzictwa genetycznego, czy do wiązki instynktów. Na dodatek zaczęto wskazywać na uwarunkowania społeczne jako na determinanty i granice umysłowości. Niektórzy twierdzą nawet, że ludzki duch i jego treść są jedynie ubocznym skutkiem procesów biologicznych i relacji międzyludzkich.

W prawodawstwie, medycynie i etyce poważnym mankamentem może być wyrzucenie poza obszar refleksji problemu Boga i religii. W prawodawstwie przeoczenie to rzutuje przede wszystkim na stosunek do życia embrionów i niemowląt, a także na traktowanie osób upośledzonych, dotkniętych ciężkim kalectwem, i terminalnie chorych, oraz potencjalnych samobójców. Bez refleksji metafizycznej filozofia prawa redukuje wartość życia do zespołu jakości witalnych. Procedura normatywna odpierając argumenty filozoficzne i teologiczne przyjmuje postać pragmatyczną. Ustalanie norm prawnych i standardów moralnych staje się procesem negocjacyjnym w obrębie społeczności demokratycznej i uzależnione jest od doraźnych przekonań politycznych.

PYTANIE O MORALNOŚĆ

Człowiek jest istotą moralną. Dla wielu jest to stwierdzenie banalne. Co to bowiem znaczy? Najczęstszą odpowiedzią jest, że ludzie posługują się kanonami i kodeksami moralnymi. Wielu jednak uważa, że moralność jest wytworem konwencji lub religijnych przywódców. Wraz z rozwojem nauk kognitywnych i badań nad ludzkim mózgiem pojawiły się również przekonania, że moralność jest uwarunkowana genetycznie i że struktura mózgu determinuje nasze pierwotne przeświadczenia moralne i świadomość samych siebie. W obszarze myśli anglosaskiej od czasu nominalistów średniowiecznych, a zwłaszcza empirystów, pojawiło przekonanie, że fundamentem moralności jest negocjacja i porozumienie między ludźmi szukającymi własnego indywidualnego dobra. Jest ono rozumiane w kategoriach interesu i pożytku. Podobnym tropem poszedł Fryderyk Nietzsche, który twierdził, że moralność, zwłaszcza w wydaniu chrześcijańskim, jest wygenerowana egoizmem i miernotą ludzi słabych. Twierdził on nawet, że chrześcijanie – będący w większości ludźmi pozbawionymi mocy twórczej – uknuli spisek i omotali swoimi zasadami ludzi prawdziwie wielkich. Literacką ilustracją takiego przekonania są opowieści Jonatana Swifta o olbrzymie Guliwerze spętanym przez społeczność liliputów.

Wielkie religie świata inaczej rozumieją genealogię moralności. Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do tych, którzy wierzą w samooczyszczającą moc ludzkiego rozumu, od samego początku doceniało rolę czynu i działania w moralnym i religijnym życiu człowieka. Spośród filozofów greckich najbardziej reprezentatywnym wyznawcą intelektualizmu moralnego jest Sokrates. Dla niego wiedzieć, co jest dobre, oznacza być dobrym. Platon – uczeń Sokratesa, myślał podobnie.

W świecie greckim wiara w moralną moc rozumu była silna od zawsze. Za przejaw wiary w nieograniczoną wręcz siłę rozumu mogą być uznane niektóre ruchy gnostyckie. Gnostycy uważali, że rozumowo można dotrzeć do bóstwa, że można je poznać. W nowożytnej Europie najbardziej spektakularnym przykładem przeszacowania rozumu były niektóre poglądy oświeceniowe, zwłaszcza w wersji francuskiej i porewolucyjnej. Innym przykładem intelektualnych roszczeń człowieka do wyjaśnienia wszystkiego – tym razem – w kategoriach naukowych i weryfikowalnych empirycznie, jest pozytywizm i scjentyzm. Wszystkie wymienione nurty myślenia mają wspólną cechę: przewartościowanie czystego intelektu. W każdym z tych filozoficznych nurtów wiedzieć oznacza móc. Chrześcijańska opinia na temat roli intelektu jest inna. Z jednej strony chrześcijaństwo – zwłaszcza w wydaniu katolickim – jak rzadko która religia docenia rolę intelektu w etyce i religii, z drugiej strony przestrzega przed przeintelektualizowaniem, widząc w nim niedojrzałość, jałowość i pusty przebieg ludzkiego ducha.

Wedle filozofii i teologii moralnej cnota jest nade wszystko sprawnością i zdolnością czynienia dobra. Asceza zaś jest wysiłkiem duchowym i fizycznym. Polega nie tylko na miarkowaniu emocji, skromności w myśleniu o sobie i właściwym nazywaniu rzeczy, lecz także na poście – nazywanym modlitwą ciała – i uczynkach mających na względzie dobro bliźniego. Chrześcijanie wiedzą, że zbawienie świata dokonało się tylko dlatego, że Bóg powziął pozaziemską decyzję o zbawieniu świata i dokonał aktu przebaczenia w sobie samym. W rzeczywistości dokonało się ono, ponieważ Bóg zesłał Syna swego, który narodził się z Maryi, głosił dobrą nowinę i umarł na Golgocie za ludzkie grzechy. Chrześcijaństwo jest religią faktu i czynu. Zrodziło się bowiem z faktu Wcielenia i faktu Zmartwychwstania. Zbawienie przyszło na świat wraz z Jezusem narodzonym w Betlejem. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, dobrze czynił, modlił się, pościł, znosił trudy życia, cierpiał i miłował. Jezus żył pośród tego świata w jego obrębie. Karol Wojtyła pisząc swoje dzieło *Osoba i czyn* był zainspirowany duchowo-cielesnym wymiarem człowieka, ale i – jak łatwo można się domyślać – faktem Wcielenia i „czynem" zbawczym Jezusa. Kontynuację tego przekonania odnajdujemy w encyklice *Redemptor hominis*. Papież Jan Paweł II powiada tam, że w życiu Bożym uczestniczymy dzięki Wcielonemu Słowu. Oznacza to między innymi, że wiara chrześcijańska nie jest religią, której istota leży poza oczami ciała i umysłu i poza doświadczeniem rodem z tego świata. Stąd naszego myślenia o rzeczach niewidzialnych nie można traktować jako metafizyki badającej zaświatowe widma.

Moralność pojmowana jest jako podstawowe dobro człowieka. Ważne uwagi na temat dobra moralnego czyni Platon. Powiada on, że źródłem moralności w człowieku jest Dobro metafizyczne, będące najwyższą zasadą świata. Porównuje je do słońca. Tak jak promienie słońca sprawiają, że oczy rozróżniają przedmioty, kolory i kształty, tak dobro metafizyczne obecne w ludzkim umyśle przy-

czynia się do tego, że człowiek odróżnia jedną ideę od drugiej, że jest mu dany sens rzeczy i rozumienie świata. Dla Platona ludzki umysł i świadomość posiadają w sobie światło dzięki Dobru promieniującemu w człowieku. Stąd człowiek powinien dążyć do dzielności etycznej, ona bowiem uobecnia w nim duchowe dobro. Dla Platona porządek dobra jest bardziej pierwotny niż porządek poznania. Etos warunkuje logos[1]. To przekonanie Platona podjęli myśliciele chrześcijańscy, tacy jak: św. Augustyn, św. Bonawentura czy św. Tomasz z Akwinu. Każdy z nich żywił przekonanie, że odniesienie do Boga jako najwyższego dobra organizuje ludzką świadomość i sumienie. Gdyby nawiązać do współczesnych obiegowych pojęć można by powiedzieć, że przestrzeń zorganizowana przez porządek dobra jest dla umysłu czymś w rodzaju programu operacyjnego umożliwiającego właściwe działanie.

Ciekawą uwagę na temat Najwyższego Dobra czyni Heraklit twierdząc, że ludzie, którzy postępują wedle własnych reguł i tak jakby Boga nie było, żyją tylko we własnym kosmosie. Oznacza to nie tylko, że żyją poza obiektywnym kontekstem, ale że są zagubieni w świecie i w sobie samych, nie mając klucza do rozumienia własnych przeżyć[2].

Współczesnym filozofem, który z wyjątkową głębią na nowo ukazał problem dobra w człowieku był Emanuel Lévinas. Powiada on, że wymiar etyczny nie tylko warunkuje naszą ludzką samoświadomość, ale że ją konstytuuje. Etyczny charakter człowieka jest dla niego równoznaczny z ludzkim istnieniem, nie dającym się zredukować do świata natury i rzeczy. Dla Lévinasa charakter ludzkiego istnienia decyduje o tym, że życie człowieka domaga się bezwzględnego poszanowania. Fundamentem moralności jest doświadczenie drugiego człowieka jako bliźniego. Zobaczenie w drugim bliźniego nazywa Lévinas rozpoznaniem jego twarzy. Przy czym nie chodzi mu o fizjonomię, lecz o człowieczeństwo. Człowieczeństwo nie jest abstrakcyjnym pojęciem, lecz najbardziej źródłowym doświadczeniem każdej osoby. Twarz bliźniego apeluje i mówi – nie zabijaj. Zatem brak respektu dla ludzkiego życia świadczy, że postrzeganie innych ludzi jest powierzchowne i pozbawione ludzkiego oblicza Integralny rozwój człowieka zakłada widzenie go jako istoty posiadającej sumienie. Sumienie określone jest w języku łacińskim wyrazem *conscientia*, zaś w myśli greckiej trzeba je wiązać z pojęciem *daimoniona*, *synderezy* i *anamnezy*[3]. *Conscientia* oznacza samoświadomość, zwłaszcza samoświadomość moralną. Samoświadomość człowieka naznaczona jest nie tylko poczuciem bytowania w świecie, lecz również bytowania moralnego. Człowiek, rejestrując wydarzenia i własne czyny, doświadcza jedno-

---

[1] Pogląd Platona wynika z jego założeń metafizycznych, między innymi z przekonania, że najwyższą zasadą świata jest Dobro.

[2] W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.

[3] S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 68-75.

cześnie wartości moralnych. Teologia katolicka powiada, że sumienie w swoim fundamencie polega na pierwotnym poczuciu, że dobro należy czynić, a zła unikać. Przeświadczenie to jest dużo głębsze niż sam proces myślenia. Dlatego uważa się, że sumienie posiada bez wyjątku każdy, niezależnie od własnego rozwoju umysłowego i moralnego. Pierwotne poczucie dobra i zła nie jest wynikiem abstrakcyjnego myślenia, dyskursu i rozwiniętej autorefleksji czy autokrytycyzmu. Sumienie jest niezbywalną cechą ludzką, której nie można zanegować i nie widzieć, nawet w człowieku zwyrodniałym, dopuszczającym się największych niegodziwości, ono jest. Każdy człowiek podporządkowany jest wewnętrznie oddziaływaniu dobra moralnego. Nawet ci, którzy zaprzeczają, że dobro ich obowiązuje, nie są wstanie całkowicie uwolnić się od doświadczenia winy lub poczucia zobowiązania moralnego. Ten poziom świadomości moralnej w myśli chrześcijańskiej nazywa się różnie: sumieniem ontologicznym, *prasumieniem*, synderezą lub *anamnezą*. W duchu platonizmu można powiedzieć, że anamneza oznacza w tym wypadku wrodzone poczucie dobra moralnego. Tak rozumie sumienie ontologiczne obecny papież Benedykt XVI, który jeszcze jako kardynał wypowiedział się na ten temat bardzo dobitnie.

W katechezach Jana Pawła II możemy znaleźć inne sformułowanie pasujące do *prasumienia*. Jan Paweł II mówi tam o świadomości „sprzed historycznego a posteriori". Wedle niego w horyzoncie naszego umysłu rysują się pierwotne sensy dotyczące między innymi dobra moralnego. Jan Paweł II nie używa pojęcia idei wrodzonych, bo idee sugerują gotową treść, tymczasem chodzi raczej o podstawowe uwarunkowania naszej świadomości i jej duchową strukturę. Sumienie w swej najgłębszej konstrukcji jest świadomością towarzyszącą poznawaniu, patrzeniu, słuchaniu, mówieniu, kochaniu, wybieraniu, tworzeniu. Jest właściwą człowiekowi przed-refleksyjną świadomością. W filozofii nazywana jest ona świadomością towarzyszącą. Zwierzęta również posiadają ten rodzaj świadomości, co pozwala im posiadać poczucie własnej obecności wobec siebie i świata. Jednak tylko człowiek posiada przed-refleksyjne poczucie moralnej odpowiedzialności wobec siebie, poczucie moralnej obecności. Za tego rodzaju przedrefleksyjną świadomość można uznać sumienie ontologiczne. Opisywane jest ono w klasycznej teologii. Dopiero w przestrzeni *prasumienia*, czyli sumienia ontologicznego organizuje się ludzka refleksja moralna nazywana sumieniem w pełnym tego słowa znaczeniu. Sumienie rozumiane integralnie jest ontologicznym przyporządkowaniem człowieka dobru moralnemu, ale i autorefleksją opartą na dostrzeganiu konkretnych wartości. Autorefleksja jest samowiedzą i aktem poznawczym. Pozwala ona ocenić, jak należy postąpić w sytuacji wyboru moralnego.

Ojciec Jacek Woroniecki OP uważa, że cnotą dobrze wychowanego sumienia jest roztropność. Roztropność przyczynia się do naszej samowiedzy i umie ją wykorzystać w konkretnej sytuacji. Odpowiednikiem słowa roztropność – nieco staroświecko dziś brzmiącego – jest łacińskie słowo *prudentia* i greckie *phrone-*

zis. Sokrates i Platon uważali cnotę roztropności za wyjątkową, bo będącą czymś pośrednim między cnotami intelektualnymi czyli *dianoetycznymi* a cnotami moralnymi. Nazywali ją też woźnicą cnót (*auriga virtutum*), ponieważ w jej zaprzęgu znajdują się pozostałe cnoty: umiarkowanie, sprawiedliwość i odwaga. Organizacja życia moralnego w człowieku jest czymś dynamicznym jest organizmem cnót poruszającym ludzkiego ducha. We współczesnej kulturze zanika metafizyczne rozumienie sumienia. Dzisiejsi ludzie niedoceniają lub wręcz nie wierzą w duchowy aspekt życia człowieka. Skłonni są zaś przyjąć hipotezy niektórych naukowców i genetyków upatrujących źródeł moralnych skłonności człowieka w zapisie genetycznym i strukturze mózgu. Nie mało ludzi sądzi również, że moralność utożsamia się z obyczajem, konwencją i pierwotnymi lękami odpowiedzialnymi za tworzenie społecznych i religijnych tabu.

Istotne uwagi na temat zmian w rozumieniu moralności znajdujemy u wielu myślicieli i pisarzy. Czesław Miłosz twierdził, że studenci amerykańscy, których spotykał na uniwersytetach, wyraźnie deklarowali, że nie wierzą w duchowy wymiar ludzkiego sumienia i wartości. Dla nich sumienie jest świadomością człowieka uwarunkowaną biologicznie i społecznie. Inny polski pisarz – Andrzej Stasiuk – sam zaś uważa, że sumienie jest rodzajem atawistycznych lęków przeżywanych w mrokach świata.

Jeśli takie rozumienie jest reprezentatywne dla współczesnej kultury euroamerykańskiej, to jak odnaleźć fundamenty dla wyznawanych społecznie wartości, a także dla praw człowieka i kodeksów cywilnych Zachodu. Społeczeństwa te w liberalny sposób traktują zachowania moralne, z drugiej strony surowo osądzają tych, którzy łamią ustanowione prawa. Jest tu niekonsekwencja. Najbardziej widać to na przykładzie mediów, które wychwalają nieskrępowane życie seksualne i nie widzą problemu w pornografii, ale jednocześnie bezlitośnie potępiają przestępców seksualnych. Dzisiejsze społeczeństwa mają podwójne oblicze, niczym archaiczny bożek Janus. Inne oblicze wolności obyczajowej i inne oblicze ocen moralnych.

Chrześcijaństwo naucza, że człowiek jest sam w sobie podzielony, że jest w nim i dobro i zło. Ale jednocześnie apeluje ono, aby moralne i społeczne spojrzenie na człowieka samo nie było nacechowane ambiwalencją i niekonsekwencją. Chrześcijaństwo zarzuca dzisiejszym społeczeństwom brak solidarności i miłosierdzia.

Z moralnego i chrześcijańskiego punktu widzenia państwa europejskie, likwidując karę śmierci, dają nie tylko wyraz szacunku wobec ludzkiego życia, ale również wykazują miłosierdzie. Z punktu widzenia nauki Kościoła rezygnacja z kary śmierci jest krokiem we właściwym kierunku, ale nie jest jedynym krokiem, który należy uczynić, aby uzdrowić sumienie społeczne i indywidualne. Obrony domaga się życie ludzkie od chwili poczęcia do chwili naturalnej śmier-

ci. Dzisiejszy kryzys sumienia dotyczy nie tylko stosunku do życia, lecz stosunku do człowieka.

Świadome bycie człowiekiem oznacza tworzenie kultury. Kultury nie należy jednak rozumieć jako wykwintnego dodatku, ani też jako igrzysk i rozrywki. Kultura jest czymś dużo bardziej fundamentalnym, ponieważ obecna jest w każdym ludzkim postrzeganiu, myśleniu i działaniu. Jest sposobem myślenia człowieka o sobie samym, jest nawet sposobem obecności względem siebie samego, bliźniego i świata. Zatem kultura nie może być rozumiana podręcznikowo: jedynie jako rozwój sztuki i cywilizacji technicznej. Mówiąc o kulturze trzeba wskazywać na jej fundamenty, szukać jej istoty i przedmiotu. Trzeba dostrzec, że człowiek nie tylko jest twórcą kultury i nie tylko jest jej tematem, ale więcej, że jest przedmiotem kultury, jej podstawową formą i materią, jej nadawcą i adresatem. To znaczy, że człowiek tworzy kulturę, bo jest sobie zadany i że kultura w pierwszym rzędzie oznacza bycie sobą, oznacza przekraczanie własnego ja i nieustanne docieranie do siebie. Tak rozumiana kultura nie przynależy innym istotom żyjącym. Zwierzęta, a tym bardziej rośliny, żyją walcząc o pożywienie i własną ekologiczną niszę. Człowiek szuka zaś jeszcze siebie i to na różnych płaszczyznach: religijnej, społecznej, rodzinnej, zawodowej, moralnej, symbolicznej, estetycznej, twórczej, naukowej i wielu innych. Pozbawiony kultury pozbawiony jest siebie, z drugiej zaś strony jest on zagrożony samym sobą, ponieważ kultura nie tylko polega na rozpoznaniu siebie, ale i na dystansie względem siebie, a także na świadomości własnej niewiedzy.

Karol Wojtyła określał kulturę jako propedeutykę życia moralnego. Słowo propedeutyka oznacza wprowadzenie, przygotowanie gruntu pod coś. W tym wypadku pod życie moralne. Moralny wymiar człowieka jest na tyle delikatny, a nawet ulotny, że domaga się obrysowania i niejako nadania konturu w postaci obyczajów, kanonów taktownego zachowania i ugruntowania w dobrym smaku. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* powiada, że „takt" oznacza właściwe gesty odniesieniu do innych, zaś „smak" oznacza gest stosunku do siebie samego, dotyczy tego, co czynimy względem siebie. Zarówno takt jak i smak związane są bardziej z estetyką i upodobaniami niż z cnotami moralnymi. W stosunku do wymiaru etycznego są czymś powierzchownym, z drugiej zaś strony są czymś szybko zauważalnym, ewidentnym. Jednak nie należy zapominać, że przyjęcie wartości moralnych zaczyna się od upodobania w tym, co właściwe, szlachetne i piękne. Kultura jest propedeutyką moralności.

Wydaje się, że jest to prawidło potwierdzone przez zbawczą ekonomię Boga. Jezus nie głosił dobrej nowiny pośród ludów prymitywnych nie dlatego, że Bóg gardzi takimi społecznościami, lecz dlatego, że Bóg wybrał i przygotował jeden naród po to, aby ten mógł zrozumieć Jego naukę. Uczniowie i apostołowie byli Żydami, bo trudno by było znaleźć uczniów wśród Greków, nie mówiąc już o ludach uznawanych wtedy za barbarzyńskie. Do pewnego stopnia – bo tylko

w historycznym znaczeniu – wybrańcami okazały się ludy żyjące w świecie kultury grecko-rzymskiej. Kultura ta, dzięki rozwojowi filozofii stała się urodzajną ziemią ewangelicznego zasiewu. Jednak swoją naukę Jezus skierował do Żydów, jego uczniami nie byli Rzymianie ani Grecy, lecz Hebrajczycy.

Maska, czyli osoba. *Prosopon*, *persona*. Gra nie oznacza udawania, lecz jest pełną autentyzmu samostylizacją – *mimesis*. Stoicy nauczali, że własne życie należy przeżywać tak, jak aktor gra swoją rolę w teatrze, tzn. pośrednio[4]. Znaczy to tyle, że być sobą nie jest prostym byciem, lecz oznacza dobre i kreatywne odgrywanie własnej roli. W tym kontekście łatwiej może zrozumieć takie pojęcia jak: kultura, autentyczność, czytelność, szczerość, wiarygodność, prawdziwość. Gra, jaką prowadzi osoba z sobą samą nie jest udawaniem kogoś, plagiatem i manieryzmem formy, lecz poszukiwaniem środka ekspresji dla własnego wnętrza. Na tym polega też kultura osobista człowieka**.** Oznacza to, że ażeby właściwie przeżyć własne życie należy uczyć się dystansu i szacunku do siebie samego. Trudno wyobrazić sobie dobrego aktora, który nie posiadł sztuki dystansu i który nie wieży w wartość tego, co robi. Dystans sprawia, że aktor potrafi zapomnieć o swoich przyzwyczajeniach, odruchach i grymasach. Dystans do siebie jest warunkiem wcielenia się nie tylko w rolę drugiego, ale również we własną rolę. Ktoś, kto nie nabrał dystansu do siebie samego, nie zagra siebie. Granie własnej roli nie oznacza udawania i przybierania fałszywych póz. Słaby aktor udaje, grając i naśladując kogoś przestaje być sobą. Sztuka nie polega na czysto schematycznym interpretowaniu wydarzeń, sytuacji i ludzi, w sztuce obecna jest abstrakcja, a nie schematyzm.

Abstrakcja polega jednak na pojmowaniu, na rozumieniu i dystansie wobec rzeczy. Bycie sobą oznacza granie siebie, i nie może być inaczej, ponieważ nie mamy bezpośredniego i pełnego dostępu do siebie. Zawsze widzimy siebie oczami rodziców, bliskich, przyjaciół, ale również oczami wrogów. Nawet kiedy postrzegamy siebie w lustrze, nasze widzenie zapośredniczone jest nie tylko w tafli zwierciadła, ale również w odczuciach jakie nam towarzyszą, kiedy myślimy o sobie. Nie wiemy dokładnie kim jesteśmy, dlatego próbujemy grać. Gra jest poszukiwaniem siebie, jest próbą znalezienia właściwej sobie tonacji i właściwych nut. Te bowiem wyrażają harmonię naszego wnętrza. Jak wiadomo Platon wprowadził do namysłu nad człowiekiem kategorię *mimesis*. *Mimesis* oznacza naśladowanie rozumiane jako zbliżanie się do idei siebie samego stanowiącej o mnie samym i o mojej tożsamości. W tej perspektywie gra oznacza twórczą wędrówkę do siebie samego. Ludzka osoba nie jest tylko treścią i zapisem natury, ale również zadaniem, powołaniem, grą i jej stawką. Rozumienie stosunku do

---

[4] R. Spaemann, *Osoby o różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 100-113.

siebie samego w kategoriach gry wymaga wielkoduszności i pokory. Trzeba uznać, że nie wiemy do końca, kim jesteśmy. Tylko wtedy zaakceptujemy mało komfortową tezę o potrzebie gry. Ci, którzy twierdzą, że nie potrzebują grać i że nie jest to godne powołania człowieka, twierdzą tym samym, że wiedzą kim są i że ich zachowania, myśli i słowa wyrażają ich w całej swej dosłowności. Brak dystansu do siebie najbardziej widać u kochanków, którzy nie potrafią zobaczyć w łączącej ich miłości myślenia opartego na pragnieniach. Rzecz ma się jednak inaczej u tych, którzy twierdzą, że nie grają – oni bowiem również grają, ale nie zdają sobie z tego sprawy. Brak świadomości oznacza brak dystansu, sztywność i schematyczność zachowań. Oznacza również coś, co można by nazwać jednośladowością osobowości. Dla Platona gra jest powagą, dobre życie nie ma służyć grze, lecz samo powinno być grą. Wynika stąd, że każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – winni przez całe życie grać tylko najpiękniejsze gry, co jest przeciwieństwem tego, co myślimy teraz.

PYTANIE O BOGA

Czy Boga można poznać rozumowo? Skąd wzięło się w nas pojęcie Boga? Czy wiara w Boga jest uzasadniona? Czy Bóg jest człowiekowi do czegokolwiek potrzebny? Analizując wypowiedzi filozofów możemy dojść do wniosku, że filozofia najczęściej wskazuje na ludzką potrzebę Boga. Takie stwierdzenie jest bardzo niejasne. Bo jak rozumieć tę potrzebę, co ona oznacza, jak ją przetransponować na inne pojęcia?

Greccy filozofowie nie od razu wskazywali na Boga jako na najwyższy przedmiot ludzkiego poznania. Uważa się, że pierwsi filozofowie przyrody byli ateistami. Platon też nie jest do końca jasny. Bóg wedle Platona może być rozumiany jako dobro najwyższe lub demiurg nadający materii formy. Duchowy świat wedle Platona jest niewidzialną konstrukcją idei, zorganizowaną i ożywianą zasadą dobra, ideą jednego i ideą życia. Dla Platona Bóg nie jest stwórcą wszechrzeczy, nie stworzył on materii, zjawisk, ciał i ruchu. Świat wedle Platona jest dualistyczny: dobry i zły, inteligilibilny i niepoznawalny, materialny i duchowy, prawdziwy i pozorny. Platon nie mówi wiele na temat moralnej słabości człowieka, nie widzi też potrzeby zbawienia człowieka przez Boga. Jego teologia jest bardziej metafizyką i etyką.

Poglądy wielkich filozofów pokazują, jak wielka jest potrzeba intelektualnego odkrywania Boga i jego obecności. Ważne uwagi na temat Boga wypowiada Kartezjusz, jego *cogito ergo sum* znają wszyscy, nie tylko ci, którzy studiowali filozofię. Kartezjusz wskazuje na obecność w ludzkiej świadomości idei Boga i powiada, że nie może pochodzić ona z doświadczenia świata zewnętrznego. *[…] powziąłem myśl, aby dochodzić, skąd nauczyłem się myśleć o czymś bardziej*

doskonałym niż ja sam, i rozeznałem z całą oczywistością, iż musiałem się tego nauczyć od jakiejś istoty, która jest rzeczywiście bardziej ode mnie doskonała[5].

Uważa on, że pojęcia natury Boga nie można wysnuć z siebie samego. A zatem – powiada Kartezjusz – *pomieściła ją we mnie istota rzeczywiście bardziej ode mnie, doskonała, a nawet posiadająca w sobie wszystkie doskonałości, o których mieć mogę jakieś pojęcie, to znaczy, aby się wyrazić w jednym słowie, która jest Bogiem*. Kartezjusz uważa, że ludzki rozum posiada idee wrodzone, począwszy od idei duszy, na idei liczby kończąc. Jednak nie ośmiela się on pojęcia Boga nazywać ideą wrodzoną. Idee wrodzone pochodzą z ludzkiej natury, mają zatem – mówiąc językiem Kanta – aprioryczny charakter. Tymczasem idea Boga, ponieważ jest ideą nieskończoności, sama musi być nieskończona i transcendentna wobec ludzkiej natury. Jest to zatem tajemnicza treść umieszczona w umyśle człowieka przez samego Boga, a nie matkę naturę. Skoro pojęcie Boga nie ma charakteru naturalnego, to pozostaje wniosek, że jest to rodzaj obecności nadprzyrodzonego światła Bożego. Takie rozumienie pokazuje mocne związki filozoficzne Kartezjusza z Augustynem. Kartezjusz kładzie nacisk na wewnętrzną obecność ponadnaturalnej idei Boga w człowieku, Augustyn zaś na dynamiczny związek ludzkiego umysłu z Bogiem – na iluminację.

Najbardziej ekscytującym i kontrowersyjnym argumentem na rzecz istnienia Boga wydaje się dowód ontologiczny świętego Anzelma z Aosty. Anzelm powiada, że wniosek o rzeczywistym istnieniu Boga pewnie wynika z faktu, że rozumiemy nazwę Bóg. Anzelm nie tyle wskazuje na obecność idei nieskończonego bytu, lecz na nieskończoną doskonałość tej idei[6]. Dowód Anzelma stał się punktem odniesienia dla takich filozofów jak Tomasz z Akwinu i Kartezjusz. Na zarzut, jaki można postawić temu rozumowaniu, że można mieć ideę czegoś, co nie istnieje, Anzelm mógłby odpowiedzieć, że w przypadku pojęcia Boga rzecz ma się inaczej, ponieważ nie jest to zwykła idea generowana naturą umysłu.

Immanuel Kant doszedł do przekonania, że czystym, tzn. teoretycznym rozumowaniem nie uda się nam niczego istotnego powiedzieć o Bogu, ponieważ jego natura jest dla nas niedostępna. Bóg jest również wielkim nieobecnym w świecie zjawiskowym. W przeciwieństwie do każdego innego przedmiotu refleksji Bóg nie jest treścią naszych form poznawczych. Nie mówią o nim ani dane wrażeniowe płynące ze świata przedmiotowego, ani też aprioryczne formy umysłowe. Bóg jest całkowicie poza zasięgiem pojęć. Poglądy Kanta należałoby uznać za przejaw skrajnego pesymizmu, gdyby nie fakt, że filozof ten znalazł wyjście z mroku niewiedzy na temat Boga. Odwołał się on do praktycznej strony naszego umysłu. Można powiedzieć, że Kant sądził, iż człowiek nie może być mądry w kwestii Boga, natomiast może być roztropny. Roztropność w tradycyj-

---

[5] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 53-54.
[6] Tamże, s. 54.

nej filozofii grecko-łacińskiej w Grecji nazywana była *phronezis*, zaś w świecie rzymskim wskazywało na nią słowo *prudentia*. Kant uważa, że istnienie Boga trzeba postulować, bo inaczej załamie się nasze życie moralne pozbawione ostatecznej sprawiedliwości. Bez postulatu Boga nie da się zrozumieć sensu życia i moralności. Podobny powód każe mu uważać, że koniecznym postulatem rozumu musi być nieśmiertelność ludzkiej duszy.

Tomasz z Akwinu krytykuje to dowodzenie istnienia Boga na mocy rozumienia terminów. Nie chce on całkowicie odrzucić zasadności tego rozumowania, odmawia mu jednak siły oczywistości. Powiada, że nie dla wszystkich jest oto oczywiste i że na ten temat można się nadal spierać. Akwinata mówi, że gdyby nawet przyjąć, że ktoś poznaje, że nazwa „Bóg" oznacza to, o czym mowa, czyli to, od czego nie można pomyśleć niczego większego, to jednak z tego nie wynika, że ten ktoś poznałby, że to, co oznacza ta nazwa istnieje w rzeczywistości, lecz poznałby, że istnieje tylko w ujęciu intelektu. Można też spierać się, że coś istnieje w rzeczywistości tylko wówczas, gdy ktoś dopuszcza, że istnieje w rzeczywistości coś, od czego nie można pomyśleć niczego większego, a tego nie uznają ci, którzy twierdzą, że Boga nie ma[7]. Tomasz nie pisze, że argument Anzelma pozbawiony jest rzeczowości, lecz że brakuje mu siły dowodowej i że nie przekona on tych, którzy twierdzą, że Boga nie ma. Jest to logiczno-ontologiczy argument dla tych, którzy już wierzą i dla tych, którzy mają jeszcze inne argumenty. Nie oznacza to, że pozbawiony jest on racjonalności, lecz że, co najwyżej może on wzmocnić wcześniejsze przekonanie o istnieniu Boga.

Argument Anzelma odwołuje się do horyzontu, w którym logika i ontologia przechodzą jedna w drugą, w mniejszym stopniu oparty jest on na rzeczywistości przyczynowo-skutkowej. Dowód ten od wieków fascynuje umysły logików i tych, którzy cenią sobie filozofię uprawianą w duchu platońskim. Jest on przykładem jak bardzo wiara w Boga poszukuje argumentów rozumu. Chrześcijaństwo, zwłaszcza w wydaniu katolickim, bardzo docenia rolę intelektu w akcie wiary. Święty Jan od Krzyża używa metafory i powiada, że świeca wiary zatknięta jest na świeczniku umysłu. W szerszym sensie można powiedzieć, że łaska bazuje na naturze. Z punktu widzenia dzisiejszego człowieka nastawionego na doświadczenie, argumenty logiczne nie robią na nim wielkiego wrażenia. Wielu myślicieli takich jak: Tomasz z Akwinu, Jan od Krzyża, John Henry Newman, Edyta Stein czy Karol Wojtyła zwraca uwagę na znaczenie szeroko rozumianego doświadczenia, zarówno w akcie rozumienia jak i w akcie wiary. Doświadczenie człowieka jest czymś dużo bardziej złożonym niż doświadczenie oczywistości logicznej i ontologicznej.

---

[7] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk., M. Olszewski, Kraków 1999, s. 35-36.

Platon, w opowiadaniu o pierścieniu Gygesa mówi, że ci, którzy go noszą stając się całkowicie niewidzialni dla kogokolwiek, zatracają poczucie odpowiedzialności moralnej[8]. Tym samym zwraca on uwagę na znaczenie bliźnich w kształtowaniu się naszej postawy moralnej. Spostrzeżenie to można również odnieść do Boga. Dla chrześcijan najważniejszym świadkiem naszego życia jest Bóg. John Henry Newman w swoich pismach podprowadza czytelnika do przekonania, że charakter ludzkiego sumienia przekracza zwykłe rozliczanie się z obowiązków przed samym sobą. Sumienie przekracza immanentny układ, jakim jest człowiek sam dla siebie. Poczucie zobowiązania wobec dobra i poczucie odpowiedzialności za czynienie zła, nie jest finalnym produktem refleksji i operacji umysłowych.

Rozważmy więc w ten sposób sumienie nie jako regułę dobrego postępowania, lecz jako sankcję dobrego postępowania. To stanowi jej pierwotny i najbardziej autorytatywny aspekt. To jest zwykłe znaczenie tego słowa. Połowa świata byłaby zaskoczona pytaniem, co to jest zmysł moralny. Każdy jednak wie, co to jest spokojne lub niespokojne sumienie. Sumienie ciągle nakazuje nam groźbami i obietnicami, że musimy czynić dobro i unikać zła. Pod tym względem jest ono jedno i to samo w umyśle każdego człowieka […]. Sumienie zaś nie polega na sobie samym, lecz niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcje wyższą od siebie, jak świadczy o tym ta żywa świadomość powinności i odpowiedzialności, która te decyzje przenika. Stąd to zwykle mówimy o sumieniu jako o głosie. Jest to wyraz, którego nigdy byśmy nie użyli w stosunku do poczucia piękna, i to o głosie samym czy to powtórzonym przez echo, rozkazującym i zmuszającym, jak każdy inny nakaz w całym naszym doświadczeniu. […] jeżeli (ktoś) popełnił jakiś czyn niemoralny, to posiada żywe poczucie odpowiedzialności i winy, choćby nawet czyn nie był wykroczeniem wobec społeczeństwa; uczucie strapienia i obawy, choćby czyn był nawet bezpośrednio korzystny dla niego; uczucie skruchy i żalu, choćby czyn był sam w sobie najprzyjemniejszy; uczucie zamieszania, choćby nawet czyn nie miał żadnych świadków. […] 'Grzeszny ucieka, choć nikt go nie goni'. Dlaczego tedy ucieka? Skąd jego strach? Kogo widzi w samotności, w ciemności, w ukrytych zakamarkach swego serca? Jeżeli przyczyna tych uczuć nie należy do tego widzialnego świata, to przedmiot, ku któremu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony i Boski[9].

To nie człowiek emituje głos własnego sumienia. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego* powiadają, że sumienie

---

[8] W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum J. Wocial, Kraków 2007, s. 276.
[9] J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Bocharczyk, Warszawa 1989, s. 95-99.

jest świętą przestrzenią wewnątrz człowieka – sanktuarium – w której rozbrzmiewa głos Boga[10].

Zarówno w starym jak i nowym wydaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na wstępie jest powiedziane, że człowiek mocą rozumu jest w stanie rozpoznać obecność Boga w świecie[11]. Do pewnego stopnia jest również w stanie rozpoznać Jego naturę. Z drugiej strony Kościół katolicki odrzuca intelektualizm moralny i gnozę. Asceza i moralność domagają się nie tylko rozumienia sensu, ale również czynienia dobra.

O bezsilności człowieka wobec tajemnicy istnienia Boga i nieba – symbolizującego przestrzeń spotkania człowieka z Nim, w poruszający sposób mówi wiersz Wisławy Szymborskiej *Niebo*. Oto fragment:

Od tego trzeba było zacząć: niebo.
Okno bez parapetu, bez futryn, bez szyb.
Otwór i nic poza nim,
Ale otwarty szeroko.
[…]
Nawet najwyższe góry
nie są bliżej nieba
niż najgłębsze doliny.
Na żadnym miejscu nie ma go więcej
niż w innym.
Obłok równie bezwzględnie
przywalony jest niebem co grób.
Kret równie wniebowzięty
jak sowa chwiejąca skrzydłami.
Rzecz, która spadła w przepaść,
spada z nieba w niebo.
[…]
Moje znaki szczególne
to zachwyt i rozpacz.

Bezsilność wobec tajemnicy Boga opisywało wielu filozofów. Pascal uważał, w przeciwieństwie na przykład do Tomasza z Akwinu, św. Anzelma czy Kartezjusza, że ludzki umysł oddziela od Boga nieskończony chaos. Twierdził po-

---

[10] *Gaudium et spes*, 16. „Człowiek roztropny słuchając sumienia moralnego, może usłyszeć głos Boga, który mówi". *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1777.

[11] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, *KKK*, 35 -37. Katechizm powiada tak: „Człowiek: zadaje sobie pytanie o Boga swoją otwartością naprawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia". W kanonie 34 czytamy: „[…] różnymi drogami człowiek może dojść do poznania istnienia rzeczywistości, która jest pierwszą przyczyną i ostateczny celem wszystkiego, a „którą wszyscy nazywają Bogiem".

nadto, że to, co skończone i ograniczone, nie może mieć punktu stycznego z nieskończonością. Wywodził stąd, że człowiek nie ma dostępu do Boga, nawet na drodze rozumowań, a ludzka świadomość i kontemplacja nie dotykają horyzontu, za którym jest Bóg.

Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąć ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy któż ośmieli się rozstrzygnąć tę kwestię? Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności. […] '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? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to, rozumem nie możecie bronić żadnego z obu[12].

Intelektualna bezsilność wobec tajemnicy Boga obecna jest również w pismach św. Augustyna. Tym, co najbardziej mówi mu o Bogu, nie jest świat i niebo, ale mistyczne doświadczenie, które mimo upływu czasu obecne jest w pamięci Augustyna. W *Wyznaniach* pisze: *A czy jest we mnie takie miejsce, do którego mógłby Bóg mój przyjść? Czy w ogóle, Boże mój, jest we mnie cokolwiek, co mogłoby Cię ogarnąć? […] A może, dlatego, że bez Ciebie nic by nie istniało, wszystko, co istnieje, zawiera Ciebie?[…] Gdzież miałbym stanąć poza niebem i ziemią, aby tam przyszedł do mnie Bóg mój […]. Lecz skoro Ty napełniasz niebo i ziemię, czy one Ciebie ogarniają. […] Czymże Ty jesteś dla nie? […] Ulituj się nade mną i objaw mi, czym jesteś dla mnie. […] Ciasna to chatka – dusza moja. Przychodząc zechciej ją rozszerzyć. […] Późno Cię umiłowałem Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach […] Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją*[13].

Sięgnijmy jeszcze raz do filozofii Immanuela Kanta. W jego pismach znajdujemy świadomość intelektualnej bezsilności człowieka wobec tajemnicy Boga. Filozof z Królewca mówi przede wszystkim o niemożliwości dowodzenia istnienia Boga na podstawie rozpoznanego świata i jego natury. Nic nie możemy powiedzieć ani o naturze istniejących rzeczy, ani tym bardziej o istocie Boga. Intelektualną furtką dla Kanta, pozwalającą powiązać ludzką egzystencję z tajemnicą Boga, jest odwołanie się do tego aspektu ludzkiej umysłowości, którą nazywa on rozumem praktycznym. Wedle tego wybitnego filozofa jeśli chcemy ocalić sens ludzkiego życia, jeśli nie chcemy poddać się nihilizmowi trzeba postulować istnienie Boga i nieba – życia po śmierci. W podobnym duchu wypowie się potem Fiodor Dostojewski i Leszek Kołakowski twierdząc, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno, bo pojęcie sprawiedliwości, cnoty i dobra nie ma wtedy znaczenia.

---

[12] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968, Myśl 451, s. 193-194.
[13] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 5-8.

Doświadczenie nieskończoności i absolutu obecne jest w wielu dziełach mistycznych, filozoficznych i literackich. Pięknym wyrazem tego jest wiersz *Zagadka* jednego z najwybitniejszych współczesnych poetów niemieckich, Hansa Magnusa Enzensbergera:

Morze większe od morza,
a ty go nie widzisz.

Morze, w którym pływasz,
ale go nie odczuwasz.

Morze, co szumi w twej piersi,
ale ty go nie słyszysz.

Morze, w którym się kąpiesz,
a nie jesteś mokry.

Morze, z którego pijesz,
ale go nie zauważasz.

Morze, w którym żyjesz,
póki nie zostaniesz pogrzebany[14].

SUMMARY

The article gives a synthetic overview of the relevance of the problem of God for the discourse on man. The question about God is not just one of a number of particular questions raised by the human mind. It is something basic because it has to do with the ultimate sense or nonsense of human life. Neither is it just a theoretical question, since it conditions the ethical dimension of the human life and ties morality with the need of justice. A complete understanding of man calls for a metaphysics that asks the question about God. The article refers to the texts of such philosophers as Plato, Aristotle, Anselm of Aosta, Thomas Aquinas, Descartes, Blaise Pascal, Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas. Other cited authors include: St. Augustine, St. John of the Cross and contemporary poets: Wis³awa Szymborska and Hans Magnus Enzensberger.

Key words

the problem of man, anthropology and bioethics, pragmatic ethics, moral intellectualism, ethos and logos, ontological conscience, mimesis, the existence of God, logic and ontology, reason and faith, mysticism, poetry

---

[14] H.M. Enzensberger, *Zagadka,* wiersze z tomu *Rebus* 2009*,* tłum. R. Krynicki, „Gazeta Wyborcza" 10-11 listopada 2009, s. 17.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

MAREK JĘDRASZEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Konieczność przestrzegania „normy personalistycznej" w społeczeństwie informacyjnym

The Necessity to Obey the „Personalistic Norm" in an Information Society

Kiedy w roku 1620 Francis Bacon opublikował dzieło *Instauratio Magna – Wielką Odnowę*, doskonale zdawał sobie sprawę z sytuacji, w jakiej znajdowała się wówczas nauka europejska. Z jednej strony rodziło się nowożytne przyrodoznawstwo, natomiast, z drugiej, zarówno na uniwersytetach, jak i w umysłach poszczególnych myślicieli ciągle jeszcze fatalnie ciążył autorytet Arystotelesa i jego czy to przyrodniczych, czy to ściśle metafizycznych dzieł. Niepokój i niepewność w świecie nauki były powszechne. Ich symbolem stał się zarówno pierwszy, jak i drugi proces Galileusza. By położyć kres owym zamętom, Bacon uważał, że należy *zacząć całą sprawę od początku przy zastosowaniu lepszych pomocy i dokonać całkowitej odnowy nauk i umiejętności oraz całej ludzkiej wiedzy opartej na właściwych podstawach*[1]. Dlatego też drugą część swego dzieła (pierwszej, która miała dotyczyć podziału nauk, nie opublikował) zatytułował: „*Novum Organum*, czyli prawdziwe wskazówki dotyczące tłumaczenia przyrody".

Rozważania zawarte w *Novum Organum* Bacon rozpoczął od refleksji nad różnego rodzaju błędami, którym ulega ludzki umysł. Dotarcie do pełnej prawdy wymaga bowiem najpierw – jak uważał – wyzwolenia się od owych błędów, które określił mianem idolów. Pojęcie to zaczerpnął ze starożytnego języka greckiego, w którym słowo *eidolon* znaczyło pierwotnie tyle, co „cień zmarłego", „zjawa". *Nazywając główne przyczyny błędów w filozofii i w naukach «idolami», [Bacon obrał] ten wyraz, aby przyczyny tych błędów przyrównać do zjaw-straszydeł, które sprowadzają człowieka na manowce*[2]. *Osaczają [one bowiem tak*

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 6.
[2] K. Ajdukiewicz, przypis 9, w: tamże, s. 376.

bardzo] – pisał on w aforyzmie XXXVIII – *umysły ludzi, że prawda z trudem tylko znajduje do nich dostęp, lecz nawet po otwarciu i uzyskaniu dostępu, przy samej odnowie nauk znowu stawać będą na drodze i przeszkadzać, jeżeli ludzie, z góry ostrzeżeni, w miarę swych możliwości przed nimi się nie zabezpieczą*[3].

Bacon wyróżnił cztery rodzaje tych idolów: idole plemienia (*idola tribus*), idole jaskini (*idola specus*), idole rynku (*idola fori*) i idole teatru (*idola theatri*).

Przyjrzyjmy się bliżej dwom ostatnim. Idole rynku wynikają – zdaniem autora *Wielkiej Odnowy* – z wzajemnej bliskości ludzi (która ma miejsce właśnie wtedy, na przykład, gdy ludzie gromadzą się i spotykają na rynku) i posługiwania się przez nich niezbyt dokładnymi pojęciami. *Ludzie bowiem obcują ze sobą przez rozmowy; wyrazy zaś dobiera się stosownie do tego, jak je pospólstwo pojmuje. Toteż zły i niezręczny dobór wyrazów w dziwny sposób krępuje rozum. I ani definicje, ani objaśnienia, którymi uczeni w niektórych sprawach zwykle zabezpieczają się i bronią, żadną miarą nie poprawiają stanu rzeczy. Słowa całkowicie zadają gwałt rozumowi, wszystko mącą i przywodzą ludzi do niezliczonych jałowych kontrowersji i wymysłów*[4]. Przewrotna siła tych idolów wynika z tego, że ludzie wierzą, iż to ich własny rozum rządzi słowami, a tymczasem okazuje się, że tak naprawdę to *słowa swoją siłę odwracają i oddziałują na rozum. […] Kiedy jednak ma się do czynienia z przedmiotami naturalnymi i materialnymi, nawet definicje nie są w stanie zaradzić temu złu. Albowiem także same definicje składają się ze słów, a słowa rodzą nowe słowa; trzeba więc cofnąć się do wypadków szczegółowych, do kolejności szeregów*[5]. W przeciwieństwie do idoli rynku, które docierają do ludzkiego umysłu w sposób nieuświadomiony, idole teatru *przedostają się [do niego] całkiem otwarcie i zostają przejęte ze scenariuszy doktryn (filozoficznych)*[6]. Scenariusze te, przede wszystkim ze względu na związane z nimi autorytety myślicieli starożytnych, sprawiają, że wielu ludzi nie ma odwagi myśleć inaczej niż oni; co gorsza, przejmując poglądy starożytnych, wielu wkracza na błędną drogę, która w żaden sposób nie jest w stanie doprowadzić ich do odkrycia prawdy o świecie.

Dlatego też trzeba zrobić – zdaniem Bacona – wszystko, co możliwe, aby ludzie mogli uświadomić sobie przyczyny *tak bardzo niepomyślnego stanu oraz tak uporczywego i powszechnego zgodnego trwania w błędzie*. W konsekwencji będą mogli zaniechać owej nieszczęsnej postawy trwania w błędzie, ich rozum będzie chętniej poddawał się oczyszczeniu i pozbywał idoli, sam zaś *dostęp do prawdy* będzie *mniej trudnym*[7].

---

[3] F. Bacon, tamże, s. 66.
[4] Tamże, s. 68.
[5] Tamże, s. 77.
[6] Por. tamże, s. 79.
[7] Por. tamże, s. 80.

I. SPOŁECZEŃSTWO INFORMACYJNE

Od czasów Bacona i jego *Wielkiej Odnowy* mija właśnie czterysta lat. Jesteśmy świadkami, a w jakiejś mierze także uczestnikami i twórcami nowej rewolucji kulturowej. Cztery wieki temu rodziło się nowe społeczeństwo na skutek wynalazków druku, który zmienił oblicze nauk; prochu strzelniczego, który doprowadził do innowacji w sztuce wojennej; oraz busoli, która otworzyła ogromne możliwości w żegludze morskiej[8]. Natomiast dzisiaj tworzy się na naszych oczach społeczeństwo informacyjne i społeczeństwo informacji, które świadczy o kolejnej rewolucji w dziejach naszej kultury. Pojawiają się też nowe wyzwania, które zdają się zdecydowanie przewyższać te, jakie zaistniały na początku siedemnastego wieku.

Aby uniknąć nieporozumień terminologicznych (w tej dziedzinie brakuje jasno zdefiniowanych pojęć, ponieważ ciągle *nie ma [...] jeszcze ogólnej teorii społeczeństwa informacyjnego*[9]), a zatem aby nie ulec ukazanym przez Bacona idolom rynku, pragnę wyjaśnić, że przez określenie „społeczeństwo informacyjne" rozumiem takie społeczeństwo, w którym dominuje powszechny dostęp do informacji[10]. Nie ulega wątpliwości, że możliwość odpowiedzialnego wykorzystania informacji i umiejętność posługiwania się nią rodzą postęp w wielu dziedzinach ludzkiej aktywności. Członkowie społeczeństwa informacyjnego mają bowiem nie tylko łatwy dostęp do informacji, ale także możność (a przynajmniej powinni ją posiadać) właściwej jej interpretacji (a więc zrozumienia) i posługiwania się nią w sposób świadomy. W konsekwencji owa tak łatwo dostępna informacja staje się podstawą rozwoju wiedzy. Ma zatem niezbity walor wiedzotwórczości. W tym rozumieniu pojęcia społeczeństwa informacyjnego idę w ślad za Zbigniewem Zalewskim, który termin „społeczeństwo informacyjne" odnosi do takiego ukształtowania *przestrzeni społecznej i relacji międzyludzkich w niej [istniejących], którego rzucającą się w oczy cechą jest wszechobecność nowoczesnych technik przetwarzania informacji i urządzeń temu celowi służących. Technika ze swoimi wytworami ingeruje nie tylko w nasz sposób pojmowania świata, ale przede wszystkim w nasze odniesienia do samych siebie i do innych istot, które spotykamy w naszej doczesnej wędrówce po tym łez padole, w tym głównie do naszych gatunkowych pobratymców*[11]. Charakterystycznymi „przedstawicielami" tych technik są komputer, Internet oraz telefon komórkowy.

---

[8] Por. tamże, s. 159.

[9] Por. M. Hetmański, *Społeczny charakter informacji*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 9.

[10] M. Jędraszewski, *Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób?*, w: Ethos" 18(2005), n. 1-2, s. 143-144.

[11] Z. Zalewski, *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 105.

W odniesieniu do tak rozumianego pojęcia „społeczeństwo informacyjne" należy traktować pojęcie „społeczeństwo informatyczne". Kiedy się o nim mówi, trzeba mieć na uwadze takie społeczeństwo, w którym po prostu występuje powszechne zjawisko informatyzacji życia. Przy takim rozumieniu tego słowa, bez trudu można stwierdzić, że z samego założenia jest ono terminem neutralnym pod względem aksjologicznym. Przy jego użyciu nie wypowiada się bowiem żadnych sądów normatywnych z wyjątkiem jednego: sama informatyzacja jest dobrem – i to zarówno dla poszczególnego człowieka, jak i dla całego społeczeństwa.

II. ZAGROŻENIA I WYZWANIA SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Natomiast nie ulega wątpliwości, że pojęciem aksjologicznie neutralnym nie może być pojęcie „społeczeństwo informacyjne". Ten fakt wynika już z samej definicji tegoż społeczeństwa: chodzi w nim przecież o osoby i całe ludzkie społeczności (w przypadku komputera, telefonu komórkowego i Internetu w wymiarze wprost globalnym), w które ingeruje nowoczesna technika wraz z charakterystycznymi dla niej możliwościami przekazywania i przetwarzania informacji. Tam zaś, gdzie w grę wchodzi osoba ludzka, tam też – niejako w sposób naturalny – pojawia się zagadnienie wolności oraz, w konsekwencji, świat wartości i związanych z nimi norm moralnych. W ich świetle trzeba spojrzeć na największe wyzwania społeczeństwa informacyjnego. Nowe możliwości przekazywania informacji i tworzenia zupełnie nowych relacji międzyludzkich niosą bowiem zarówno ogromne szanse rozwoju, jak i nie mniej wielkie zagrożenia.

Niewątpliwie, skala owych szans i zagrożeń jest różna w zależności od medium, którym się posługujemy. W przypadku telefonu komórkowego, a także poczty elektronicznej czy modnych dzisiaj tak zwanych „czatów", osobiste zaangażowanie poszczególnego człowieka jest stosunkowo duże i stąd też proporcjonalnie duży jest margines jego osobistej decyzji czy wyboru. Konkretna osoba wybiera bowiem konkretnego partnera dialogu – i w każdej chwili, uznanej przez siebie za stosowną, może rozmowę skończyć, przerwać czy jej zaniechać. Kształt rozmowy, zakres i stopień prawdziwości przekazywanej lub otrzymywanej informacji zależy w dużej mierze od jej wewnętrznej prawości, prawdomówności i odpowiedzialności. W konsekwencji istnieje też niemały margines swoistej samoobrony przed możliwym złem płynącym ze strony partnera tego dialogu.

Inaczej natomiast ma się rzecz w odniesieniu do Internetu. Tworząc tak zwaną Sieć jako ogólnoświatowe forum wymiany myśli, jej pomysłodawcy nieco utopijnie marzyli o możliwości pełnej, niczym nie ograniczonej wymiany idei na wielu płaszczyznach – naukowej, politycznej, religijnej, kulturowej i kulturalnej, itd. Jednak z chwilą, gdy sposobem użytkowania Internetu zaczęła rządzić komercja, ujawniły się poważne problemy związane z uczciwością i prawdomów-

nością przekazywanych informacji, a także z zagrożeniami tyczącymi życia moralnego osób korzystających z zasobów Sieci. W Internecie pojawiły się nie tylko słowa (informacje) prawdziwe i dobre, ale także i takie, które kłamały, wprowadzały dezinformację, raniły. Stąd też niektórzy znawcy zagadnienia zaczęli mówić o tzw. „smogu informacyjnym", o przemianie Internetu z forum idei w rynek wiadomości, a nawet w rodzaj wysypiska informacji czy wręcz współczesnego śmietnika informacyjnego, który z ogromną mocą destrukcyjną wpływa na współczesnych Internautów beztrosko surfujących w jego niezmierzonych przestrzeniach[12]. Można by powiedzieć, odwołując się do Francisa Bacona, że potęga negatywnych oddziaływań idoli rynku i idoli teatru płynących z Internetu osiągnęła wymiary budzące wielki i w pełni uzasadniony niepokój. Idole te nie tylko uniemożliwiają wielu ludziom dotarcie do prawdy, ale też przyczyniają się do ich moralnej deprawacji. Po raz kolejny, tym razem w sposób niewyobrażalnie zwielokrotniony, *słowa [które docierają z Internetu] zadają gwałt rozumowi i wszystko mącą* (idole rynku). Ponadto internetowe „autorytety" bywają niekiedy tak skuteczne, że Internauci bezmyślnie powtarzają głoszone przez nich treści i według nich usiłują kształtować własne życie (idole teatru).

Sytuacja, jaka pod tym względem zaistniała, stała się kolejnym potwierdzeniem słów, które Ojciec święty Jan Paweł II zawarł w swej pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis*, a po latach powtórzył w encyklice *Fides et ratio*: *Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają «alienacji» w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciwko niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi*[13].

---

[12] Por. R. Tadeusiewicz, *Smog informacyjny*. Prace Komisji Zagrożeń Cywilizacyjnych, PAU, 1999, t. 2, s. 97-107; Tenże, *Jak się nie zgubić w informatycznym smogu*. Materiały IV Konferencji *Informatyka w przemyśle – szanse, zagrożenia, rozwiązania*, Kraków 2000, s. 9-18.

[13] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 15; *Fides et ratio*, n. 47.

III. KONIECZNOŚĆ „ENERGII MORALNEJ". NORMA PERSONALISTYCZNA

Jak się obronić przed tego typu niebezpieczeństwami i lękami? Niewątpliwie, trzeba także i dzisiaj sięgać do sposobu, jaki cztery wieki temu propagował Bacon: należy ludzi ostrzegać przed istniejącymi zagrożeniami, ukazywać przyczyny *tak bardzo niepomyślnego stanu oraz tak uporczywego i powszechnego zgodnego trwania w błędzie* oraz zachęcać do oczyszczania rozumu i pozbywania się idoli. Wszystko dlatego, by sam „dostęp do prawdy" był dla ludzkiego rozumu „mniej trudnym". Nie wystarcza jednak sama kolejna informacja przekazywana internautom, mniej lub bardziej świadomym czyhających na nich zagrożeń. Konieczny jest przede wszystkim powrót do wymiaru moralnego, a dokładniej: konieczne jest przywrócenie współczesnemu światu wagi wymiaru moralnego, który został wyparty przez tak zwany „rozum instrumentalny". Rozum ten bowiem – jak czytamy w encyklice *Fides e ratio* – zamiast dążyć do *kontemplacji prawdy oraz do poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia* zadowala się osiąganiem celów czysto doraźnych, czerpaniem korzyści i sprawowaniem władzy[14]. Konsekwencją panowania „rozumu instrumentalnego" jest to, o czym mówił kardynał Joseph Ratzinger: *Rozwojowi naszych możliwości nie odpowiada wzrost naszej energii moralnej. Siła moralna nie zwiększyła się wraz z rozwojem nauki, przeciwnie – raczej zmalała, ponieważ mentalność techniczna ogranicza moralność do sfery subiektywnej; my tymczasem potrzebujemy właśnie moralności publicznej, moralności, która byłaby w stanie odpowiedzieć na zagrożenia, które dotyczą istnienia nas wszystkich. Prawdziwe i największe niebezpieczeństwo w obecnej chwili polega właśnie na owym braku równowagi między możliwościami technicznymi a energią moralną. Bezpieczeństwo, którego potrzebujemy jako podłoża dla naszej wolności i godności, nie może ostatecznie pochodzić z technicznych systemów kontroli, lecz może brać się wyłącznie z siły moralnej człowieka; gdzie jej nie ma albo jest ona niedostateczna, tam władza, którą posiada człowiek, będzie w coraz większym stopniu stawać się władzą niszczenia*[15].

Siła moralna człowieka, której domagał się kardynał Ratzinger, obecnie Ojciec święty Benedykt XVI, winna czerpać swą moc, a jednocześnie wiernie przestrzegać tego, co wtedy jeszcze biskup Karol Wojtyła określał mianem „normy personalistycznej". W książce *Miłość i odpowiedzialność* jej Autor szukał etycznego uzasadnienia dla miłości, o której mówi Ewangelia. Ostatecznie doszedł do wniosku, że – w przeciwieństwie do zasady utylitaryzmu, dla której sama tylko przyjemność jest najwyższą wartością – taką zasadą i normą dla miłości jest za-

---

[14] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 47.

[15] J. Ratzinger, *Moralizm polityczny i świeckość wobec nauki społecznej Kościoła*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo" 15 (2005) n. 2, s. 220.

sada personalistyczna. *Norma ta jako zasada o treści negatywnej* – czytamy w tym dziele – *stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości. […] Owego gruntu dla przykazania miłości należy też szukać w innej aksjologii, w innym systemie wartości niż system utylitaryzmu – musi to być właśnie aksjologia personalistyczna, w ramach której wartość osoby jest zawsze wyższa niż wartość przyjemności (dlatego też osoba nie może jej być podporządkowana, nie może stanowić środka dla celu, którym jest przyjemność). […] Norma ta jako przykazanie określa i zaleca pewien sposób odniesienia do Boga i ludzi, pewną względem nich postawę. Ten sposób odniesienia, ta postawa są zgodne z tym, czym osoba jest, z wartością, jaką reprezentuje, i stąd są godziwe. Godziwość przewyższa samą tylko użyteczność (którą jedynie dostrzega zasada utylitaryzmu), chociaż jej nie przekreśla, tylko podporządkowuje: wszystko, co jest godziwie użyteczne w stosunku do osoby, zawiera się w zasięgu przykazania miłości. Określając i zalecając pewien sposób odniesienia do istot, które są osobami, pewną postawę względem nich, norma personalistyczna jako przykazanie miłości zakłada nie tylko godziwość takiego odniesienia i takiej postawy, ale także jej sprawiedliwość. Sprawiedliwe jest bowiem zawsze to, co się komuś słusznie należy. Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia. […] Równocześnie jednak miłość – o ile wziąć pod uwagę jej istotę – jest czymś poza sprawiedliwością i ponad nią; inna jest po prostu istota miłości, a inna sprawiedliwości. Sprawiedliwość dotyczy rzeczy (dóbr materialnych czy moralnych, np. dobrego imienia) ze względu na osoby, osób więc dotyczy raczej pośrednio, miłość natomiast dotyczy osób wprost i bezpośrednio; zawiera się w jej istocie afirmacja wartości osoby jako takiej*[16].

Jeśli więc godziwe postępowanie człowieka winno być swoistą wypadkową przestrzegania przezeń normy personalistycznej, to bez wątpienia norma ta powinna znaleźć swe zastosowanie także w odniesieniu do sposobu, w jakim dana osoba korzysta z Internetu – czy to umieszczając w nim jakieś informacje, czy to korzystając z już w nim zawartych. Dobro osoby – każdej osoby – jest i powinno być dla każdego najważniejsze. W tym kontekście oczywiste staje się to, że w myśl zasady personalistycznej zamieszczanie jakichkolwiek nieprawdziwych lub demoralizujących informacji lub programów, a także dobrowolne korzystanie z informacji lub programów stanowiących zamach na autentyczne dobro osoby, jest czymś moralnie złym.

---

[16] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, wyd. 3, s. 42-44. Pierwsze wydanie tego dzieła miało miejsce w 1960 roku.

IV. SPEŁNIANIE SIĘ OSOBY POPRZEZ CZYN

Prawie dziesięć lat później, dokładnie w 1969 roku, w największym swoim dziele o charakterze antropologicznym – w książce *Osoba i czyn* – kardynał Wojtyła zawarł wiele przemyśleń, które stanowią pewne szczególne rozwinięcie refleksji na temat normy personalistycznej przedstawionej przezeń po raz pierwszy w dziele *Miłość i odpowiedzialność*. Wydaje się też, że mogą one znaleźć pełne zastosowanie do omawianej przez nas problematyki, mimo że książka *Osoba i czyn* została opublikowana na wiele lat przed powstaniem społeczeństwa informacyjnego i na kilka lat przed zbudowaniem pierwszego mikroprocesora. Zastosowanie to może mieć miejsce zarówno w odniesieniu do jakiegoś konkretnego człowieka, jak i całego społeczeństwa.

Według kardynała Wojtyły, każdy człowiek jako osoba spełnia się – czyli doprowadza siebie do pełni – poprzez czyn. Każdy zaś czyn ma wartość zarówno przechodnią (to znaczy ma swój określony czas, w którym jest dokonywany), jak i nieprzechodnią (to znaczy na trwałe zostawia swój ślad w człowieku, który go spełnia). Jeśli jest to czyn moralnie dobry, to jego sprawca staje się też kimś moralnie dobrym. Jeśli natomiast jest to czyn moralnie zły, to i sam człowiek staje się kimś moralnie złym. W tym kontekście pojawia się fundamentalne dla człowieka jego odniesienie do obiektywnej prawdy – do prawdy o autentycznym dobru (lub złu) rzeczy, którą dana osoba zamierza osiągnąć poprzez konkretny czyn. W konsekwencji ujawnia się szczególne dążenie człowieka do prawdy jako celu oraz jego podporządkowanie wobec prawdy. *Ujmowanie prawdy* – pisze kardynał – *jest związane ze swoistym dążeniem. Prawda dla tego dążenia jest celem. Człowiek dąży do prawdy, a umysł łączy w sobie zdolność jej ujmowania (poprzez odróżnianie od nie-prawdy) oraz potrzebę jej dociekania. Już w tym zaznacza się jego dynamiczne podporządkowanie względem prawdy, która jest równocześnie jakby własnym światem umysłu ludzkiego. I właśnie to podporządkowanie umysłu względem prawdy warunkuje nadrzędność, czyli transcendencję osoby. Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby*[17].

W spełnianiu się osoby poprzez czyn, a dokładniej: w tym szczególnym podporządkowaniu się człowieka prawdzie, kluczową rolę odgrywa jego sumienie. Sumienie bowiem nie tylko określa wartość moralną danego czynu (czy jest on moralnie dobry, czy też zły), ale i „nakłania" tę osobę do tego, by spełniła czyn moralnie dobry, a zaniechała czynu moralnie złego. *Sam wysiłek sumienia* – czy-

[17] Tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2, s. 194.

tamy w książce «Osoba i czyn» – *jako zadanie umysłu zmierzające do prawdy w dziedzinie wartości nie posiada charakteru dociekania teoretycznego. Związany jest on natomiast najściślej ze szczególną strukturą woli jako samostanowienia, a zarazem ze strukturą osoby. Z niej wynika i do niej też w swoisty sposób zmierza. […] Wysiłek sumienia związany jest najściślej z taką rzeczywistością ludzkiej woli i ludzkiej wolności. Jeżeli jest to wysiłek umysłu zmierzającego do prawdy w dziedzinie wartości, to nie chodzi o same tylko oderwane wartości przedmiotów chcenia, ale chodzi w nim – wraz z nieprzechodniością czynu – o podstawową wartość osoby jako przedmiotu woli, a wraz z tym jako sprawcy działania*[18].

Doniosłość procesu wychowawczego w odniesieniu do każdego człowieka jako osoby polega na tym, by poprzez swoje kolejne, coraz bardziej dojrzałe wybory polegające na wyborze prawdziwego dobra, stawał się on człowiekiem prawego sumienia. Ma to swoje niewątpliwe zastosowanie w odniesieniu do sposobu korzystania z Internetu przez daną osobę. Człowiek prawego, wypróbowanego sumienia – kierujący się cnotami roztropności, prawdomówności i męstwa – na pewno nie będzie umieszczał w Internecie treści nieprawdziwych i moralnie szkodliwych ani też nie będzie z tych ostatnich dobrowolnie korzystał. Najważniejszą rzeczą dla niego będzie bowiem posłuszeństwo własnemu sumieniu. W konsekwencji zaś będzie w swym życiu urzeczywistniał normę personalistyczną – także w jego odniesieniu zarówno czynnym, jak i biernym do Internetu – która mówi, że najbardziej podstawowym dobrem jest dobro jego własnej, a także każdej innej osoby.

V. POSTAWY AUTENTYCZNE I NIEAUTENTYCZNE

Chcąc właściwie zrozumieć i ocenić postawy społeczne, trzeba je, zdaniem kardynała Wojtyły, odnieść przede wszystkim do tego, co już w filozofii Arystotelesa nosiło miano wspólnego dobra. Ono przecież sprawia, że ludzie zaczynają się gromadzić, by je wspólnie urzeczywistniać i bronić, a – dzięki temu – zaczyna się tworzyć pewna ludzka wspólnota. Pisząc o tym, kardynał z całą mocą podkreślał fakt, że angażując się w realizację wspólnego dobra, każdy człowiek jako osoba spełnia jednocześnie siebie. Także tu wchodzą w grę te same elementy, które były tak ważne w procesie spełniania się poszczególnej osoby poprzez czyn: transcendencja osoby w czynie, samo-stanowienie, podporządkowanie się prawdzie, prawe sumienie.

Niewątpliwie takim wspólnym dobrem jest także Internet. Stąd w naszym patrzeniu na ten tak ważny element życia i kształtowanie się społeczeństwa in-

[18] Tamże, s. 196.

formacyjnego nie możemy uciec od wymiaru etycznego i od ocen etycznych dotyczących zarówno jego samego, jak i konkretnych postaw ludzi, którzy z niego biernie i czynnie dla takich lub innych celów korzystają. W książce *Osoba i czyn* kardynał wyróżnił postawy autentyczne i nieautentyczne. Do pierwszych zaliczył postawy solidarności i sprzeciwu, natomiast do drugich postawy konformizmu i uniku.

Postawa solidarności jest niejako „naturalną" konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo. *Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni do «dla dobra całości», czyli dla dobra wspólnego*[19]. Solidarność wymaga przede wszystkim tego, aby każdy wypełniał swój obowiązek i aby nie przechodził na teren obowiązku innej osoby, gdyż byłoby to sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem. Jednakże w pewnych sytuacjach należy odejść od tej zasady. Dobro wspólne może bowiem wymagać tego, by konkretny człowiek był gotów podjąć się także tych zadań i obowiązków, które należą do innych osób. Taka gotowość jest niewątpliwie znakiem szczególnego wyczucia potrzeb wspólnoty, dzięki czemu człowiek wznosi się ponad cząstkowość i partykularyzm w imię pewnej komplementarności. W konsekwencji autentyczna solidarność jawi się jako taka postawa, dzięki której i w której człowiek *znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych*[20]. Taka postawa leżała zapewne u podstaw tworzenia Sieci – chodziło w niej bowiem o stworzenie forum przekazywania i wymiany informacji z różnych dziedzin, dzięki czemu każdy jej uczestnik mógł wzbogacać osobistą wiedzę dotyczącą najrozmaitszych dziedzin życia i nauki. Każdy też – solidarnie – mógł wnosić cząstkę osobistej wiedzy w budowę tego forum i dzielić się nią z innymi.

Jednak w chwili, gdy w Internecie zaczęły się pojawiać informacje, które miały i mają na celu dezinformację lub wręcz demoralizację, konieczną rzeczą staje się przyjęcie innej postawy autentycznej, o której pisał kardynał Wojtyła – postawy sprzeciwu. Sprzeciw jest bowiem pojmowany przez niego jako postawa zasadniczo solidarna – a zatem nie jako negacja jakiegoś dobra wspólnego oraz potrzeby uczestnictwa, ale jako ich swoiste potwierdzenie. Autentyczny sprzeciw wcale nie polega na odejściu od wspólnoty, ponieważ ci, którzy się sprzeciwiają, *szukają własnego miejsca we wspólnocie, szukają uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć*

---

[19] Tamże, s. 351.
[20] Tamże, s. 352.

we wspólnocie[21]. To prawda, w odniesieniu do sytuacji panującej dzisiaj w Internecie możliwości takiego sprzeciwu – zwłaszcza że często w grę wchodzą tu także ogromne pieniądze – wydają się niezbyt wielkie. Konieczny jednak staje się jakiś wielki wspólny namysł zmierzający do tego, by sprzeciw w odniesieniu do wszystkich złych rzeczy mających miejsce w Internecie mógł znaleźć właściwe dla siebie forum czy wręcz strukturę. Możliwość wyrażenia sprzeciwu w imię obrony wspólnego dobra jest przecież niezbędnym warunkiem prawidłowego ustroju ludzkich wspólnot. Jak pisał kardynał Wojtyła, *chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale – aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa*[22].

Autentycznym postawom solidarności i sprzeciwu przeciwstawiają się natomiast nieautentyczne postawy konformizmu i uniku. Konformizm polega na braku *zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikaniu sprzeciwu*[23]. Człowiek, który żyje w jakiejś wspólnocie, upodabnia się do niej w sposób czysto zewnętrzny, bez osobowego przekonania i autentycznego wyboru. Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. Człowiekowi chodzi bowiem przede wszystkim o to, by odnieść jakąś wymierną korzyść lub zaoszczędzić sobie przykrości. W konsekwencji jednak wcale nie tworzy on wspólnoty. Przeciwnie, *raczej niejako «pozwala się nieść» zbiorowości*[24]. Skutki takiej postawy są opłakane zarówno dla tej osoby, jak i wspólnoty, do której ona należy. Konkretna osoba rezygnuje bowiem wtedy ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi". Brak u niej tak koniecznego wymiaru transcendencji przejawiającego się w samo-stanowieniu i wolnym wyborze. Natomiast w odniesieniu do wspólnoty, trudno już mówić o jej jedności – co najwyżej o jej czysto powierzchownej jednolitości. W gruncie rzeczy jest to ucieczka od prawdziwej wspólnoty. Konformizm pogłębia bowiem obojętność wobec dobra wspólnego, co sprawia, że sama wspólnota ponosi na tym ogromną stratę: brak zaangażowania ze strony jej uczestników wewnętrznie osłabia ją samą. Nie ulega wątpliwości, że brak wyraźnego sprzeciwu i chęci poszukiwania dróg wyjścia z sytuacji, w jakiej obecnie znalazł się Internet, może wyrastać właśnie z postawy konformizmu. Nie wolno jednak zapominać o tym, że skutki takiej postawy mogą być

---

[21] Tamże, s. 352-353.
[22] Tamże, s. 353.
[23] Tamże, s. 356.
[24] Tamże.

dla społeczności ludzkiej wprost zabójcze. Z każdym smogiem trzeba przecież walczyć w imię zdrowia człowieka. Ze „smogiem informacyjnym" również. Katastrofą stałoby się natomiast to, gdyby w imię wygody i chęci nienarażania się innym uznano, że smog ów jest czymś naturalnym dla społeczeństwa informacyjnego. Prędzej czy później okazałby się on dla niej po prostu zabójczy.

W przypadku konformizmu człowiek stara się czynić coś z zachowaniem pozorów wspólnoty, natomiast w postawie uniku – zdaniem kardynała Wojtyły – zdaje się on już w ogóle nie dbać o pozory. Podczas gdy sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa, to unik jest tylko wycofaniem się – bez próby podjęcia uczestnictwa, bez autentycznego bycia we wspólnocie. Na tym też polega jego nieautentyczność. Unik bowiem jest w gruncie rzeczy rodzajem postawy zastępczej. W jej przypadku człowiek nie może zdobyć się na solidarność, ani też nie wierzy w możliwość sprzeciwu. Zasadniczy błąd tej postawy polega na tym, że człowiek rezygnuje ze spełniania siebie *we wspólnocie bytowania i działania z innymi*[25]. Rezygnacja ta jest w swej istocie odejściem od normy personalistycznej, która powinna być zasadą ludzkiego postępowania. Jeśli postawa uniku będzie dominować w przypadku członków Sieci, to także i to odejście od normy personalistycznej może przynieść niepowetowane straty.

Sercem kultury jest i powinien być człowiek. To nieco metaforycznie brzmiące stwierdzenie jest w gruncie rzeczy nieco innym wyrazem normy personalistycznej, którą w swych dziełach niestrudzenie głosił kardynał Karol Wojtyła. Jeśli się o tym zapomni lub tę zasadę zlekceważy, to Internet podzieli historię biblijnej wieży Babel – stanie się nie forum wymiany myśli i przejawem jedności wielkiej rodziny ludzkiej w wymiarze prawdziwie globalnym, lecz zapoczątkuje nowe podziały, niezrozumienia i nieporozumienia.

*

Niezwykle szybko rozwijające się społeczeństwo informacyjne stoi obecnie w obliczu wielu wyzwań i zagrożeń. Jednym z nich jest sytuacja panująca w Internecie, który – w dość powszechnym odczuciu – staje się w coraz mniejszym stopniu poważnym forum wymiany informacji i idei, a coraz bardziej rodzajem zsypu czy śmietnika. Nie bez przyczyny mówi się niekiedy o istnieniu zabójczego zarówno dla poszczególnego członka i uczestnika Sieci, jak i dla całego społeczeństwa informacyjnego tak zwanego „smogu informacyjnego". Sytuacja współczesna jest niewspółmiernie bardziej niebezpieczna niż ta, w której na początku XVII wieku, w dobie rodzącego się wówczas nowożytnego przyrodoznawstwa, znajdował się Francis Bacon, i której próbował przeciwdziałać poprzez ukazanie zgubnego działania czterech idoli. Na przykładzie Internetu

[25] Por. tamże, s. 358.

w dramatyczny sposób możemy spostrzec to, jak wytwory umysłu człowieka zaczynają się obracać przeciwko niemu samemu.

W tej sytuacji rzeczą wręcz niezbędną jest przywrócenie w życiu społeczeństwa informacyjnego właściwej rangi samej moralności. Nie wszystko przecież, co z punktu widzenia samej techniki jest możliwe, jest z punktu widzenia moralności godziwe i dobre. Idąc za przemyśleniami Karola Wojtyły zawartymi w jego dziele *Miłość i odpowiedzialność* (1960), trzeba życie współczesnej kultury przeniknąć tak zwaną „normą personalistyczną", według której to tylko jest godziwe – a przez to z punktu widzenia moralności także dozwolone – co służy autentycznemu dobru każdej osoby ludzkiej. Znaczy to, że – zgodnie z ideami zawartymi w książce Wojtyły *Osoba i czyn* (1969) – człowiek może się spełniać jedynie wtedy, gdy jego wolność, a w konsekwencji także jego postępowanie podporządkowane jest wymogom obiektywnej prawdy o dobru. O tych wymogach mówi mu prawidłowo ukształtowane sumienie. Owa szczególna triada istniejąca w każdym człowieku: osoba – sumienie – czyn, decydująca o jego dramatyczności, znajduje swoje przedłużenie w życiu społecznym, w którym bierze on udział. Omawiając to zagadnienie Karol Wojtyła wyróżnił cztery typy postaw: dwie autentyczne (solidarność i sprzeciw) i dwie nieautentyczne (konformizm i unik).

W niniejszym artykule starano się ukazać, jak bardzo dzisiaj społeczeństwu informacyjnemu, a zwłaszcza Internetowi, potrzebne jest rozwijanie i zastosowywanie normy personalistycznej. W praktyce powinna się ona wyrażać, z jednej strony, w tworzeniu autentycznej solidarności twórców i uczestników Sieci, a także w ich jednoznacznym sprzeciwie wobec zamieszczanych w Internecie nieprawdziwych, a niekiedy też demoralizujących informacji, oraz, z drugiej strony, na odchodzeniu od tak wygodnych niekiedy, a przecież bardzo szkodliwych zarówno dla poszczególnych osób, jak i całego społeczeństwa informacyjnego, postaw konformizmu i uniku.

BIBLIOGRAFIA

Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.

Hetmański M., *Społeczny charakter informacji*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 9-36.

Jan Paweł II, *Redemptor hominis*.

Jan Paweł II, *Fides et ratio*.

Jędraszewski M., *Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób?*, w: „Ethos" 18(2005), n. 1-2, s. 143-162.

Jędraszewski M., *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004.

Ratzinger J., *Moralizm polityczny i świeckość wobec nauki społecznej Kościoła*, tłum. P. Borkowski, w: „Społeczeństwo" 15 (2005) n. 2, s. 219-230.

Tadeusiewicz R., *Smog informacyjny*. Prace Komisji Zagrożeń Cywilizacyjnych, PAU, 1999, t. 2, s. 97-107.

Tadeusiewicz R., *Jak się nie zgubić w informatycznym smogu*. Materiały IV Konferencji *Informatyka w przemyśle – szanse, zagrożenia, rozwiązania*, Kraków 2000, s. 9-18.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, wyd. 3; (wyd. 1 – Lublin 1960).

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2; (wyd. 1 – Kraków 1969).

Zalewski Z., *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 103-114.

SUMMARY

Necessity of complying with personalistic norms in the information society „Information society" which is arising now, is becoming a huge cultural and civilization challenge. To avoid threats to this group, which are appearing with more force, personalistic norms must be brought back to the members of this society. Karol Wojty³a touched upon this subject in his books: *Love and Responsibility* (1960) and *The Acting Person* (1969). He wrote about being fulfilled as a human being trough the act and about authentic and nonauthentic social attitudes.

Key words:

Information Society, personalistic norm, person, act, truth, conscience, solidarity, opposition, conformity, dodge

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
TOM 23, 2009

JOANNA BAZANIAK
Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie
Szkoła Podstawowa nr 4 im. Jana Brzechwy w Swarzędzu

Inność obiektem tolerancji. Kształtowanie postaw tolerancyjnych u dzieci w wieku wczesnoszkolnym w ich środowisku edukacyjnym

Otherness as the Object of Tolerance. The Shaping of Tolerance Attitudes in Educational Milieus

OBCY DAWNIEJ I DZIŚ

Pojęcie *obcy, inny*[1] najczęściej spotyka się w etnologii, nauce zajmującej się innymi kulturami. Chcąc zrozumieć stosunki społeczne i międzyludzkie należy wgłębić się w problematykę relacji *swój–obcy*. Bez zrozumienia granic swojskości i obcości w danej zbiorowości, nie jesteśmy w stanie zrozumieć sensu ludzkich zachowań oraz konfiguracji postaw jednostkowych i zachowań grupowych, będących efektem tych postaw. W psychologii obcość wiąże się z poczuciem niezrozumiałości, a niezrozumiałość wyraża się w odczuciu, że *obce* jest inne, dziwne. Uczuciem związanym z *obcością, innością* jest też poczucie zagrożenia. Jeśli coś jest nieznane, nieprzewidywalne, to może być groźne, niebezpieczne. Zjawiskami tymi w kulturach pierwotnych i współczesnych, ich opisem i interpretacją zajmuje się antropologia kulturowa. Antropolodzy, obserwując myślenie człowieka w różnych kulturach zauważają, że pierwotną potrzebą człowieka jest porządkowanie otaczającego go świata. I już wśród tego, pierwotnego porządkowania, pojawia się kategoria tego, co bliskie i tego, co odległe, obce.

Obcy, to ktoś wyjątkowy, przerażający, budzący niepewność, ale zarazem ciekawy, fascynujący. Identyfikacja postaci obcego przebiega na zasadzie opo-

[1] Pojęcia *obcy* i *inny* nie są synonimiczne – jednak dla potrzeb tego artykułu rozdział tych pojęć nie jest tak znaczący, dlatego pozwoliłam sobie używać ich zamiennie.

zycji. Jedną z nich są *ludzie-nieludzie*. Członkowie własnego plemienia to *ludzie* w odróżnieniu od pozostałych grup. Rozpoznanie *obcego* przebiega też na przeciwstawieniu ludzie-zwierzęta. Trzeba tu wspomnieć o tzw. *dzikich ludach*, których członkowie przedstawiani są jako okrutne zwierzęta. Dowodem obcości było także posługiwanie się innym językiem.

Za obcych uważani są przez socjologów albo ci, których nie łączy z daną jednostką żadna więź społeczna, albo ci, którzy się znacznie od niej różnią (rasowo, plemiennie, kulturowo). Każdego człowieka, z którym nie wchodzimy w interakcje społeczne, możemy uznać za „obcego". Jednak dopiero w momencie bezpośredniego spotkania ujawnia się ich obcość[2].

Poczucie obcości ma różnorodne źródła i przybiera różnorodną postać. Obcym stajemy się albo jesteśmy przez wyznawanie innego boga, obyczaju lub ideologii. Obcym jesteśmy przez przynależność do innej rasy, grupy bądź miejsca zamieszkania. Wreszcie obcym jest bliźni przez odmienność zewnętrznych znamion ubioru, zachowania, wady wrodzone[3]. Czynniki i przyczyny *inności* mogą więc być różne poczynając od tych, z którymi się urodziliśmy (na które nie mamy wpływu), poprzez te nabyte w procesie wychowania aż do wartości, poglądów, cech zdobytych samodzielnie drogą doświadczenia i wyborów.

Z. Ratajczak[4] wyróżnia trzy rodzaje odmienności stanowiących podstawę porównań i przyjmowania postaw wobec innych ludzi: pochodzenie, przynależność i cechy osobiste. *Inny* różni się zatem od nas jedną lub kilkoma cechami. Pochodzenie i przynależność odnoszą się do grupy etnicznej, zawodowej, społecznej, rasy lub narodowości. Nikt z nas nie ma wpływu na przynależność do danej grupy, nie wybieramy koloru skóry ani miejsca urodzenia.

Inaczej jest w przypadku cech osobistych, na które w większości mamy wpływ. O sposobie ubierania, zachowania, przekonaniach decydujemy sami, choć pod wpływem różnorodnych czynników. To nasze cechy osobowościowe, które sprawiają, że jesteśmy indywidualni. Hanisz[5] pisze, że *nie ma dwóch takich samych ludzi. Ich inność zakodowana jest już genetycznie (kolor skóry, budowa ciała, uroda, właściwości systemu nerwowego, wady wrodzone) lub wynika z oddziaływania otoczenia, w którym się rodzą, żyją i wychowują.* Do nich należą zarówno narodowość, język jak i uznawane wartości, przekonania.

---

[2] Z. Benedyktowicz, *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 39.

[3] T. Pilch, *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczowski, S. Łukaszewicz, Lublin 1998, s. 117.

[4] Z. Ratajczak, *O tolerancji*, w: *Edukacja aksjologiczna*, t. 3, red. K, Olbrych, Katowice 1995, s. 35-37.

[5] J. Hanisz, *Tolerancja. Szkice socjologiczne*, t. 2, A. Rosół, M.S. Szczepański, Częstochowa 1995, s. 76.

STOSUNEK DO INNEGO

Tolerancja, nietolerancja, akceptacja lub obojętność – tymi pojęciami posługujemy się, określając swój stosunek do odmienności drugiego człowieka. O ile nietolerancja i obojętność są określeniami dość jednoznacznymi, o tyle tolerancja jest często mylona z akceptacją, a przecież nie są to pojęcia synonimiczne.

Najczęściej stosunek do *inności* rozpatrywany jest w kategoriach tolerancji i nietolerancji. Według Okonia – pedagoga[6], t o l e r a n c j a to wyrozumiałość objawiająca się w przyznawaniu innym prawa do posiadania jakichś poglądów oraz do określonego działania, pomimo odmienności własnych poglądów i własnego postępowania. Autor wyróżnia dwa rodzaje tolerancji; pierwszą nazywa umysłową, polega ona na respektowaniu cudzych poglądów; drugą – moralną, opisuje jako wyrozumiałość wobec zachowania i stylu życia odmiennych od naszego. Szewczuk – psycholog[7], określa tolerancję jako:

1. postawę lub zachowanie polegające na uznawaniu prawa innych ludzi do posiadania przekonań, postaw, zachowań różnych od naszych, a nawet sprzecznych lub też nisko przez nas ocenianych;
2. zdolność organizmu do znoszenia, bez ujemnych skutków, wpływu niekorzystnych warunków środowiskowych.

Zasada tolerancji wyraża się w twierdzeniu, że obowiązkiem moralnym każdej jednostki i grupy jest odnosić się pozytywnie do cudzych upodobań, poglądów i czynów na podstawie uznawania i szanowania uprawnień ludzi i grup do swobodnego propagowania swych poglądów i upodobań i do postępowania zgodnie z nimi. Pod zwrotem *odnosić się pozytywnie* rozumie się, że nie trzeba aprobować cudzych poglądów, lecz nie prześladować ludzi za to, że mają odmienne przekonania od naszych. Choć uznajemy cudze poglądy za błędne, nie oponujemy, gdyż respektujemy prawo innych do ich głoszenia. Odnosi się to nie tylko do poglądów, ale i do upodobań. Choć często razi nas cudzy strój, umeblowanie mieszkania, maniery, obyczaje, nie możemy prześladować ludzi za to, że widzą piękno w czymś innym niż my. W rozważaniach na temat tolerancji pojawia się pytanie o granicę przejawiania postaw tolerancyjnych. Hanisz[8] stwierdza, że *tolerancja powinna kończyć się tam, gdzie zaczyna się zło*, a Sztumska[9], że tolerancja kończy się, *gdy naruszone zostaną obowiązujące w danym społeczeństwie obyczaje, normy, prawa.* Autorka wymienia kilka postaw, zaznaczając wzajemne korelacje między postawą a tolerancją:

---

[6] W. Okoń, *Podstawy wykształcenia o*gólnego, Warszawa 1982, s. 112.

[7] *Tolerancja* w: *Słownik psychologiczny*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1979.

[8] J. Hanisz, *Tolerowanie „inności" kolegów przez uczniów w wieku wczesnoszkolnym* w: *Tolerancja. Studia i szkice*, t. II, red. A. Rosół, M.S. Szczepański, Częstochowa 1995, s. 75.

[9] B. Sztumska, *Wychowawcze aspekty tolerancji*. w: *Humanistyczne podstawy tolerancji*, red. S. Folaron, Częstochowa 1992, s. 74-79.

- postawa indyferentna, którą cechuje obojętność wobec ważnych problemów społecznych. Osoba, u której dostrzega się taką postawę jest obojętna wobec samej tolerancji, jak i tego, czego owa tolerancja dotyczy, uważa, że nie należy wtrącać się do tego, co robią inni;
- postawa cyniczna, która objawia się nieuznawaniem obowiązujących w danej społeczności praw i obowiązków, postawę tolerancji dana osoba uznaje za naiwną;
- postawa religijna opiera się na wierze w istnienie sił nadprzyrodzonych, rządzących światem (wiąże się to z nietolerancją wobec wszystkiego, co odbiega od reguł religii);
- postawa konformistyczna występuje u tego, kto myśli i czuje jak grupa rządząca, konformista toleruje to, co na ogół toleruje się w danej społeczności;
- postawa oportunistyczna objawiająca się rezygnacją z przekonań dla uzyskania korzyści;
- postawa heroiczna polega na gotowości stawania w obronie słabszych i pokrzywdzonych, nawet wtedy, gdy ma się przeciwko sobie większość;
- postawa sentymentalna przejawia się w żarliwym i pełnym współczucia zaangażowaniem w problemy społeczne – z postawą tą może wiązać się skłonność do tolerancji, jak i jej brak.

Muszyński[10] mówi, że normy tolerancji mają wyraźne ograniczenia. Nie obejmują bowiem tych poglądów, postaw, przekonań i zachowań, które godzą bezpośrednio lub swymi konsekwencjami w dobro innych ludzi. Idea tolerancji obejmuje wyłącznie sprawy tych różnic zachodzących między ludźmi, z którymi mogą oni żyć, osiągając więcej szczęścia osobistego, jednocześnie nie umniejszając cudzego. Pawłowska[11] zaproponowała trzy poziomy związane z tolerancją:

- pierwszy, to normy obowiązujące rygorystycznie, znajdujące się poza obszarem tolerancji; ich nieprzestrzeganie powoduje sankcje negatywne, przestrzeganie nie powoduje sankcji pozytywnych;
- drugi, to normy z obszaru tolerancji. niespełnienie ich nie powoduje sankcji negatywnych, a spełnienie nie powoduje sankcji pozytywnych;
- trzeci poziom, to normy mieszczące się w obszarze nie obowiązującego maksymalizmu moralnego. Ich spełnienie spotyka się z uznaniem, natomiast niespełnienie nie powoduje sankcji ujemnych.

---

[10] H. Muszyński, *Ideał i cele wychowania*, dz. cyt., s. 221-224.
[11] J. Pawłowska w: *Studia Socjologiczne* 1985, nr 2.

A k c e p t a c j a – jest to przyjęcie jakiegoś sądu, opinii lub poglądu, ale także zachowania lub postawy, wyrażenie zgody na coś, uznanie czegoś[12]. Pojęcie to kryje wiele dodatkowych znaczeń, np. o akceptacji mówimy wtedy, gdy uznajemy jakieś zobowiązanie, gdy pozytywnie kogoś oceniamy bez emocjonalnego zaangażowania. Akceptacja kryje stosunek wyrażający życzliwe zainteresowanie bez pozytywnego lub negatywnego zaangażowania się w te opinie lub twierdzenia. *Człowiek jedynie tolerancyjny postrzega świat (w tym innych ludzi) jako zasadniczo opozycyjny wobec siebie samego […]. Z tych względów jego stosunek do innego wyznaczony jest przez przyjętą przez niego perspektywę moje–obce. Natomiast, jeśli chodzi o osobę akceptującą […] – świat pojęty jest jako pewna całość, do której człowiek akceptujący należy na równi z innymi. Brak tu właściwego dla postawy tolerancyjnej swoistego podziału świata na świat swój i świat innych. Na poziomie akceptacji świat jawi się jako wspólny, jako n a s z* [13]. Jednak zastosowanie akceptacji wobec wszystkich nie jest możliwe. Przy tak wielkiej różnorodności ludzi, ich poglądów i zachowań, nie można wszystkiego akceptować, czyli przyjmować bez zastrzeżeń. Nie każdą odmienność jesteśmy w stanie aprobować, wobec niektórych możemy być tylko tolerancyjni.

Wieloskładnikową definicję nietolerancji stworzył Pilch[14]. Według niego n i e t o l e r a n c j a oznacza: postawę (zachowanie, sąd) wynikającą z procesów rozumowych lub pseudo rozumowych, umotywowaną różnymi czynnikami o silnym zabarwieniu emocjonalnym; jej podmiotem są jednostki, grupy, instytucje lub państwo; dotyczy innych ludzi, grup, instytucji, ich właściwości, systemów wartości kulturowych lub religijnych, praw ludzi do posiadania odrębności w myśleniu, zachowaniu i wartościach; cechy i właściwości, przeciw którym jest skierowana, w świetle zasad powszechnego uznania są uprawnione i w rozumieniu powszechnym nie szkodzą innym; wyraża się w różnych postaciach agresji, przymusu, eliminowania, ograniczania lub niszczenia.

Nietolerancja jest więc skierowana przeciwko ludziom, zjawiskom lub wartościom, które nam nie odpowiadają (są *inne*), w celu ich zmiany lub zniszczenia, mimo że ich istnienie lub posiadanie jest uprawnione przez prawa natury, obyczaj, moralność. Istotą takiej postawy jest brak zrozumienia i przyzwolenia dla istnienia innych niż nasze poglądów, zachowań.

Według Pilcha[15] postawy nietolerancyjne można stopniować i układają się one wtedy w następujący schemat:

---

[12] Hasło w: *Słownik psychologiczny*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1979, s. 12.

[13] M. Michalik, w: *Europejskie modele tolerancji*, red. L. Zachariasz, S. Symotiuk, Rzeszów 2001, s. 88.

[14] T. Pilch, *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczowski., S. Łukasiewicz, Lublin 1998.

[15] Tamże, s. 122.

- najłagodniejszą postacią nietolerancji jest dystans wobec osoby, jej cech i zachowań, swoiste odrzucenie psychiczne zachodzące w umyśle, ale bez manifestowania tej postawy dobitnymi czynami;
- kolejnym etapem jest słowo potępienia lub atak werbalny, różne sposoby krytyki, ośmieszania, dyskryminującego naznaczenia słownego;
- potem – demonizowanie, zohydzenie osoby, czynu lub wartości, za pomocą słowa, rysunku, agresywnych gestów; nietolerancja w tym przypadku przybiera postać wyraźnie behawioralną, zabarwioną silnymi negatywnymi emocjami;
- represje psychiczne i gotowość do stosowania represji fizycznych;
- najgroźniejszym przejawem nietolerancji jest gotowość do eliminowania ludzi, niszczenia wartości kultury, opierająca się na rygorystycznych zakazach.

Pierwszym obszarem nietolerancji jest sam człowiek[16]. Brak tolerancji wobec siebie wyraża się w braku akceptacji własnej osoby w całości lub tylko niektórych cech charakteru. Brak akceptacji siebie implikuje brak akceptacji drugiego człowieka, dlatego też zachowania nietolerancyjne mają miejsce w mikrośrodowiskach, w których człowiek funkcjonuje: rodzinie, grupie rówieśniczej, środowisku, pracy zawodowej itp. Przyczyną nieporozumień jest brak wiedzy o drugim człowieku, brak podjęcia trudu jego poznania, powierzchowność w percepcji i zrozumieniu motywów jego zachowań. Najbardziej tragiczne konsekwencje nietolerancji niesie ze sobą odrzucenie ideologiczne, integryzm, rasizm występujące w relacjach między wielkimi grupami społecznymi.

Podsumowując, przejawami nietolerancji na poziomie indywidualnym jest sztywność; na poziomie mikrospołecznym – zniecierpliwienie, odrzucenie, pogarda; na poziomie makrospołecznym – spór ideologiczny, racjonalizm, integryzm, rasizm[17]. Niepokojące wydają się być słowa Kołakowskiego, który uważał, że *potencjał nietolerancji jest w każdym z nas, bo potrzeba narzucania innym własnego obrazu świata jest na ogół silna; chcemy, by wszyscy wierzyli w to samo co my, bo wtedy czujemy się duchowo bezpieczni i nie musimy rozważać własnych wiar albo ich konfrontować z innymi*[18].

O b o j ę t n o ś ć, to kolejny sposób reakcji na *innego,* który może się pojawić, gdy jednostka nie jest w stanie sformułować oceny moralnej danego faktu lub towarzyszy jej niepewność aksjologiczna. Można traktować ją jako środek do uzyskania równowagi, spokoju psychicznego, zmniejszający jednocześnie

---

[16] B. Haring, *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, Warszawa 2000 s. 15-17.

[17] Tamże, s. 20.

[18] L. Kołakowski, *Mini wykłady o maksi sprawach*, Kraków 1997, s. 40-41.

poczucie odpowiedzialności za własne czyny[19]. Obojętność, w odróżnieniu od tolerancji to postawa, która nie zawiera oceny[20] – nie interesują mnie przekonania, czyny innych osób i nie usiłuję ich zrozumieć czy wartościować. Gołaszewska[21] uważa, że najczęściej do indyferentyzmu skłania brak przekonań, kiedy człowiekowi jest wszystko jedno, przeświadczenie o bezsensowności wszelkich dyskusji o zagadnieniach teoretycznych, niechęć do stwarzania napięć intelektualnych, osłabienie sił życiowych na skutek przeżytych doświadczeń, starości, choroby, zniechęcenie po nieudanych wcześniej próbach, które nie były zauważone lub ocenione negatywnie.

ŹRÓDŁA RELACJI DO ODMIENNOŚCI

Z czego wynika nasz stosunek do odmienności? Dlaczego tylko swoje poglądy, przekonania, zachowania uważamy za słuszne? *Z punktu widzenia psychologii różnic indywidualnych i psychologii społecznej, przyczyna ta tkwi między innymi w tendencji do negatywnego oceniania tego, co jest odmienne, co odbiega od ogólnie przyjętych, najczęściej spotykanych i powszechnie akceptowanych standardów*[22]. To w jaki sposób postrzegamy i oceniamy zachowania, poglądy, przekonania drugiej osoby, uważanej za *inną,* związane jest bezpośrednio z konkretnym czynem i różnymi jego aspektami, jak również z naszymi doświadczeniami, systemem wartości itd. Pilch[23], pisząc o źródłach nietolerancji, wymienia następujące:

- ignorancja – niewiedza, niechęć do poznania poglądów, przekonań innych ludzi prowadzi zwykle do uznania ich za gorszych, powoduje negatywne podejście nie tylko do odmiennego zachowania, ale i do człowieka, który je przejawia;
- poczucie odmienności;
- lęk i zagrożenie – pojawiające się wraz z możliwością utraty wyłączności, przywileju, co z kolei rodzi agresywne i wrogie nastawienie wobec tych, którzy są przyczyną zagrożenia;
- przesądy, jako szczególna postać ignorancji, ale różniąca się od niewiedzy uporczywością trwania i nieusuwalnością przez objaśnienie;

---

[19] J. Augustyniak-Kopka, *Tolerancyjni. Nietolerancyjni. Obojętni*, Łódź 1992, s. 7.

[20] T. Pilch w: *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz,, dz. cyt., s. 119.

[21] M. Gołaszewska, w: *Tolerancja jako wartość i problem edukacyjny,* red. A.M. de Tchorzewski, W.M. Wołoszyn-Spirka, Bydgoszcz 2000, s. 71-72.

[22] A. Sękowski w: *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczowski, S. Łukaszewicz, dz. cyt., s. 358.

[23] T. Pilch w: *Tolerancja*, B. Karolczak-Biernacka, Warszawa 1992, s. 43.

- dyspozycje psychiczne uwarunkowane cechami osobniczymi, takimi jak sztywność, schematyczność obrazu świata, a także zachwiane poczucie bezpieczeństwa;
- dyspozycje psychiczne uwarunkowane okolicznościami zewnętrznymi – system wychowania, poglądy najbliższych, zwłaszcza rodziców i osób cieszących się autorytetem, propaganda.

Na postrzeganie kogoś jako *innego* składa się szereg odczuć subiektywnych i osobistych, na które wpływ ma przekaz środowiskowy, przesądy i stereotypy. Termin „stereotyp" pochodzi z greckiego *stereos* – trwały, stężały, a *typos* – wzorzec, odcisk. Stereotyp społeczny przejawia się w tym, że dotyczy grupy oraz tworzy się i utrzymuje dzięki niej. Jest to tendencja do uproszczonego i zdeformowanego postrzegania grup ludzkich. Postrzeganie jest rozumiane nie tylko jako percepcja zmysłowa, ale także towarzyszący jej proces myślowy[24].

Wszystkie rodzaje stereotypów społecznych charakteryzują się[25]:

- niewielką liczbą rzetelnych informacji;
- wyolbrzymianiem niektórych cech lub pomniejszaniem innych, co sprzyja pogłębianiu różnic między „swoimi" a „obcymi";
- przypisywaniem określonych, najczęściej negatywnych cech wszystkim członkom danej grupy, co wiąże się z minimalizowaniem różnic indywidualnych w obrębie tej grupy (w konsekwencji wszystkich „obcych" traktuje się niemal jednakowo);
- intensywnością towarzyszących stereotypom negatywnych emocji (niechęć, lęk, wrogość);
- sztywnością i odpornością własnych ocen na zmiany (przyswojone w dzieciństwie, przekazane w postaci wzorów myślenia od najbliższej rodziny, osób znaczących, a później od środowiska kulturowo-społecznego, w drodze przejmowania od nich stereotypów dzięki mechanizmowi utożsamiania się – identyfikacji);
- przekazywaniem z pokolenia na pokolenie za pomocą języka – w ten sposób formują się stereotypy u osób, które ich dotąd nie miały;
- aprobatą dla danego stereotypu członków własnej grupy, co sprawia, że łatwo go potwierdzić, a trudno obalić – na skutek działania mechanizmu niedopuszczenia nowych informacji, zwanego obroną percepcyjną i myślową;
- pełnym przekonaniem co do trafności własnej oceny – w stereotypach nie spotyka się sądów o charakterze probabilistycznym (czyli o charakterze przypuszczenia, dopuszczającego wątpliwość);

---

[24] H. Hamer *Demon nietolerancji*, Warszawa 1994, s. 19.
[25] Tamże, s. 22-24.

- tendencją do tworzenia systemu ideologicznego, co dodatkowo utrwala stereotypy.

Przedmiotem stereotypów są zazwyczaj:
- grupy rasowe – np. Murzyni, Indianie,
- grupy narodowe – np. Żydzi, Romowie, Szkoci,
- grupy regionalne – np. górale, Poznaniacy, Kaszubi,
- grupy zawodowe – np. żołnierze, artyści, nauczyciele,
- wyznawcy religii – np. katolicy, muzułmanie, świadkowie Jehowy,
- przedstawiciele warstw społecznych- np. chłopi, robotnicy, inteligenci, arystokraci,
- osoby nie mieszczące się w tradycyjnych „moralnych" standardach społecznych – np. bandyci prostytutki, włóczędzy,
- grupy wiekowe albo związane z płcią lub określonym stylem ubierania się czy strzyżenia włosów.

Jeśli w danym społeczeństwie traktuje się *innych* jako czymś zagrażających, łatwo powstają stereotypy mające usprawiedliwiać nierówny podział dóbr, niesprawiedliwość lub prześladowania. Własne stereotypy przekazują dzieciom rodzice, nauczyciele, wspomagani przez podręczniki historii (charakterystyki różnych grup etnicznych i wyznaniowych, wskazywanie, kto był zawsze naszym wrogiem), literaturę piękną i mass media. Stereotypy były, są i będą stosowane przez ludzi z powodu[26]:
- niemożności sprawdzenia, czy stereotyp opiera się na prawdziwych informacjach, ze względu na brak bezpośredniego kontaktu z przedstawicielami innych grup;
- przyjmowania w gotowej formie informacji od osób traktowanych jako wiarygodne, związane z nami emocjonalnie;
- zaangażowania emocjonalnego – rzadko bywamy bezstronnymi obserwatorami;
- tendencji stereotypów do samoutrwalania.

Z faktu, że stereotypy mają skłonność do samoutrwalania się, nie wynika, że nie można ich zmieniać. Choć całkowicie nie da się ich usunąć z naszego życia, im więcej wiadomo o ich mechanizmach i powstawaniu, tym lepsze można opracować techniki psychoterapeutyczne i metody wychowawcze zapobiegające i przeciwdziałające ich negatywnym skutkom[27]. Wielu badaczy podkreśla bliski

[26] Tamże, s. 29.
[27] Tamże, s. 30.

związek pojęć „stereotyp", „uprzedzenie". Stereotyp wiążą oni jednak z systemem poznawczym i emocjami, a uprzedzenia dodatkowo z gotowością działania. Według definicji Mrozek-Dumanowskiej[28] uprzedzenie to *postawa napastliwa lub obronna w stosunku do osób, które nie należą do grupy. Uprzedzenie to także najczęściej negatywna ocena obcych nie według ich cech właściwych, ale na podstawie wyolbrzymionych i uproszczonych wyobrażeń, opartych na wierze w cechy przypisywane obcej grupie.* Chlewiński[29] mówi, że uprzedzenie to *zespół sądów z reguły negatywnych dotyczących jednostek lub grup opartych na uogólnionych wyprowadzonych z fałszywych lub niekompletnych przesłanek […] przypisywanie identycznych cech każdej osobie, należącej do innych bez uwzględnienia istniejących w populacji różnic między poszczególnymi jej członkami.*

Jedną z najbardziej niebezpiecznych cech uprzedzeń jest ta, że nie zmieniają się one nawet pod wpływem nowych, wiarygodnych danych. Osoba uprzedzona jest odporna na argumentację, pewna swoich racji. Drugą niebezpieczną cechą uprzedzeń jest wyolbrzymianie różnic międzygrupowych, które wpływa na niezrozumienie *obcych* i rodzi konflikty. Tak więc możemy powiedzieć, że przyczyną powstawania uprzedzeń jest niedostateczna znajomość ludzi, zbyt szybkie przenoszenie wniosków z zachowania jednostek na całe grupy, konformizm, zaprzeczanie wartości obcych grup, duży stres, konflikty społeczno-ekonomiczne. Przypuszczać by można, że źródło nietolerancji tkwi w rozbieżności poglądów i postaw. Siemianowski powiedział, że *mniema się przy tym, że gdyby ludzie zgadzali się we wszystkim, tolerowaliby się idealnie*[30]. Pamiętajmy jednak, iż właśnie w człowieczeństwo wpisana jest wolność. Człowiek ma prawo nie być takim samym jak miliony innych ludzi na Ziemi, ma prawo do swej indywidualności. Nietolerancja nie wynika więc ze zróżnicowania ludzkich postaw, lecz wypływa od samych ludzi, nie umiejących dostrzec drugiego człowieka i zaakceptować jego odmienności. Grzegorczyk[31] twierdzi, że *ideał tolerancji opiera się na przekonaniu o podstawowej jednorodności ludzi mimo istniejących między nimi różnic, które są mniej istotne niż podobieństwa.*

Szanse na tolerancję są tym większe, im większy jest przeciętny poziom życia, bowiem (jak pokazuje historia) nędza jest jedną z przyczyn nietolerancji. Zbyt duże różnice materialne między ludźmi powodują zawiść, agresję[32]. Dostatek, to część składowa poczucia bezpieczeństwa, bowiem człowiek mający poczucie zagrożenia, nie jest podatny na akceptację inności. Wśród innych przy-

---

[28] *Między konfrontacją a tolerancją*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1997, s. 15.

[29] Z. Chlewiński, *Stereotypy i uprzedzenia*, red. Z. Chlewiński, I. Kurcz, Warszawa 1992, s. 13.

[30] A. Siemianowski, *Tolerancja*, „W drodze" 1992, nr 5, s. 12.

[31] A. Grzegorczyk, *Normy moralne*, red. M. Ossowska, Warszawa 2000, s. 176.

[32] M.J. Crozier, S. Huntington, J. Watanaki, *The Crisis of Democracy*, New York 1975.

czyn nietolerancji wymienia się też niedostatek edukacji, w tym kulturalnej. Związek edukacji z tolerancją widać w miastach uniwersyteckich, gdzie istnieje odmienność obyczajów, form kulturowych, wyznania. Niedostatek informacji jest także przyczyną nietolerancji, zwłaszcza brak komunikacji międzykulturowej. Każde społeczeństwo powinno być więc otwarte na zewnątrz. Trzeba pamiętać jednak o tym, że warunki te są konieczne, ale nie wystarczające. Okazuje się, że informacja i edukacja może być stronnicza, np. wielu nazistów było ludźmi wykształconymi, o nienagannych manierach. Natomiast kraje zachodnioeuropejskie, będące wzorem otwartości, odczuwają jej przesyt, co wyraża się w stosunku do cudzoziemców. Im większa ich liczba, tym stosunek do nich jest mniej tolerancyjny.

KSZTAŁTOWANIE POSTAW TOLERANCJI

Zagadnienie powstawania i kształtowania się postaw oraz możliwość ich zmiany jest interesujące i ważna dla wielu dyscyplin wiedzy, a szczególnie dla psychologii społecznej, wychowawczej, pedagogiki, resocjalizacji. Mechanizmy kształtowania się postaw opisano już dość szczegółowo, jednak w zależności od danej dyscypliny jednym elementom przypisywane jest większe znaczenie, innym mniejsze. W Polsce kształtowaniem się postaw zajmowali się między innymi S. Mika, S. Nowak, T. Mądrzycki, W. Soborski. Oni też podkreślają użyteczność schematu wywodzącego się z teorii komunikacji, który pomaga uporządkować dane dotyczące samego procesu kształtowania się postaw.

NADAWCA ⟶ PRZEKAZ ⟶ KANAŁ ⟶ ODBIORCA

N a d a w c ą w tym ujęciu jest człowiek, nadawcami są rodzice, wychowawcy, autorzy książek, filmów. Wszyscy w sposób zamierzony lub nie, świadomy lub mniej świadomy przekazują pewne postawy innym osobom. Tymi osobami w przedstawionym schemacie są odbiorcy. To, jaki jest nadawca ma istotne znaczenie dla procesu kształtowania się postaw. Najlepiej, żeby był wiarygodny i kompetentny. Dla dziecka ważne jest, aby uczuciowo akceptowało nadawcę, darzyło go sympatią, było nim zafascynowane. Duże znaczenie ma też atrakcyjność fizyczna nadawcy. Jeżeli jest ekspertem w jakiejś dziedzinie, posiada tytuł naukowy zwiększa to szybkość, siłę i trwałość kształtowanej postawy. Rola rodzica jako nadawcy jest bardzo ważna, zwłaszcza w okresie dzieciństwa, kiedy to procesy identyfikacji z rodzicami są wyjątkowo silne. Natomiast w okresie młodzieńczym (gdy pojawia się kryzys autorytetu rodzicielskiego) funkcje adaptacyjne do uczestnictwa społecznego i kulturowego przejmują w dominujący spo-

sób grupy rówieśnicze.[33] Proces orientowania się na grupy rówieśnicze we współczesnych warunkach rozpoczyna się już w okresie adolescencji, a nawet wcześniej. Przyspieszone jest bowiem dojrzewanie społeczne na skutek intensyfikacji treści docierających do dziecka i sytuacji, w których uczestniczy.

Kolejnym elementem w modelu komunikacji jest p r z e k a z. Aby był on skuteczny, musi łączyć racjonalną argumentację z ekspresją emocjonalną. Badania wykazały, że przekaz jest bardziej skuteczny, a tym samym kształtuje, wzmacnia lub osłabia daną postawę, gdy:

- najistotniejsze części argumentacji są powtarzane;
- są formułowane wnioski wynikające z argumentacji;
- występuje takie rozmieszczenie treści w przekazie, by główny element był umieszczony na początku.

Analizując stronę emocjonalną przekazu trzeba zauważyć, że przeprowadzone badania nie pozwalają na jednoznaczne wnioski na temat wagi emocji w przekazie. Mika uważa, że mimo początkowych sugestii, jakoby bardziej skuteczne były przekazy apelujące do uczuć niż do rozumu, w badaniach stwierdzono, że materiały budzące silne emocje, zwłaszcza emocje negatywne, wytwarzają mniejsze zmiany w postawach niż materiały wywołujące średnie lub słabe stany emocjonalne[34]. Natomiast Aronson[35], powołując się na przeprowadzone badania sugeruje, że przekaz zawierający emocje strachu (zwłaszcza, gdy ich nasilenie jest duże) w większym stopniu może wpływać na modyfikację lub kształtowanie się postawy.

Następnym elementem modelu komunikacyjnego jest k a n a ł, który jest rodzajem przekazywania informacji. Możemy wyróżnić przekaz masowy i interpersonalny. W przekazie masowym będziemy mieli do czynienia z przepływem informacji o charakterze jednokierunkowym (np. mass media). Przekaz masowy bywa bardzo skuteczny, jeśli chodzi o kształtowanie się postaw, operuje bowiem nowoczesną technologią, wiedzą psychologiczną i nie zawsze etycznymi sposobami, np. przekaz na poziomie subcepcyjnym (podprogowym) – jak to ma miejsce w reklamach telewizyjnych. Ze względu na zasięg oddziaływania przekaz masowy stanowi niezwykle ważne i skuteczne narzędzie kształtowania i zmiany postawy.

W komunikowaniu interpersonalnym, który dotyczy również szkoły, mamy do czynienia z dwukierunkowym przepływem informacji, jest to relacja zwana „twarzą w twarz", gdzie kontrola stanowiska rozmówcy (nadawcy) jest natych-

---

[33] D. Gielarowska, *Dom studencki jako środowisko wychowujące*, Warszawa 1981, s. 30 -31.
[34] S. Mika, *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa1972, s. 132.
[35] E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1994.

miastowa i bieżąca. Dodatkowo będą tu występowały inne kody informacyjne, jak np. komunikacja niewerbalna. Istotną rolę odgrywa tzw. „język ciała", a więc dystans fizyczny między nadawcą a odbiorcą, kontakt wzrokowy, ton i barwa głosu, wygląd zewnętrzny nadawcy, mimika.

Ostatnim członem opisywanego modelu komunikacji jest o d b i o r c a. Jest to element szczególnie istotny, gdyż jest ostatecznym celem procesu komunikacji. Badacze tego zagadnienia (między innymi: Mika, Mądrzycki, Aronson) ustalili, że postawy odbiorców skłaniają ich do wyboru tych przekazów, które są w jakimś stopniu zgodne z ich postawami. Te treści przekazów, które są niezgodne z postawami, zostają zapomniane lub odrzucone.

Należy jeszcze wspomnieć konkretne czynniki, wpływające na kształtowanie się postaw. Mądrzycki[36] wyróżnia grupę czynników indywidualnych i grupę czynników społeczno-kulturowych.

Czynnikami indywidualnymi są:

– wiedza: wysoki stopień wiedzy sprzyja formułowaniu się postaw małostereotypowych, kształtowaniu się tolerancji, likwidacji przesądów i uprzedzeń. Niski poziom wiedzy będzie przejawiał się uprzedzeniami, nieracjonalnymi przekonaniami. Na odpowiednie właściwości postaw wpływa też rodzaj posiadanej wiedzy – przyrodnicza, humanistyczna, filozoficzna. Można więc przyjąć, że wiedza w niejednakowym stopniu będzie wpływać na poszczególne rodzaje postaw;
– inteligencja: niski stopień inteligencji predysponuje jednostkę do postaw sztywnych, tradycyjnych, konserwatywnych;
– potrzeby jednostki: wysoki poziom zaspokojenia potrzeb jednostki przez określoną osobę lub grupę powoduje, że te osoby lub grupy stają się atrakcyjne dla jednostki. Jednostka łatwo przyswaja postawy i wartości atrakcyjnej osoby lub grupy. Z tego względu rzeczywisty wpływ na kształt osobowości jednostki mają środowiska, na terenie których zaspokaja ona najwięcej swoich potrzeb;
– lęk: jednostki o wysokim poziomie lęku przejawiać będą tendencję do sztywnych postaw, szukają bowiem bezpieczeństwa w sztywnym trzymaniu się silnie utrwalonych reguł, zasad postępowania. Mogą one być też autorytarne, tzn. nadmiernie zależne od innych osób i łatwo ulegające ich wpływom;
– płeć: w konsekwencji odrębnych wzorców osobowych i stosowanych metod wychowawczych kształtują się odmienne właściwości osobowości

[36] T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 135nn.

dziewcząt i chłopców. Dziewczęta stają się bardziej opanowane, ale mniej samodzielne, łatwo ulegają wpływom, chłopcy są bardziej impulsywni, pewni siebie, agresywni, bardziej samodzielni. Z płcią wiążą się również odpowiednie wiadomości, umiejętności, zainteresowania, postawy;

– wiek: chodzi tu o dokonujące się w ciągu życia jednostki zmiany w oddziaływaniu środowiska zewnętrznego oraz przemiany wewnętrzne – dojrzewanie między innymi biologiczne. Oddziaływają one w sposób bezpośredni lub pośredni na rozwój postaw jednostki.

Czynnikami społeczno-kulturowymi są:

– wpływ kultury: w skład kultury wchodzą twierdzenia dotyczące rzeczywistości oraz ideologie, normy społeczne, wzory osobowe, sposoby zachowania itp. I tak, na postawy jednostek socjalizowanych w określonej kulturze wpływać będą dominujące w tej kulturze poglądy dotyczące powstania świata, człowieka, równości ludzi oraz naczelne wartości, o które należy zabiegać (majątek, władza, prestiż społeczny, wiedza, doskonałość moralna itp.). Nie jest możliwe przejmowanie przez jednostkę gotowych postaw bez jej aktywności poznawczej, uczuciowej, motywacyjnej. Nie jest też możliwe tworzenie własnych postaw bez oparcia się w mniejszym lub większym stopniu na wartościach społecznych, które stanowią podstawowy budulec postawy;

– wpływ podstawowych grup społecznych: rodzina: mała grupa pierwotna, gdzie kontakty są bezpośrednie, a więź silna. Rodzina przekazuje dziecku wartości społeczne, normy moralne, obyczajowe, wierzenia religijne; grupa rówieśnicza: od 7 roku życia dzieci przejawiają tendencję do grupowania się, nie potrafią jednak tworzyć stałych grup ze względu na dominację egocentryzmu intelektualnego.

Od dziesiątego roku życia dzieci zdolne są do solidarności, współdziałania. Łatwo ulegają sugestii i presji naśladowczej. Rodzą się nowe potrzeby związane z dojrzewaniem biologicznym i dorastaniem społecznym, wpływ osób znaczących i wzorów osobowych: osobami znaczącymi dla jednostki są ludzie dostarczający jej wzorów postępowania, stanowiący dla niej przedmiot naśladownictwa i identyfikacji. W kontaktach z nimi tworzą się „prototypy" postaw jednostki wobec innych ludzi. Początkowo osobami znaczącymi dla dziecka są jednostki z najbliższego otoczenia (np. rodzice). W późniejszym okresie funkcje osób znaczących przejmują bohaterowie książek, filmów, aktorzy, piosenkarze. Autorytetem może być nauczyciel, starszy kolega, pierwsza miłość. Badany proces kształtowania się postaw, a ściśle – kształtowanie postawy tolerancji u dzieci – sprowadzono do modelu kształtowania tolerancji, opierając się na prezentowanych wyżej założeniach teoretycznych.

Schemat 1
Model teoretyczny kształtowania postaw tolerancji

Rzetelna wiedza o *odmienności* innych powinna pochodzić również od osób będących jej nośnikami. Musi być pełna, rzeczowa i przekonująca. Brak wiedzy powoduje nietolerancję i funkcjonowanie negatywnych stereotypów[37]. Kontakt osobisty z osobą *odmienną*, zwłaszcza wywołujący pozytywne doznania, powoduje zanik lęku, niepewności, niechęci przed tym, co inne, nieznane. Poprzez *działanie* mamy możliwość bliższego poznania siebie i drugiego człowieka. Właśnie wtedy często przekonujemy się, że różnice nie są tak znaczące i nie wpływają na wszystkie sfery kontaktów oraz na ocenę innych[38].

Ważne jest także, aby każdy człowiek posiadał zdolność nawiązywania poprawnych stosunków interpersonalnych ułatwiających kontakt z drugim człowiekiem (dialog, zrozumienie, troska, chęć niesienia pomocy).

Każdy z nas powinien też posiadać wiedzę o wartościach, umiejętność ich wyboru i korzystania z nich w życiu. Podmiotami kształtującymi postawy tolerancji są:

- sam człowiek,
- rodzina (obecność i świadomość tolerancji jako zasady, pouczenia, wychowanie),
- szkoła (treści kształcenia i wychowania, programy, sytuacje i wzory zachowań współżycia w grupie społecznej).

---

[37] K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom*, Lublin – Kielce 2003, s. 230.

[38] A. Sękowski, *Edukacja możliwości kształtowania postaw tolerancji wobec odmienności*, w: *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, red. J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz, Lublin 1998 s. 367.

- Kościół,
- środki masowego przekazu.

WYCHOWANIE

Rola wartości w życiu człowieka jest ogromna, dlatego też konieczne jest dostrzeganie ich znaczenia w procesie wychowania szkolnego. Musimy więc wyznaczyć główny cel, do którego będziemy zmierzać. Przez cele kształcenia i wychowania rozumie się najogólniejszą wizję pożądanych właściwości fizycznych, umysłowych, społecznych, kulturowych i duchowych jednostki ludzkiej, które chce się uzyskać poprzez tworzenie odpowiednich warunków indywidualnego rozwoju i jego stymulowanie, zwłaszcza w systemie oświatowo-wychowawczym, zarówno na lekcji szkolnej, jak i poprzez inne formy kształcenia oraz zabiegi mające na celu przyswojenie uczniowi i wychowankowi nie tylko wiedzy i związanych z nią umiejętności, ale też poglądów, przekonań, orientacji i motywacji[39]. Muszyński[40] proponuje, by tworząc naczelne cele wychowania, brać pod uwagę następujące systemy:

- Stosunek do świata wartości. Świat człowieka to nie tylko świat przedmiotów i zjawisk, ale także świat ludzkich dążeń i ideałów. Postawa jednostki musi wypływać z przekonań dotyczących tego co cenne i godne wysiłku. Pożądane postawy to: humanizm, braterstwo, wolność.
- Stosunek do społeczeństwa. Zwraca się tu uwagę na takie postawy jak: zaangażowanie społeczne, patriotyzm, odpowiedzialność, solidarność.
- Stosunek do drugiego człowieka. Do tej grupy należą wszystkie postawy, które odnoszą się do współżycia międzyjednostkowego. Za naczelne należałoby uznać: poszanowanie cudzej godności, tolerancję, opiekuńczość, poszanowanie zdrowia i życia człowieka.
- Stosunek do samego siebie. Kładzie się tu nacisk na odpowiedzialność jednostki za samą siebie, czyli samokrytycyzm, przezwyciężanie własnego egocentryzmu, samorealizację.
- Stosunek do świata kultury. Jako naczelne postawy należałoby tu wymienić: szacunek dla kultury, zainteresowanie życiem kulturalnym, wrażliwość na piękno.
- Stosunek do świata przyrody. Na plan pierwszy wysuwa się umiłowanie piękna przyrody, szacunek dla wszystkich przejawów życia, przyjazny stosunek do natury.

---

[39] Hasło: „Cele kształcenia i wychowania" w: *Słownik pedagogiczny*. red. W. Okoń, Warszawa 1992 s. 129, 168.

[40] H. Muszyński, *Ideał i cele wychowania*, dz. cyt., s. 93-95.

Wychowanie człowieka tolerancyjnego wymaga spełnienia kilku warunków. Hamer[41] mówi, że ważna jest bezwarunkowa miłość we wczesnym dzieciństwie, stosowanie łagodnych metod wychowania, minimalizacja stosowania przymusu i kar, rzeczowe argumentowanie, uważne słuchanie wychowanków, konsekwencja w oddziaływaniach wychowawczych, dawanie pozytywnego przykładu, zachęcanie do nawiązywania różnych kontaktów społecznych. Do nich należy jeszcze dodać:

- ukazywanie świata wartości i wspomaganie w zrozumieniu ich znaczenia dla rozwoju człowieka w aspekcie indywidualnym i społecznym;
- uczenie miłości do człowieka ze względu na jego wielką wartość i zrozumienia wynikających z tego *zobowiązań*, którymi są: troska, altruizm, odpowiedzialność za drugiego;
- stwarzanie sytuacji wychowawczych, w których kształcone będą umiejętności analizy oraz wartościowania zjawisk – ich przyczyn, przebiegu, skutków w wymiarze indywidualnym i społecznym, w aspekcie generowania dobra;
- wdrażanie do refleksyjności nad własnym życiem i kreowania własnej tożsamości jako kompetencji do rozwiązywania problemów w twórczy sposób.

W procesie wychowania do tolerancji można wyróżnić następujące etapy[42]:

Po stronie nauczyciela	**Po stronie ucznia**
• poznanie przez wychowawcę poziomu postawy tolerancji wyrażanej dotychczas przez wychowanka	• uświadomienie sobie własnego poziomu postawy tolerancji, wartościowanie jej
• wspomaganie wychowanków w poznaniu istoty tolerancji, jej celu i znaczenia w życiu indywidualnym i społecznym	• poznanie i zrozumienie istoty właściwie rozumianej tolerancji, jej rodzajów oraz znaczenia dla aspekcie rozwoju człowieka, makro i makrostruktur społecznych, świata
• wspomaganie wychowanków w zrozumieniu potrzeby bycia człowiekiem tolerancyjnym	• akceptacja tolerancji;

[41] H. Hamer, *Demon nietolerancji*, Warszawa 1994, s. 239.
[42] K. Chałas, Wychowanie ku wartościom. dz. cyt., s. 233-234.

• motywowanie wychowanków do kształtowania i prezentowania postawy tolerancji	• potrzeba bycia tolerancyjnym
• wspomaganie wychowanków w kształtowaniu i wyrażaniu tolerancji	• zaangażowanie w kształtowanie własnej postawy tolerancji
• wspomaganie wychowanków w wartościowaniu siebie	• wartościowanie siebie w aspekcie urzeczywistniania postawy tolerancji

Pierwszym zadaniem wychowawcy jest poznanie u wychowanków poziomu postaw tolerancji i zachowań, które będą jej wskaźnikiem. Pozwoli to na odpowiedni dobór treści i metod działania. Uświadomienie przez uczniów wyrażanej własnej tolerancji pozwoli poznać siebie, określić drogę własnego rozwoju. Głównym zadaniem jest poznanie celu tolerancji, nabycie umiejętności rozróżniania tolerancji jako wartości od pseudotolerancji, określanie jej granic, dostrzeganie jej powiązań z innymi wartościami. Ważne jest, aby wychowankowie poznali historię, kulturę, zainteresowania innych, ich poglądy. Pożądane są tu umiejętności interpersonalne, umiejętności wartościowania i uzasadniania postaw. Istotne jest wspomaganie wychowanków w zaakceptowaniu tolerancji jako wartości i w zrozumieniu potrzeby bycia człowiekiem tolerancyjnym.

RAPORT Z BADAŃ

We wrześniu 2008 roku przeprowadzono badania w szkołach podstawowych województwa wielkopolskiego. Badane dzieci uczęszczały do szkół w Poznaniu (wybrano szkołę w jednej z dzielnic – na Ratajach oraz szkołę prowadzoną przez salezjanów); w Swarzędzu oraz we wsiach należących do gminy Swarzędz (Kobylnica, Paczkowo). Badania przeprowadzono wśród uczniów klas I, w momencie rozpoczęcia przez nich nauki w szkole oraz w klasie IV, w momencie rozpoczęcia nauki w nauczaniu systematycznym, co jest równoznaczne z zakończeniem edukacji wczesnoszkolnej. Chciano stwierdzić, jakie są postawy dzieci siedmioletnich wobec odmienności drugiego dziecka oraz czy i w jakim stopniu pod wpływem nauki w szkole ulegają one zmianom i modyfikacjom.

Dzieciom pokazano obrazki przedstawiające sytuacje, na tle których wyeksponowano:

- dziecko niepełnosprawne
- dziecko o innym kolorze skóry
- dziecko ruchliwe
- dziecko nie chodzące do kościoła (niewierzące)
- dziecko, które kłamie
- dziecko, które kradnie
- dziecko egoistyczne

– dziecko agresywne
– dziecko nieśmiałe
– dziecko innej narodowości
– dziecko otyłe
– dziecko, które skarży
– dziecko zaniedbane (biedne)

Po omówieniu ilustracji uczniowie samorzutnie dokonywali wyboru, które z przedstawionych dzieci mogłyby być ich kolegami, a które nie. Wybory pozytywne rangowano, układając na danych obrazkach jedną z czterech czerwonych kartek. Wybór ten świadczył o tolerowaniu danej *inności*. Karteczki niebieskie (również cztery) układano na obrazkach przedstawiających dzieci, z którymi badani uczniowie nie chcieliby się zaprzyjaźnić (wybory negatywne).Wybory te świadczyły o nietolerowaniu danej *inności*.

Analizując wyniki pamiętajmy, że każde dziecko miało 4 wybory pozytywne i 4 negatywne. Nie jest ważne czy dana cecha znalazła się na pierwszym czy drugim miejscu. Wszystkie cztery głosy pozytywne traktowane były równorzędnie tak samo potraktowano wybory negatywne. Na podstawie otrzymanych wyników można stwierdzić, że przez dzieci 7-letnie najbardziej akceptowane są dzieci niepełnosprawne (71,7% uczniów głosowało pozytywnie, 2,2% negatywnie), dzieci nieśmiałe 66,1% pozytywnie, 5,6% negatywnie. Na trzecim miejscu wśród cech tolerowanych znalazło się dziecko innej narodowości 56,1% dzieci za i 8,3% przeciw, 45,6% badanych życzliwie podchodzi do dzieci o innym kolorze skóry, a 8,9% takich dzieci nie akceptuje.

Wybory nietolerancyjne przedstawiają się następująco: dzieci 7-letnie najbardziej odrzucają dzieci, które kradną (70,6% głosów negatywnych, 3,9% pozytywnych), na drugim miejscu znalazło się dziecko agresywne: 56,1% dzieci przeciw i 12,8% za. Dziecko egoistyczne otrzymało 53,9% głosów negatywnych i 15,6% pozytywnych. Czwarte miejsce wśród cech nietolerowanych zajmuje dziecko otyłe (42,8% przeciw, 9,4% za). Wyniki liczbowe i procentowe zostały przedstawione w tabeli 1 i 2.

Tabela 1 i 2: Liczbowe i procentowe przedstawienie wyborów pozytywnych i negatywnych dotyczących cech tolerowanych i odrzuconych przez dzieci z klas I.

MOJA KOLEŻANKA / KOLEGA - wybory pozytywne i negatywne (każde dziecko miało 4 wybory pozytywne i 4 negatywne)

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko niepełnosprawne				o innym kolorze skóry				dziecko agresywne				dziecko nieśmiałe				nadpobudliwe ruchowo				nie chodzące na religię			
							P				P				P				P				P				P			
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.	
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1.	SP nr 64 Poznań	IV	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	30	28	22	73.3	27	96.4	16	53.3	18	64.3	7	23.3	0	0.0	14	46.7	18	64.3	7	23.3	10	35.7	3	10.0	8	28.6
2.	SP o.Salezjanów	IV			14	13	12	85.7	6	46.2	7	50.0	9	69.2	0	0.0	0	0.0	6	42.9	9	69.2	7	50.0	6	46.2	0	0.0	1	7.7
3.	SP nr 5 Swarzędz	IV			32	28	28	87.5	27	96.4	17	53.1	17	60.7	5	15.6	0	0.0	26	81.3	26	92.9	6	18.8	7	25.0	7	21.9	9	32.1
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	IV			13	13	13	100.0	12	92.3	10	76.9	9	69.2	1	7.7	1	7.7	9	69.2	10	76.9	3	23.1	4	30.8	3	23.1	3	23.1
RAZEM					89	82	75	84.3	72	87.8	50	56.2	53	64.6	13	14.6	1	1.2	55	61.8	63	76.8	23	25.8	27	32.9	13	14.6	21	25.6
SUMA					171		147		86.0		103		60.2		14		8.2		118		69.0		50		29.2		34		19.9	

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko, które kłamie				dziecko, które kradnie				dziecko egoistyczne				dziecko z Japonii				dziecko zaniedbane				dziecko otyłe				dziecko, które skarży				RAZEM	
							P				P				P				P				P				P				P				P	
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.	DZIEW.
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	liczba
1.	SP nr 64 Poznań	IV	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	30	28	7	23.3	0	0.0	3	10.0	0	0.0	2	6.7	0	0.0	22	73.3	22	78.6	11	36.7	3	10.7	3	10.0	2	7.1	2	6.7	2	7.1	119	110
2.	SP o.Salezjanów	IV			14	13	2	14.3	3	23.1	0	0.0	0	0.0	1	7.1	2	15.4	10	71.4	10	76.9	4	28.6	2	15.4	3	21.4	0	0.0	3	21.4	3	23.1	55	51
3.	SP nr 5 Swarzędz	IV			32	28	1	3.1	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	22	68.8	10	35.7	8	25.0	11	39.3	4	12.5	5	17.9	4	12.5	0	0.0	128	112
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	IV			13	13	0	0.0	2	15.4	0	0.0	1	7.7	0	0.0	0	0.0	9	69.2	6	46.2	2	15.4	1	7.7	1	7.7	2	15.4	1	7.7	1	7.7	52	52
RAZEM					89	82	10	11.2	5	6.1	3	3.4	1	1.2	3	3.4	2	2.4	63	70.8	48	58.5	25	28.1	17	20.7	11	12.4	9	11.0	10	11.2	6	7.3	354	325
SUMA					171		15		8.8		4		2.3		5		2.9		111		64.9		42		24.6		20		11.7		16		9.4		679	

MOJA KOLEŻANKA / KOLEGA - wybory pozytywne i negatywne (każde dziecko miało 4 wybory pozytywne i 4 negatywne)

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko niepełnosprawne				o innym kolorze skóry				dziecko agresywne				dziecko nieśmiałe				nadpobudliwe ruchowo				nie chodzące na religię			
							N				N				N				N				N				N			
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.	
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1.	SP nr 64 Poznań	IV	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	30	28	3	10.0	0	0.0	5	16.7	1	3.6	19	63.3	19	67.9	5	16.7	0	0.0	5	16.7	0	0.0	4	13.3	1	3.6
2.	SP o.Salezjanów	IV			14	13	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	9	64.3	12	92.3	0	0.0	0	0.0	2	14.3	1	7.7	10	71.4	4	30.8
3.	SP nr 5 Swarzędz	IV			32	28	0	0.0	0	0.0	1	3.1	0	0.0	19	59.4	13	46.4	1	3.1	2	7.1	7	21.9	6	21.4	4	12.5	5	17.9
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	IV			13	13	0	0.0	1	7.7	1	7.7	1	7.7	8	61.5	7	53.8	1	7.7	2	15.4	2	15.4	2	15.4	2	15.4	4	30.8
RAZEM					89	82	3	3.4	1	1.2	7	7.9	2	2.4	55	61.8	51	62.2	7	7.9	4	4.9	16	18.0	9	11.0	20	22.5	14	17.1
SUMA					171		4		2.3		9		5.3		106		62.0		11		6.4		25		14.6		34		19.9	

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko, które kłamie				dziecko, które kradnie				dziecko egoistyczne				dziecko z Japonii				dziecko zaniedbane				dziecko otyłe				dziecko, które skarży				RAZEM	
							N				N				N				N				N				N				N				N	
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.	DZIEW.
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	liczba
1.	SP nr 64 Poznań	IV	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	30	28	8	26.7	17	60.7	21	70.0	20	71.4	17	56.7	20	71.4	2	6.7	3	10.7	12	40.0	6	21.4	10	33.3	12	42.9	8	26.7	12	42.9	119	111
2.	SP o.Salezjanów	IV			14	13	6	42.9	3	23.1	7	50.0	13	100.0	8	57.1	6	46.2	1	7.1	1	7.7	1	7.1	3	23.1	5	35.7	6	46.2	7	50.0	3	23.1	56	52
3.	SP nr 5 Swarzędz	IV			32	28	21	65.6	17	60.7	26	81.3	20	71.4	26	81.3	18	64.3	0	0.0	3	10.7	4	12.5	4	14.3	1	3.1	6	21.4	18	56.3	18	64.3	128	112
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	IV			13	13	6	46.2	5	38.5	11	84.6	9	69.2	9	69.2	8	61.5	1	7.7	0	0.0	2	15.4	2	15.4	2	15.4	4	30.8	7	53.8	7	53.8	52	52
RAZEM					89	82	41	46.1	42	51.2	65	73.0	62	75.6	60	67.4	52	63.4	4	4.5	7	8.5	19	21.3	15	18.3	18	20.2	28	34.1	40	44.9	40	48.8	355	327
SUMA					171		83		48.5		127		74.3		112		65.5		11		6.4		34		19.9		46		26.9		80		46.8		682	

Wykres 1. i 2. Graficzne przedstawienie tolerowania wybranych cech, świadczących o *odmienności* (ze względów technicznych wykonane zostały dwa wykresy)

WYKRESY DLA KLASY I:

Na pierwszym miejscu wśród cech akceptowanych znalazło się dziecko niepełnosprawne. Niepełnosprawność dotyczyła sfery fizycznej. Dziecko przedstawione na ilustracji nie mogło się samodzielnie poruszać, jeździło na wózku inwalidzkim. Można więc stwierdzić, że dzieci z klas I chętnie otaczają dzieci niepełnosprawne opieką, chcą im pomagać. Czują się wtedy ważne, wiedzą, że robią coś dobrego. Często ich zainteresowanie wypływa ze współczucia. Żal im dzieci niepełnosprawnych, zdają sobie sprawę, że w życiu napotykają one na pewne ograniczenia, że są czynności, zabawy, w których nigdy nie będą mogły uczestniczyć. Jednak rzadko traktują te dzieci jako pełnoprawnych partnerów.

Na drugim miejscu wśród cech akceptowanych znalazła się nieśmiałość. Obserwując zachowania dzieci, wydawać by się mogło, że dzieci nieśmiałe zawsze stoją z boku, nie potrafią włączyć się i uczestniczyć w zabawach grupy, nie potrafią być atrakcyjnym partnerem w zabawie. Z badań wynika jednak, że dzieci te są mile widziane przez kolegów, zwłaszcza dzieci o pogodnym usposobieniu, które są uprzejme dla innych, grzeczne, spokojne, często pożyczają innym przybory szkolne, potrzebne materiały. Dzieci nieśmiałe lubią współpracować i bawić się nie z całą grupą, gdyż czują się wtedy skrępowane, ale z pojedynczymi osobami. Są wtedy pewniejsze, łatwiej nawiązują kontakt. Choć nie uczestniczą aktywnie w życiu grupy, nikomu nie przeszkadzają, nie szkodzą. Może tylko tym, którzy je zaczepiają, biją, dogadują, robiąc z nich bezbronne „kozły ofiarne".

Na trzecim miejscu z wynikiem 56,1% pozytywnych wyborów badanych uczniów znalazło się dziecko innej narodowości. Badający przedstawił je jako dziecko pochodzące z Japonii, które ma na imię Akira (dla chłopców) lub Sauri (dla dziewczynek). Nie wiadomo, czy wynik pozytywny byłby tak wysoki, gdyby chodziło o dziecko pochodzące nie z Japonii, lecz z innego kraju, np. z Niemiec czy Rosji. W stosunku do dziecka przedstawionego na ilustracji badani uczniowie opowiedzieli się za chęcią wspólnej zabawy i zacieśnianiem więzów koleżeńskich.

Czwarte punktowane przez badanych miejsce zajęło, z 45,6% pozytywnych głosów, dziecko o innym kolorze skóry. Na ilustracji pokazywanej dzieciom był Murzyn. Na podstawie otrzymanych wyników można stwierdzić, że uczniom z klasy I nie sprawia różnicy czy kolega ma skórę białą, żółtą czy czarną. Najważniejsze, by było miło i wesoło.

Przyjrzyjmy się teraz tym odmiennym cechom, które są najmniej akceptowane przez dzieci z klas I. Dzieci siedmioletnie najbardziej potępiają osoby, które kradną (aż 70,6% głosów negatywnych). Okazuje się, że mają one wpojone zasady moralne mówiące o tym, że nie ruszamy, nie zabieramy cudzych rzeczy. Dzieci nie lubią „złodziei", którzy biorą to, co nie należy do nich. W pracy pedagogicznej spotkałam się jednak z sytuacjami, w których niektórzy młodzi uważali, że jeżeli coś znajdą, to należy do nich, bo „znalezione to nie kradzione". Trudno było im wytłumaczyć, że powinni oddać swoją zdobycz. Inną sytuacją

budzącą kontrowersje jest pożyczanie „bez pytania". Cieszy fakt, iż dla uczniów klas I zabranie ze sklepu batonika lub wyciągnięcie mamie z portmonetki pieniędzy jest czynem złym, niedopuszczalnym.

Na drugim miejscu znalazło się dziecko agresywne – 56,1% głosów negatywnych. Badający powiedział dzieciom, że chłopiec przedstawiony na ilustracji jest wysportowany, szybki, sprawny. Jednak często zaczepia inne dzieci, podłoży nogę, uderzy lub połamie kredki. Rzadko mówi słowa: proszę, przepraszam. Uczniowie klas I uznali, iż ktoś taki nie mógłby zostać ich dobrym kolegą. Nikt z nas nie lubi, gdy inni nas szturchają, popychają, niszczą nasze rzeczy. Dzieci, które zaczepiają, popychają, biją innych, zabierają bez pozwolenia przybory szkolne, używają brzydkich, wulgarnych słów, nie są zbyt lubiane przez rówieśników.

Jak wynika z badań 53,9% uczniów nie toleruje egoistycznych zachowań kolegów (15,6% akceptuje takie zachowania). Zachowanie takie przedstawiono na przykładzie dziecka, któremu rodzice kupują ładne rzeczy, zabawki. Przynosi ono te zabawki do szkoły, aby pokazać kolegom, jednak nikomu nie daje ich do ręki, nie pozwala się nimi bawić. Nie pożycza też innym swoich kredek, gumki. Badani uczniowie uznali, że ten mały egoista jest bardziej chwalipiętą niż dobrym kolegą. Ktoś, kto nie pożyczy, nie pozwala innym włączyć się do zabawy, zostaje odsunięty na bok. Ci, którzy zaakceptowali takie aspołeczne zachowania być może sami też tak postępują, imponuje im status materialny rówieśników bądź też liczą na dobry humor i szansę na krótką zabawę.

Następna *odmienność* negatywnie postrzegana przez otoczenie to otyłość. 42,8% nie akceptuje otyłych dzieci. Tusza dziecka nie powinna mieć wpływu na jego akceptację. Z obserwacji wynika jednak, że dzieci siedmioletnie nie przepadają za otyłymi rówieśnikami. Być może dlatego, że takie dziecko szybciej się męczy, sapie, wolniej biega, jest mniej wysportowane. Właśnie przez nie drużyna przegrywa wyścig. Ma więc do niego żal i pretensje. Chociaż często otyłość dzieci nie wynika z ich winy lecz ze złych nawyków żywieniowych, choroby lub predyspozycji genetycznych, dzieci te odczuwają odrzucenie i niechęć otoczenia. Winę za to ponoszą rodzice i opiekunowie, którzy chętnie kupują swoim pociechom chipsy, słodycze, hamburgery, rezygnując z warzyw i owoców.

Pozostałe cechy, które znalazły się pośrodku naszej tabeli uznano za obojętne, budzące niewielkie emocje wśród badanych dzieci. I tak 37,2% pozytywnych głosów i 22,2% negatywnych otrzymało dziecko ruchliwe (chodziło tu nie o nadpobudliwość psychoruchową, ale o dziecięcą żywiołowość i potrzebę aktywności). Dla jednych badanych była to cecha akceptowana, wręcz pożądana, dla podobnej liczbowo grupy mniej tolerowana. Jednym przeszkadza ruchliwość kolegów np. w trakcie lekcji, nie mogą się wtedy skupić, zachowanie innych ich rozprasza; drudzy lubią wesołe towarzystwo, chętnie włączają się do każdej zabawy ruchowej. Dzieci takie lubią, gdy coś się dzieje, nauczyciel odrywa się od tematu lekcji, można się powygłupiać, poruszać.

Dziecko niewierzące otrzymało 31,7% pozytywnych i 13,9% głosów negatywnych. Przedstawiono je jako osobę, która nie chodzi do kościoła, nie uczestniczy w spotkaniach organizowanych z okazji Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, ale chętnie spędza czas w gronie kolegów, przykłada się do nauki. Wydaje się więc, że wyznanie kolegów w uczniach klas I nie budzi negatywnych emocji. Patrzą na kolegę nie przez pryzmat jego wiary (a właściwie wiary rodziców lub opiekunów), ale ważne jest to, jak się zachowuje. Głosy negatywne należą do dzieci, które potrafią wyśmiewać się z niewierzących rówieśników, wykluczyć z zabawy lub unikać ich, uważając za gorszych. Religia katolicka, której wyznawcami jest ok. 98% uczniów w każdej szkole, uczy tolerancji. Jej wyznawcy, zgodnie z Dekalogiem powinni być dla innych mili, życzliwi, pomocni. Jak wynika z badań czasami rzeczywistość odbiega od założonych celów i ci, którzy uważają się za wierzących, nie potrafią zaakceptować osoby o innych przekonaniach religijnych. Na szczęście tych osób nie jest zbyt wiele. Chciałabym zwrócić uwagę na fakt, że ze szkoły prowadzonej przez salezjanów żaden chłopiec i tylko jedna dziewczynka nie zaakceptowała dziecka niewierzącego jako kandydata na przyjaciela. Widać więc, że do szkoły tej uczęszczają dzieci potrafiące zaakceptować światopogląd innych ludzi.

Następne dziecko, które znalazło się pośrodku pomiędzy wyborami pozytywnymi i negatywnymi to takie, które skarży. Otrzymało ono 35% negatywnych głosów i tylko 17,8% pozytywnych. Dzieci siedmioletnie częściej odrzucają osoby skarżące niż je akceptują. Nikt nie lubi *donosicieli*, którzy z każdym głupstwem *biegną* do pani, zwłaszcza jeśli chodzi o odpisywanie zadań w czasie przerwy, ściąganie na sprawdzianach. Osoba taka, choć czasami mówi coś nauczycielowi w dobrej wierze (np. by uchronić biegających po korytarzu od wypadku lub palących po kryjomu w toalecie przed nałogiem), „nie nadaje się" na dobrego kolegę. Zagraża prywatności, zdradzi sekrety, „wygada" tajemnicę. 13,3% głosów pozytywnych otrzymało dziecko zaniedbane. Dzieci, które chętnie miałyby takiego kolegę, wyrosną najprawdopodobniej na osoby opiekuńcze i współczujące. Nie zniechęcało ich, że przedstawiony na ilustracji chłopiec (lub dziewczynka) miał podarte ubranie, że z opowieści prowadzącego badania wynikało, że nie ma książek, kredek, często przychodzi do szkoły bez śniadania. Głosów negatywnych, odrzucających było znacznie więcej, bo aż 38,9%. Być może badani przestraszyli się tego, że będą musieli pożyczać mu ołówki, farby, podzielić się jedzeniem, a może bali się, że ktoś, kto rzadko się myje, nie wygląda ciekawie i czasami niezbyt ładnie pachnie.

Dziecko, które kłamie, chociaż nie znalazło się wśród 4 najbardziej odrzucanych dzieci, otrzymało dużą ilość głosów negatywnych: 40,6%, a niewielką pozytywnych: 11,7%. Świadczy to o tym, że dzieci wiedzą jakie zachowania są złe. Możemy przypuszczać, iż ci, którzy nie odrzucili kłamiącego dziecka, sami też posługują się kłamstwem. Wiadomo, że czasami łatwiej skłamać niż przyznać się

do winy. Unikniemy kary, odpowiedzialności, nie będziemy musieli się tłumaczyć. Ale takie zachowanie jest moralnie złe i o tym wiedzą badani uczniowie. Ci, którzy chcą mieć kłamiącego kolegę nie zdają sobie sprawy, że gdy raz stracimy do kogoś zaufanie, to trudno je odbudować, że trudno przyjaźnić się z osobą, w której słowach można znaleźć fałsz i która stale opowiada niestworzone historie.

Analizie poddano także odpowiedzi uczniów klas IV. Pamiętajmy, że każdy uczeń wybierał (spośród 13 przedstawionych na ilustracjach dzieci) czterech kolegów, z którymi mógłby się zaprzyjaźnić i czterech, którzy nie mogliby zostać jego bliskimi kolegami. Wybór świadczy o akceptacji lub odrzuceniu dziecka ze względu na jego *odmienność.* Pozostałe cechy, których reprezentanci nie znaleźli się w żadnej z tych grup uznano za obojetne. I tak cechami tolerowanymi przez dziesięciolatki okazała się niepełnosprawność fizyczna rówieśnika (86% głosów pozytywnych), nieśmiałość (69% głosów pozytywnych), narodowość (65% głosów za) oraz kolor skóry (60% pozytywnych wyborów). Odrzucono dziecko, które kradnie (74% głosów negatywnych), dziecko agresywne (62% głosów przeciw), egoistyczne (65% głosów negatywnych), dziecko, które kłamie (48,5% głosów przeciw) oraz z 47% głosów negatywnych dziecko, które skarży. Wśród dzieci, których *odmienność* była dziesięciolatkom obojętna, znalazło się dziecko otyłe, ruchliwe, niewierzące oraz dziecko zaniedbywane przez rodziców.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej wyborom dokonanym przez uczniów klas IV. Tabela 3 i 4. Liczbowe i procentowe przedstawienie wyborów pozytywnych i negatywnych dotyczących cech tolerowanych i nietolerowanych przez uczniów klas IV (patrz s. 349).

Najwięcej głosów pozytywnych uzyskało dziecko niepełnosprawne (86% za, 2% przeciw). Można więc stwierdzić, że dzieci dziesięcioletnie są wrażliwe na chorobę i nieszczęścia innych. Wiedzą, że dzieci niepełnosprawne mogą być równie dobrymi kolegami jak zdrowi rówieśnicy, choć nie w każdej sytuacji są samodzielni i czasami potrzebują pomocy i wsparcia. Uczniowie mieli dokończyć zdanie: „Gdy widzę kogoś na wózku inwalidzkim, to…”

I tak 41% uznało, że pomaga, 28% traktuje taką osobę normalnie, 25% współczuje, 6% badanych nie udzieliło odpowiedzi. Porównując wypowiedzi uczniów klas I i IV można stwierdzić, że jedna i druga grupa chętnie pomaga osobie niepełnosprawnej. Dzieci siedmioletnie bardziej skupiają się na współczuciu, dzieci dziesięcioletnie częściej traktują taką osobę normalnie, jak równego sobie partnera.

Na drugim miejscu, z wynikiem 69% pozytywnych wyborów (6% negatywnych), znalazło się dziecko nieśmiałe. Uczniowie klas IV akceptują nieśmiałych rówieśników. I tak 64% badanych uważa, że dzieci nieśmiałe są miłe, grzeczne, 17% stwierdziło, że chętnie włączają się do zabawy, 11% oceniło je jako pomagające innym, 9% nie udzieliło odpowiedzi lub różniła się ona znacznie od pozostałych. Oto kilka przykładów:

MOJA KOLEŻANKA / KOLEGA - wybory pozytywne i negatywne (każde dziecko miało 4 wybory pozytywne i 4 negatywne)

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko niepełnosprawne				o innym kolorze skóry				dziecko agresywne				dziecko nieśmiałe				nadpobudliwe ruchowo				nie chodzące na religię			
							P				P				P				P				P				P			
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.	
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1.	SP nr 64 Poznań	I	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	40	23	31	77.5	19	82.6	12	30.0	8	34.8	9	22.5	1	4.3	23	57.5	22	95.7	11	27.5	5	21.7	18	45.0	10	43.5
2.	SP o.Salezjanów	I			11	12	9	81.8	9	75.0	3	27.3	9	75.0	3	27.3	0	0.0	6	54.5	8	66.7	3	27.3	2	16.7	4	36.4	4	33.3
3.	SP nr 5 Swarzędz	I			29	26	15	51.7	17	65.4	12	41.4	16	61.5	5	17.2	1	3.8	22	75.9	18	69.2	17	58.6	14	53.8	9	31.0	8	30.8
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	I			21	18	15	71.4	14	77.8	12	57.1	10	55.6	4	19.0	0	0.0	10	47.6	10	55.6	8	38.1	7	38.9	1	4.8	3	16.7
RAZEM					101	79	70	69.3	59	74.7	39	38.6	43	54.4	21	20.8	2	2.5	61	60.4	58	73.4	39	38.6	28	35.4	32	31.7	25	31.6
SUMA					180		129		71.7		82		45.6		23		12.8		119		66.1		67		37.2		57		31.7	

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko, które kłamie				dziecko, które kradnie				dziecko egoistyczne				dziecko z Japonii				dziecko zaniedbane				dziecko otyłe				dziecko, które skarży				RAZEM	
							P				P				P				P				P				P				P				P	
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.	DZIEW.
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	**liczba**
1.	SP nr 64 Poznań	I	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	40	23	7	17.5	3	13.0	2	5.0	1	4.3	3	7.5	4	17.4	23	57.5	10	43.5	3	7.5	6	26.1	5	12.5	0	0.0	8	20.0	2	8.7	155	91
2.	SP o.Salezjanów	I			11	12	1	9.1	1	8.3	1	9.1	0	0.0	0	0.0	2	16.7	5	45.5	10	83.3	1	9.1	2	16.7	4	36.4	1	8.3	4	36.4	0	0.0	44	48
3.	SP nr 5 Swarzędz	I			29	26	2	6.9	4	15.4	2	6.9	0	0.0	7	24.1	2	7.7	14	48.3	15	57.7	2	6.9	5	19.2	4	13.8	1	3.8	5	17.2	4	15.4	116	105
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	I			21	18	1	4.8	2	11.1	0	0.0	1	5.6	3	14.3	7	38.9	15	71.4	9	50.0	3	14.3	2	11.1	2	9.5	0	0.0	3	14.3	6	33.3	77	71
RAZEM					101	79	11	10.9	10	12.7	5	5.0	2	2.5	13	12.9	15	19.0	57	56.4	44	55.7	9	8.9	15	19.0	15	14.9	2	2.5	20	19.8	12	15.2	392	315
SUMA					180		21		11.7		7		3.9		28		15.6		101		56.1		24		13.3		17		9.4		32		17.8		707	

MOJA KOLEŻANKA / KOLEGA - wybory pozytywne i negatywne (każde dziecko miało 4 wybory pozytywne i 4 negatywne)

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko niepełnosprawne				o innym kolorze skóry				dziecko agresywne				dziecko nieśmiałe				nadpobudliwe ruchowo				nie chodzące na religię			
							N				N				N				N				N				N			
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.	
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1.	SP nr 64 Poznań	I	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	40	23	1	2.5	0	0.0	6	15.0	0	0.0	20	50.0	15	65.2	2	5.0	0	0.0	14	35.0	5	21.7	5	12.5	3	13.0
2.	SP o.Salezjanów	I			11	12	0	0.0	0	0.0	0	0.0	0	0.0	5	45.5	8	66.7	0	0.0	0	0.0	4	36.4	1	8.3	0	0.0	1	8.3
3.	SP nr 5 Swarzędz	I			29	26	1	3.4	1	3.8	4	13.8	1	3.8	18	62.1	16	61.5	2	6.9	2	7.7	5	17.2	5	19.2	5	17.2	4	15.4
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	I			21	18	0	0.0	1	5.6	2	9.5	3	16.7	11	52.4	8	44.4	2	9.5	2	11.1	2	9.5	4	22.2	4	19.0	3	16.7
RAZEM					101	79	2	2.0	2	2.5	12	11.9	4	5.1	54	53.5	47	59.5	6	5.9	4	5.1	25	24.8	15	19.0	14	13.9	11	13.9
SUMA					180		4		2.2		16		8.9		101		56.1		10		5.6		40		22.2		25		13.9	

Lp.	Szkoła	Klasa	Płeć		Liczba uczniów		dziecko, które kłamie				dziecko, które kradnie				dziecko egoistyczne				dziecko z Japonii				dziecko zaniedbane				dziecko otyłe				dziecko, które skarży				RAZEM	
							N				N				N				N				N				N				N				N	
							CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.		DZIEW.		CHŁ.	DZIEW.
							liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	**liczba**
1.	SP nr 64 Poznań	I	CHŁOPCY	DZIEWCZYNKI	40	23	7	17.5	14	60.9	25	62.5	15	65.2	24	60.0	12	52.2	7	17.5	0	0.0	18	45.0	7	30.4	22	55.0	11	47.8	9	22.5	9	39.1	160	91
2.	SP o.Salezjanów	I			11	12	4	36.4	5	41.7	8	72.7	11	91.7	9	81.8	6	50.0	2	18.2	0	0.0	4	36.4	2	16.7	3	27.3	8	66.7	5	45.5	6	50.0	44	48
3.	SP nr 5 Swarzędz	I			29	26	16	55.2	12	46.2	18	62.1	20	76.9	14	48.3	14	53.8	0	0.0	0	0.0	13	44.8	11	42.3	9	31.0	7	26.9	11	37.9	11	42.3	116	104
4.	SP Kobylnica, Paczkowo	I			21	18	7	33.3	8	44.4	18	85.7	12	66.7	12	57.1	6	33.3	2	9.5	4	22.2	7	33.3	8	44.4	9	42.9	8	44.4	7	33.3	5	27.8	83	72
RAZEM					101	79	34	33.7	39	49.4	69	68.3	58	73.4	59	58.4	38	48.1	11	10.9	4	5.1	42	41.6	28	35.4	43	42.6	34	43.0	32	31.7	31	39.2	403	315
SUMA					180		73		40.6		127		70.6		97		53.9		15		8.3		70		38.9		77		42.8		63		35.0		718	

Wykres 3. i 4. Graficzne przedstawienie akceptacji przez uczniów klas IV wybranych cech świadczących o odmienności (ze względów technicznych wykonane zostały dwa wykresy)

WYKRESY DLA KLASY IV:

- Kamila (Paczkowo) „nie biją innych”,
- Wiktor (IVa Kobylnica) „dobrze się uczą”,
- Borys (IVa Poznań) „są strasznie nudni”,
- Małgosia (Poznań szkoła salezjanów) „są w moim typie”.

Dzieci nieśmiałe są akceptowane przez rówieśników. Postrzegane są jako miłe, koleżeńskie, sympatyczne, choć mniej przebojowe, stojące często z boku, nie pozostają nie zauważone przez grupę. Zawsze znajdzie się ktoś, kto zaprosi je do zabawy, porozmawia. W każdej klasie znajdą się też dzieci, które będą obojętnie lub też wrogo odnosić się do cichych, spokojnych rówieśników. Mogą stać się oni wtedy obiektem kpin, zaczepek, mogą być szturchani i popychani. Bywają również dzieci, u których nieśmiałość osiąga tak wielkie rozmiary, że nie potrafią one nawiązać żadnego kontaktu z kolegami. W takich sytuacjach konieczna jest interwencja nauczyciela, pedagoga szkolnego bądź psychologa. Najważniejsze, aby w porę dostrzec problem i otoczyć takie dziecko szczególną opieką.

Następną cechą akceptowaną przez uczniów klas IV jest narodowość (65% za i 6% głosów przeciw). Przedstawione uczniom dziecko pochodziło z Japonii. Uczniowie bez względu na płeć i miejsce zamieszkania wyrażali chęć współpracy, wspólnej zabawy z przedstawionym chłopcem lub dziewczynką.

Kolor skóry to następna cecha akceptowana przez uczniów. Murzyn przedstawiony na ilustracji otrzymał 60% głosów pozytywnych i 5% negatywnych. Pod pojęciem „ludzi o innym kolorze skóry”, 32% badanych widziała ludzi takich samych jak my, czyli kolor skóry nie stanowi dla nich żadnej różnicy. Dla 30% są to Murzyni, Chińczycy, Indianie czyli przedstawiciele rasy czarnej, żółtej. 20% uznało, że są to obcokrajowcy (innokrajowcy), a 18% nie potrafiła wyjaśnić, co rozumie pod tym pojęciem lub też odpowiedź różniła się znacznie od pozostałych. Oto przykłady:

- Klaudia (IVa Kobylnica) „to brzydale”,
- Bartek (IVa Kobylnica) „są opaleni”.

Z przeprowadzonych badań wynika, że najmniej akceptowane z wszystkich przedstawionych dzieci, było to, które kradło. Aż 74% głosów „przeciw” i tylko 2% głosów „za” otrzymało dziecko, które bez płacenia zabrało ze sklepu jabłko, a także bez pytania zabierało mamie z portmonetki pieniądze. Wyniki te świadczą o tym, że uczniowie z klas IV nie akceptuję, a wręcz potępiają takie zachowanie. Wiedzą, iż kradzież jest czymś złym, czymś czego nie można tolerować. Ten kto zabiera cudzą własność, nie zasługuje na to, by być dobrym kolegą. Natomiast 62% głosów negatywnych (przy 8% pozytywnych) otrzymało dziec-

ko agresywne. 46% uczniów uznało, że nie lubi dzieci, które są niegrzeczne, niemiłe, 27% twierdziło, że nie lubi tych dzieci, które biją innych, 15% tych, które przezywają i przeklinają, a 12% nie udzieliło odpowiedzi lub nie można jej było zakwalifikować do żadnej kategorii. Oto przykłady:

- Adrian (IVb Kobylnica) „nie chodzą do kościoła",
- Julka (IVa Poznań szkoła salezjanów) „są złe",
- Szymon (IVb Swarzędz) „robią innym krzywdę",
- Wojtek (IVc Swarzędz) „stale kogoś zaczepiają".

Następną cechą nie akceptowaną przez uczniów klas IV jest egoizm. Dziecko, które myśli tylko o sobie, nie chce pożyczyć przyborów szkolnych, zabawek, nie poczęstuje cukierkami, nie jest mile widziane wśród rówieśników. Dziecko takie otrzymało 65% głosów negatywnych i tylko 3% pozytywnych. W małej miejscowości i na wsi badani jednogłośnie opowiedzieli się za odrzuceniem małego egoisty, w dużym mieście znalazły się osoby gotowe tę cechę zaakceptować. Nasuwa się więc wniosek, że ci, którzy myślą o innych, dzielą się, pożyczają prędzej znajdą kolegów i przyjaciół niż jednostki samolubne.

Kolejne, czwarte miejsce wśród negatywnych wyborów zajmuje kłamstwo (48,5% negatywnych i 9% pozytywnych głosów). Uczniowie wiedzą, że kłamać nie wolno, że to jest coś złego. Wiedzą, że kłamstwo może dotyczyć różnych spraw, np. wyjaśnienia dlaczego nie odrobiliśmy lekcji, dlaczego uderzyliśmy koleżankę. Przeważnie dzieciom zdarza się kłamać, bo chcą uniknąć kary. Cieszy jednak fakt, że znaczna część badanych takie zachowanie potępia, a jeżeli ktoś skłamie, to nie czuje się z tym najlepiej. Dziesięciolatki powiedziały, że gdy kolega okłamuje mamę, to oni mówią koledze, że źle robi (37%) lub sami mówią jej prawdę (23%). 15% powiedziało, że nie lubi takiego kłamczucha, smutno im i przykro. 25% nie udzieliło odpowiedzi lub nie pasowała ona do żadnej kategorii. Oto kilka przykładów:

- Magda (Poznań szkoła salezjanów) „jestem zła",
- Marianna (szkoła salezjanów) „nic nie robię",
- Adrian (IVc Swarzędz) „gardzę nim",
- Krzysztof (IVb Poznań) „wkurza mnie to",
- Łukasz (IVc Poznań) „myślę, że jest głupi".

Dziecko, które skarży otrzymało aż 47% głosów negatywnych i tylko 9% pozytywnych, dlatego zaliczyłam tę cechę do nie akceptowanych przez uczniów klas IV. Wydaje mi się, że w tym wieku uczniowie szanują tych, którzy potrafią dotrzymać tajemnicy, nie „donoszą" na kolegów. Dla dziesięciolatka nie jest ważne, czy ktoś, mówiąc nauczycielowi, że odpisywał zadanie domowe, chce aby nie miał on zaległości i utrwalił wiedzę zdobytą na lekcji, ale raczej, że został

zdradzony. Choć czasami dzieci nie mają odwagi przyznać się do niewłaściwych postępków, nie są zadowolone, gdy robi to ktoś inny bez ich zgody. Skarżenie traktują jako ingerencję we własne sprawy, jako zdradę, nielojalność, donosicielstwo. W tym wieku ten, kto skarży, będzie miał kłopoty ze znalezieniem dobrych kolegów.

Dziecko ruchliwe uzyskało 29% pozytywnych i 15% negatywnych głosów. Przypomnę, że chodziło o dziecko, które było rozgadane w czasie lekcji, lubiło biegać, skakać, śmiać się. Na podstawie uzyskanych wyników cecha ta została zaliczona do obojętnych. W większości uczniowie klas IV nie mają nic przeciwko „rozrywkowym" kolegom, którzy w czasie lekcji „rozładują" atmosferę, zajmą nauczycielowi trochę czasu, a w trakcie przerw wspólnie z innymi pobiegają, powygłupiają się. Dla niektórych badanych takie zachowanie wydało się nieodpowiednie. Przeszkadza im rozmowa w czasie zajęć, nie mogą się skupić.

24,5% głosów pozytywnych i 20% negatywnych otrzymało dziecko zaniedbane. Największa ilość głosów negatywnych należała do badanych mieszkających w dużym mieście. Być może wynika to z faktu, iż w dużych miastach dzieci biednych i zaniedbanych jest mniej i dlatego bardziej rzucają się w oczy i budzą niechęć, zwłaszcza wśród tych, których rodziców stać na więcej, i którzy przez to uważają się za lepszych, bardziej wartościowych. Uczniom z małego miasta i ze szkoły prowadzonej przez salezjanów nie przeszkadzało, że kolega jest gorzej ubrany, nie ma śniadania, przyborów szkolnych. Wśród badanych pochodzących ze wsi głosy pozytywne i negatywne rozłożone zostały równomiernie. Cieszy fakt, iż uczniowie klas IV nie przywiązują wielkiej wagi do stanu majątkowego rodziców rówieśników. Nawet biedny, zaniedbany kolega może być dobrym kumplem, towarzyszem zabaw. Chcąc stwierdzić jaki jest stosunek uczniów klas IV do ludzi biednych, brudnych, żebrzących, poproszono ich o dokończenie zdania: „Gdy widzę żebraka proszącego o pieniądze, to…". Najliczniejsza grupa badanych, bo aż 72,5% powiedziała, że daje mu pieniądze, ubrania, 12% stwierdziło, że nie daje pieniędzy, 6% współczuje żebrakowi, żal im go, a 9% nie udzieliło odpowiedzi lub znacznie różniła się ona od pozostałych. Oto kilka przykładów:

- Ewelina (IV Kobylnica) „uciekam",
- Kinga (Paczkowo) „robi mi się smutno",
- Kacper (IVc Poznań) „nie znoszę ich",
- Michał (IVb Poznań) „powinni iść do pracy".

Pozytywnym wydaje się fakt, że dzieci są wrażliwe na biedę i niedostatek innych. Chętnie deklarują niesienie pomocy, wsparcia. Wydaje mi się jednak, że ludzie żebrzący na naszych ulicach robią to w coraz bardziej nachalny, wymuszający sposób, jest ich też coraz więcej, co może wzbudzać niechęć i zobojęt-

nienie. Dobrze, że młodzi ludzie współczują żebrakom, dostrzegają ich trudną sytuację, wspomagają drobnymi kwotami, ale to i tak nie odmieni ich życia. Może spotykając na swej drodze ludzi żebrzących dziesięciolatek zastanowi się, skąd ci ludzie się biorą, co jest przyczyną biedy i czy nie lepiej przyłożyć się do nauki, by w przyszłości mieć zawód i możliwość samodzielnego zarabiania pieniędzy. Mam jednak nadzieję, że dzieci zaniedbane, uczęszczające do polskich szkół znajdą wsparcie wśród dorosłych i akceptację wśród rówieśników.

Dziecko otyłe uzyskało 27% głosów negatywnych i 12% pozytywnych. Cecha ta uznana została za obojętną, jednak większa ilość głosów negatywnych świadczy o tym, że dzieci otyłe trudniej odnajdują się w grupie rówieśniczej. Otyłość nie powinna być przeszkodą w codziennych kontaktach z rówieśnikami. Dopiero wspólna zabawa wymagająca sprawności fizycznej i odpowiedniej kondycji (np. lekcja wychowania fizycznego, wspólna gra w piłkę, bieganie) może być powodem odsunięcia dziecka otyłego od grupy. Wydawać by się mogło, iż chłopcy częściej grający w piłkę, rywalizujący na boisku o laur zwycięstwa, odrzucą otyłego kolegę, który może utrudnić wygraną, opóźnić wykonywanie ćwiczeń podczas wyścigu rzędów. Badania wykazały jednak, że to dziewczynki chętniej odrzucają osobę otyłą. Być może wszystkie chcą być szczuplutkie i zgrabne jak modelki i bohaterki filmów, a gruba koleżanka nie pasuje do lansowanego przez mass media wizerunku. Proszono, by badani dokończyli zdanie: „Gdy widzę grubasa…". I tak największa grupa, bo 49% powiedziała, że nie reaguje, nie śmieje się, 26% przyznało, że śmieje się, przezywa, 6% współczuje osobie otyłej, 18% nie udzieliło odpowiedzi lub różniła się ona od pozostałych.

Oto kilka przykładów:

- Bartek (IVb Kobylnica) „uciekam",
- Jagoda (Poznań szkoła salezjanów) „pomagam mu",
- Cezary IVb Kobylnica) „mówię: schudnij trochę",
- Monika (IVa Poznań) „robi mi się niedobrze",
- Małgosia (IVb) „chce mi się wymiotować",
- Ania (IVc Swarzędz) „wygląda obrzydliwie".

Dziecko niewierzące znalazło się w grupie obojętnej. Uzyskało ono tyle samo głosów pozytywnych (20%) co negatywnych (20%). Wyznanie kolegi nie jest dla dziesięciolatka cechą istotną. Dziecko przedstawione przez badającego, chociaż ze względu na przekonania nie uczestniczyło w jasełkach, przygotowaniach do Świąt Wielkanocnych, nie chodziło do kościoła, w czasie przerw chętnie bawiło się z innymi dziećmi, chętnie pomagało innym. Stwierdzić można, że właśnie ta pomoc, koleżeńskość sprawiła, że zostało ono zaakceptowane przez grupę. Uczniowie klas IV znacznie częściej patrzą na zachowanie kolegi niż na to, w co wierzy. Analiza otrzymanych wyników pozwoliła stwierdzić, że ze szkoły sale-

zjanów żaden chłopiec (i tylko jedna dziewczynka) gotowa była zaprzyjaźnić się z dzieckiem niewierzącym, natomiast aż 70% badanych uczniów klas IV odrzuciło niewierzące dziecko jako osobę, z którą mogliby się kolegować (jest to całkowite przeciwieństwo odpowiedzi dzieci z klas I z tej samej szkoły, gdzie wskaźnik odrzucenia wynosił ok. 0,5%). Być może wynika to z faktu, iż ich wiara jest głęboka i wolą przebywać w towarzystwie tych, którzy wierzą w to, co oni, którzy w życiu kierują się tymi samymi wartościami. Mogą bowiem porozmawiać na tematy związane z zasadami Kościoła, z religią. Powodem może być też fakt, iż w swoim życiu stykają się głównie z dziećmi z rodzin wierzących, stanowią więc jakby zamkniętą grupę. Wyniki mogą też być tylko zbiegiem okoliczności ze względu na małą liczbę dzieci uczęszczających do szkoły prowadzonej przez salezjanów.

PODSUMOWANIE

Przedmiotem badań opisanych w artykule było stwierdzenie wobec jakich cech i zachowań drugiego człowieka dzieci siedmioletnie i dziesięcioletnie przejawiają postawę tolerancji. *Inność,* na którą zwrócono uwagę dotyczyła wyglądu zewnętrznego drugiego człowieka, deficytów rozwojowych, zachowania, poglądów religijnych, narodowości, koloru skóry oraz społeczno-moralnego postępowania. Wyznacznikiem akceptacji lub odrzucenia był wybór dziecka posiadającego odmienną cechę, na kolegę lub koleżankę. I tak najwyższe wskaźniki zachowań tolerancyjnych odnoszą się do *inności* wynikającej z deficytów rozwojowych, narodowości, koloru skóry oraz nieśmiałości. Natomiast najwyższy wskaźnik zachowań nietolerancyjnych dotyczył nieprzestrzegania zasad moralnych (kradzież, kłamstwo), zachowań agresywnych, zachowań aspołecznych (skarżenie, egoizm) oraz tuszy dziecka (grubas). Cechami obojętnymi, a więc cechami, na które uczniowie nie zwracają zbyt dużej uwagi, było wyznanie, ruchliwość oraz zaniedbywanie dziecka przez rodziców.

Pamiętajmy, że wnioski wypływają jedynie z deklaracji słownej badanych. Chociaż pochodzą one również z pytań projekcyjnych, nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jak wyglądałoby zachowanie respondenta w realnej sytuacji zetknięcia z *odmiennością.* Wierzę, że rzeczywistość pokryłaby się z deklaracjami uczniów klas I i IV. Zwróćmy uwagę na fakt, iż jest to wiek kształtowania postawy tolerancyjnej wobec drugiego człowieka. Należy więc dostarczać dzieciom wzorów do naśladowania (filmy, opowiadania, przykłady prawidłowych zachowań rodziców, nauczycieli). Dzieci muszą nauczyć się szacunku dla drugiego człowieka bez względu na jego wygląd zewnętrzny, kolor skóry, narodowość, rasę czy światopogląd. Ważną rzeczą jest też nauczenie młodego pokolenia zachowań nietolerancyjnych wobec niewłaściwego postępowania innych, pamiętając o tym, aby negując zacho-

wanie, nie potępiać człowieka, który się ich dopuścił. Musimy nauczyć nasze dzieci postępować tak, aby wszyscy ludzie, również w jakiś sposób *inni*, mogli żyć bezpiecznie i godnie.

SUMMARY

The otherness,the object of tolerance. Shaping of tolerance attitudes in educational circles. Each of us is different. Our otherness is a feature that we were born with (genetic one), and we don't have an influence on it, features which we acquired during education process (dependend on the environment,that we live in) and opinions, values obtained through the live experience. Tolerance, intolerance, acceptance, indifference are the conceptions which we use to define our relations towards other person's otherness. What's influence our relation to otherness? The way we perceive and judge a behaviour, view, belief of a person who is „different", is related to specific acts, an experience, and a value system. The role of the values is huge and necessary. That's why it is important in process of education. From the youngest age, at our homes, in a group, at school, we teach a respect and a tolerance for people seen as „different". There is more and more children of this kind at school. It applies to the look, educational deficiency, skin colour, a social behaving and moral principles. That's why is so important for the future generation to learn how to accept the otherness.

Key words:

otherness, tolerance, acceptance, shaping attitudes, education, distinctness