

Colloquia Theologica
Ottoniana

Colloquia Theologica
Ottoniana

1/2011



Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. dr hab. Zdzisław Kroplewski prof. US
ks. dr Grzegorz Chojnacki – sekretarz

Rada naukowa

ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. dr hab. Stanisław Dziekoński prof. UKSW
ks. dr hab. Andrzej Offmański prof. US
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz – WT UAM

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Marek Pyc
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman
prof. Helene Harth – Uniwersytet w Berlinie
ks. dr hab. Mariusz Rosik prof. PWT
ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr prof. UAM
dr hab. Anna Latawiec prof. UKSW
ks. dr hab. Edward Sienkiewicz prof. US
ks. dr hab. Jan Flis prof. US
ks. dr hab. Leszek Wilczyński – WT UAM

Redaktor Wydawnictwa

Natalia Walińska

Korektor

Aleksandra Grzemska

Skład komputerowy

Halina Lipiec

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
e-mail: gwejman@knob.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2011

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 13. Ark. druk. 14. Format B5. Nakład 180 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Henryk Wejman, <i>Duchowość a zdrowie człowieka</i>	7
Dariusz Adamczyk, <i>Skutki grzechu pierwszych rodziców w świetle Rdz 3,7–24</i>	19
Janusz Lemański, <i>Negatywny obraz psa w Biblii. Przyczyny i konsekwencje</i>	51
Tomasz Zaklukiewicz, <i>Los Sprawiedliwych w świetle Mdr 3,1–12</i>	97
Jarosław Moskałyk, <i>Funkcja Soborności Kościoła</i>	115
Zdzisław Lec, <i>Troska (arcy)biskupa profesora Kazimierza Majdań- skiego o rozwój (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej</i>	129
Grzegorz Wejman, <i>Biskupi kamieńscy w Golczewie</i>	145
Angelo Rella, <i>Wiara na stronach „Il Politecnico”</i>	165
Konrad Woźniak, <i>Geneza życia według Christiana de Duve</i>	177
Anna Graczyk, <i>Cierpienie jako czynnik duchowego wzrostu według św. Jana od Krzyża</i>	193

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Ryszard Kurek, <i>Papieska złota róża dla księcia wołogosko-rugijskiego</i>	211
Roman Misiak, <i>Ks. Piotr Wawrzyniak, człowiek – kapłan – społecznik (1849–1910)</i>	216

DUCHOWOŚĆ A ZDROWIE CZŁOWIEKA

Ks. Henryk Wejman

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Tak sformułowany temat jest nośnikiem problemu, który można zawrzeć w pytaniu: jak się ma duchowość człowieka do jego zdrowia, to znaczy, czy ma na nie wpływ, czy też pozostaje bez oddziaływania? Pytanie to określa cel refleksji i zarazem wyznacza jej zakres. Owa refleksja zmierza do poznania funkcji ludzkiej duchowości i zdrowia i dlatego płaszczyzną jej dociekań musi być ludzka egzystencja i to, co jest z nią związane. Aby ów cel mógł być osiągnięty, nie można analiz nie rozpocząć od przedstawienia natury duchowości (treść pierwszej części przedłożenia). Zasadność tego kroku badań ma swoje zakotwiczenie w fundamentalnej regule metodologicznej, która mówi, że wartość czegoś wypływa z jego istoty. Określenie natury duchowości otwiera drogę do kolejnego etapu, a mianowicie ukazania istoty zdrowia (treść drugiej części przedłożenia). Dopiero ustalenie istoty duchowości i zdrowia umożliwi ukazanie wzajemnej między nimi relacji (treść trzeciej części przedłożenia).

1. Natura duchowości

Pojęcie „duchowość” ma wielowiekową tradycję i przechodziło na przestrzeni stuleci ewolucję znaczeniową. Po raz pierwszy pojawiło się w epoce starożytnej, zarówno w kręgach chrześcijańskich, jak i poza nimi. W literaturze chrześcijańskiej zostało ono użyte po raz pierwszy przez Pelagiusza lub które-

goś z jego uczniów w latach 20. V wieku. Ów autor w jednym z listów do Theisiphonta, dorosłego mężczyzny, który dopiero co przyjął chrzest, zawarł słowa zachęty, aby postępował wytrwale w tym, co duchowe¹. W późniejszych wiekach, to jest w okresie od V do XI wieku, pojęcie to było stosowane na wyrażenie aktywności człowieka, która nie wypływała z jego natury, lecz wynikała z jego poddania się Duchowi Świętemu. W sposób najdobitniejszy stanowisko to znalazło swoje uwydatnienie w jej przeciwstawieniu cielesności. Duchowym był ten, któremu w działalności doczesnej przyświecały motywy nadprzyrodzone (rezygnacja z dóbr przysługujących z racji zajmowanej pozycji społecznej na rzecz potrzebujących), a cielesnym ten, który nie potrafił się wznieść na ten poziom. W pierwszej połowie XII wieku upowszechnił się sens filozoficzny duchowości, zanim zaczęto określać sposób bycia człowieka przeciwstawny jego skłonnościom cielesno-zmysłowym. Duchowym był ten, kto zewnętrznie pokazał, że panuje nad swoimi zmysłami. Ten, który tego nie potrafił, był postrzegany jako *persona carnale* (osoba cielesna). W okresie między XIII a końcem XV wieku pojęcie duchowości przeszło kolejną ewolucję, tym razem od znaczenia filozoficznego do jurydycznego. W tym okresie, naznaczonym w pewnym stopniu niechęcią wobec struktur hierarchicznego Kościoła, znajdującą swój wyraz w zagrabianiu Jego dóbr materialnych przez władze świeckie, duchowym był ten, kto zabezpieczał te dobra i właściwie nimi administrował. Z kolei w późnym średniowieczu to pojęcie było używane na określenie stanu chwały, jakiej dostępuje człowiek, który pokonał skłonności ciała. W tym znaczeniu stosował je św. Tomasz z Akwinu (por. STh I, q. 97, a. 3 c; I–II, q. 73, a. 5; II–II, q. 23, a. 1; III, q. 34, a. 1, ad 1; q. 65, a. 2, ad 1). Od tego czasu zarzucono stosowanie w literaturze teologicznej tego pojęcia. Powróciło ono do języka teologicznego w latach 90. XIX wieku. Od tej pory weszło do kanonu oficjalnego nauczania Kościoła².

Jakkolwiek w historii intensywnie ewoluowało pojęcie duchowości i jakkolwiek w tym procesie odślaniało swoje znaczenia, to jest im wspólne to, że ma ona ścisły związek z ludzkim duchem. Duchowość jest pojęciem antropologicznym i wskazuje na specyficzną właściwość natury ludzkiej, odróżniającej ją od świata zwierząt. Nie sposób w tym momencie nie przyznać racji stwierdze-

¹ Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 11.

² Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 226–227.

niu o. profa Antoniego Jozafata Nowaka, który napisał: *W środowisku zwierząt mówimy o życiu psychicznym, nie sposób jednak mówić o duchowości; wyraża się ona w wartościach ogólnoludzkich, jak: praca, myśl, symbol, mowa, sztuka, zabawa, kult, religia, kultura, nauka, choć praca, symbol itp. nie są duchowością, lecz jej wyrazem. Duchowość jest zatem pojęciem prostym, niedefiniowalnym. Nie sposób także sprowadzać duchowości do jakiegoś wspólnego mianownika i nie można jej zdefiniować per genus et differentiam specificant*³. Będąc więc właściwością natury ludzkiej, *duchowość* ma – zdaniem powyższego autora – charakter ogólnoludzki i stanowi zarazem ważny element kultury. Z tego względu nie da się jej ująć wyłącznie w jednorodnych kategoriach, na przykład psychologicznych czy socjologicznych. Jej treść staje się bardziej uchwytna dopiero w powiązaniu z towarzyszącym jej przymiotnikiem. To właśnie on nadaje jej specyfikację⁴.

Na istotę duchowości, czyli na to, czym jest ona sama w sobie, wskazuje forma gramatyczna tego pojęcia. Końcówka *-ość* w języku polskim podkreśla jakość wsobną, czyli coś, co istnieje samo w sobie, substancjalnie, w odróżnieniu od jakości relatywnych, wyrażanych za pomocą przymiotnika (np. czystość – czysta woda, sprawiedliwość – sprawiedliwy osąd, złość – zły człowiek itd.). Zatem końcówka ta ma znaczenie obiektywizujące. W pojęciu duchowości, podobnie jak w pojęciach czystości, złości, sprawiedliwości, desygnat przestaje być jednostkową własnością jednostkowego podmiotu, a wskazuje na pewną obiektywną cechę jednostkowego doświadczenia. W podobny sposób na przykład desygnat pojęcia wolności staje się uchwytny dzięki wypadkowej doświadczeń wolnych jednostek. Na tej podstawie można twierdzić, że duchowość ma znaczenie obiektywizujące⁵.

Dotychczasowe analizy pozwalają na stwierdzenie, że duchowość jest przejawem ludzkiej aktywności, która wynika z intelektu, woli i afektywności. W zależności od tego, na co ta aktywność jest skierowana, to znaczy, jakie wartości zostaną przez człowieka uznane, taka będzie jego duchowość. I w tym kontekście uprawnione jest mówienie o ludzkiej duchowości naturalnej czy też duchowości kulturowej. Gdy zaś aktywność ludzkiego ducha zostanie zorientowana na jakkolwiek pojętą Transcendencję, to wówczas odsłania się jej wy-

³ A.J. Nowak, *Duchowość osób konsekrowanych*, w: A.J. Nowak (red.), *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 180.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 73.

miar religijny, który najbardziej definiuje to pojęcie. I wtedy z całym przekonaniem można mówić o duchowości innych religii, której istotę będzie określać całość doktryny, nakazów moralnych oraz praktyk ascetycznych i rytualnych, znamionujących tę religię. W tym aspekcie, to jest religiologicznym, można śmiało powiedzieć, że tyle jest duchowości, ile jest przejawów religii w świecie. Z takim rozumieniem *duchowości* jakże głęboko koresponduje wypowiedź Roberta Mullera, który zainspirowany postawą buddyjskiego wyznawcy Thanta określił *duchowość* jako *harmonię pomiędzy najbardziej wewnętrznym życiem a zewnętrznym lub inaczej, pomiędzy życiem świata i wszechświata. Duchowość to ciche pojmowanie życia w czasie i przestrzeni, harmonia wewnętrznego człowieka z wielkimi misteriami i tajemnicami wokół niego. Jest to wiara w życie, które jest częścią wiecznego czasu, że każdy z nas skądś przybył i przeznaczony jest do pewnego celu. Bez takiej wiary nie może być modlitwy, medytacji, pokoju czy szczęścia*⁶. W kontekście tej wypowiedzi nie można więc duchowości nie określić jako aktywności poznawczo-wolitywno-afektywnej ludzkiej natury zorientowanej na Transcendencję⁷.

Tę definicję duchowości dopełnili biskupi zgromadzeni w 1990 roku na VIII Zwyczajnym Synodzie Biskupów w Rzymie. Wówczas zdefiniowali ją jako „styl życia”, swego rodzaju „postępowanie według Ducha” (por. Rz 8,4), a głównie *zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonania, motywacji, decyzji* (*Instrumentum laboris* nr 21). Powołując się na tę definicję, ks. prof. Walerian Słomka określił duchowość jako zespół postaw, mających swe odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne w stosunku do wartości⁸. Jeśli przyjąć, że określenie postawy to zajęcie stanowiska i zgodne z tym stanowiskiem działanie, co w praktyce oznacza poznanie przez podmiot przedmiotu odniesienia, jego wolitywne zaakceptowanie i w tym duchu działanie, to duchowość, jako zespół postaw, nie może być niczym innym, jak składową trzech czynników ludzkiej aktywności: świadomości, czyli poznania wartości, ich uznania, to jest wpisania ich w swoją hierarchię i afirmacją tychże wartości przejawiającą się w działaniu.

⁶ R. Muller, *New Genesis. Shaping a Global Spirituality*, New York 1984, s. 41.

⁷ Tamże, s. 92.

⁸ Por. W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Duchowość w Polsce*, t. I, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 231–232.

2. Pojęcie zdrowia

Zdrowie, podobnie jak duchowość, nie jest pojęciem jednoznacznym. Bywa używane na określenie stanu pewnego ustroju, nade wszystko konkretnego aspektu jego bytowania, co w sposób najdobitniejszy uwydatniają potoczne sformułowania: *ten ma zdrowie jak dzwon* albo *jego zdrowie jest wątłe, mizerne* lub też na wyrażenie przyszłego, dobrego stanu danego organizmu, co chyba najlepiej oddają składane przez ludzi sobie nawzajem życzenia zdrowia⁹. I właśnie w tym drugim znaczeniu pojęcie zdrowia staje się płaszczyzną zainteresowania niniejszej refleksji. Aby była ona efektywna, konieczne jest doprecyzowanie jego znaczenia, albowiem jego ujęcie w sensie stanu pomyślnego i prawidłowego jest nazbyt ogólne. Dobrze wiemy, że prawidłowy stan i pomyślność danego organizmu nie zawsze utożsamiają się z pełnią zdrowia. Czy zdrowym można nazwać namiętnego palacza lub osobę nałogowo pijącą alkohol? Ich organizm przyzwyczaja się do szkodliwości, którym regularnie podlega, co świadczy o jego wielkich możliwościach w zmaganiu się o życie, ale życie jego płynie na niskim poziomie biologicznym i ma zmniejszone szanse. Mamy wówczas do czynienia z utajonym uszkodzeniem funkcji komórek i narządów, które (to uszkodzenie) można porównać do góry lodowej. Jak w przypadku góry lodowej, główna jej masa znajduje się pod powierzchnią wody, nie będąc widoczna dla oczu i tylko od czasu do czasu pojawia się nad tą powierzchnią szczyt, tak w sytuacji owego uzależnienia organizmu zagrożenie dla jego życia jest niewidoczne dla oczu, a ujawnia się czasami w formie klinicznych chorób i powikłań¹⁰.

Nieprawidłowe jest także utożsamianie zdrowia z dobrym samopoczuciem człowieka i jego zdolnością do pracy. W żaden sposób nie da się porównać ze sobą samopoczucia człowieka i jego zdolności do pracy. One zależą zarówno od wymierzalnych czynników fizycznych, jak i niewymierzalnych, to jest psychicznych. Dla przykładu, człowiek w depresji maniakalnej potrafi w jednej chwili z wyżyn dobrego samopoczucia i wspaniałego humoru przejść w stan niechęci do świata, a nawet samobójczych zamiarów, czyli wpaść w przepaść psychicznego cierpienia. Albo inny przykład, po zażyciu niektórych narkotyków człowiek może czuć się znakomicie nawet na kilka chwil przed śmiercią.

⁹ Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa 1980, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 50.

Nie można tu nie przywołać jeszcze innego przykładu w postaci nagłych zgonów niektórych ludzi. Tacy ludzie cieszyli się wspaniałym zdrowiem, nigdy wcześniej nie chorowali ani też nie doświadczyli żadnych cierpień i tu nagle umierają! W takiej sytuacji nie można postawić pytania: co się stało? Co mogło popsuć się w organizmie, który przecież jest wyposażony w mechanizmy obronnej regulacji, że doszło do zgonu? To właśnie dzięki tym obronnym mechanizmom ci ludzie cieszyli się niezłym samopoczuciem i byli zdolni do pracy, gdy w tym samym czasie kolejny dzień i kolejne lata przynosiły nową porcję szkodliwych wpływów. Podobnie jak w naczyniu napełnionym po brzegi, gdy wpadnie do niego przysłowiowa kropla i spowoduje przelanie się wody, nagromadzenie zmian klinicznych w organizmie wywołuje nagły zgon.

Zaprezentowane powyżej spostrzeżenia ujawniają swą wartość w tym względzie, że pozwalają doprecyzować znaczenie wyrażonego wcześniej pojęcia zdrowie. Istota tego doprecyzowania nie może nie zmierzać w stronę ujęcia zdrowia jako dobrego samopoczucia przy prawidłowym stanie i funkcjonowaniu wszystkich narządów organizmu ludzkiego¹¹. W świetle tej definicji jawi się ono jako skutek dwóch składowych czynników: poczucia i odpowiadającemu mu stanu organizmu, w którym nie występują żadne zmiany chorobowe. A zatem zdrowie jest – można powiedzieć – stanem fizjologicznym zapewniającym możliwie najdłuższe życie przy zachowaniu całego procesu fizjologicznego starzenia się i umierania. I właśnie w takim rozumieniu jest ono przedmiotem niniejszej refleksji, której kolejnym etapem będzie próba opisu jego relacji z duchowością, to jest stylem bycia człowieka.

3. Wzajemna relacja duchowości i zdrowia

Duchowość i zdrowie to wartości wpisane w naturę człowieka i ściśle związane z jego egzystencją. W związku z tym nie są one od siebie niezależne. Zachodzi między nimi wzajemna relacja. Mówiąc tu o relacji, mamy na myśli wzajemne ich oddziaływanie na siebie. W istocie chodzi o wpływ duchowości na zdrowie człowieka i odwrotnie – zdrowia na jego styl bycia. Trzeba przyznać, że stopień tego wpływu jest trudny do oszacowania z racji bowiem głębi i wewnętrznej złożoności obydwu wartości, co nie oznacza jednak niemożności

¹¹ Tamże, s. 51.

jego uchwycenia i wyrażenia. Dlatego należy nań spojrzeć nie w jednym wymiarze, lecz wieloaspektowo.

Dzisiaj mówienie o wpływie stylu bycia człowieka, czyli jego duchowości, na stan jego zdrowia nie jest niezasadne. Wprawdzie trudno jest to ocenić – nikt chyba nie byłby w stanie tego wyliczyć – ale nie sposób nie przyznać racji opiniom, że większość chorób i cierpień oraz rozmaitych form niedołęstwa, jakie doświadczają ludzie w obecnym czasie, pochodzi właśnie z ich niewłaściwego postępowania, to znaczy niezgodnego z zasadami moralnymi. Bezwolne uleganie zachciankom i pożądlivościom ciała przy jednoczesnym unikaniu jakiegokolwiek wewnętrznej dyscypliny i zdrowotnej ascezy, czyli niekierowanie się duchowością, wywołuje takie skutki. Otyłość, miażdżyca, cukrzyca, choroby serca, zwyrodnienia stawowe to choroby wynikające w znacznym stopniu z poddania się człowiekowi panowaniu ciała i jego pożądlivościom. Oczywiście, powikłania i rozmaite ostre przypadki w tego rodzaju chorobach mogą mieć pochodzenie psychiczne, ale zasadniczo ich przyczyną jest zaniechanie przez człowieka prowadzenia życia duchowego. Ta prawidłowość chyba najlepiej uwidacznia się w przypadku choroby, jaka dosięga tak zwane osoby czynu, które we współczesnej rzeczywistości dość często ulegają zawałom serca. Wielu ekspertów z dziedziny medycyny uważa, że ich przyczyną jest stres, zwiększona odpowiedzialność, pośpiech, niezdrowe żywienie, napięcia nerwowe. I faktycznie tak jest. Ale czynniki te nie stanowią głównej ich przyczyny, lecz są – można powiedzieć – ostatnią kroplą przelewającą pełne naczynie. Zasadnicza przyczyna znajduje się w rozwijającej się od wielu lat w sposób utajony miażdżycy tętnic serca. Gdyby takie osoby od młodości prowadziły higieniczny tryb życia, to jest uprawiały sport, unikały palenia papierosów i nadmiernego picia kawy oraz żywiły się dietetycznie, czyli mówiąc jednym słowem, stosowały zdrowe zasady życia duchowego, to w dużym stopniu owe wstrząsy psychiczne i nerwowe napięcia nie spowodowałyby zawału. Zdrowy organizm umiałby te napięcia, przynajmniej w ogromnej większości przypadków, znieść. Oczywiście trzeba mieć świadomość, że samo zachowanie zasad życia duchowego nie gwarantuje automatycznie uniknięcia zawału. Dobrze wiemy, że nawet sportowiec czynnie uprawiający sport i zachowujący zdrową ascezę ulega tej chorobie. Zdrowie bowiem jest wynikiem wielu czynników. Niemniej jednak przestrzeganie przez człowieka zasad duchowości nie pozostaje bez wpływu na jego zdrowie.

W związku z tym wyraźnie uwydatnia się potrzeba akcentowania moralno-duchowej powinności dbania o zdrowie. Zostało ono bowiem człowiekowi dane przez Stwórcę, ale i zarazem przez Niego mu zadane. I z tego względu człowiek jest moralnie i duchowo zobowiązany do troski o nie.

Powinność troski o zdrowie znajduje swoje uzasadnienie nie tylko z tytułu potrzeby właściwego funkcjonowania osoby, ale także ze względów ogólnospołecznych. Człowiek jest istotą społeczną, egzystującą w ramach relacji interpersonalnych. Wprawdzie relacje te są zróżnicowane, to jest czasami większe, niekiedy mniejsze, ale jednak zawsze mają one charakter odniesienia do kogoś. Z tej racji człowiek pozostaje w stosunku służby względem wspólnoty społecznej. Jeśli zamierza on rozwijać się w każdym aspekcie swej osobowości, a wspólnota ma wzrastać, to nie może nie być na nią otwarty i gotowy do poświęcenia dla niej, a z kolei ona nie może go w tym nie wspomagać. W ten kontekst wzajemnych odniesień, to jest człowieka i wspólnoty społecznej, wpisuje się właśnie ludzkie zdrowie. Ono, jako dobro każdego człowieka, oczywiście nie najwyższe, ale wysokiej rangi, należy nie tylko do niego samego, ale i do wspólnoty społecznej, wobec której nie może, jak on, nie mieć wartości służebnej. Jeśli człowiek ma dobrze wypełnić swoją służebną rolę względem wspólnoty społecznej, to może mu to umożliwić tylko jego zdrowie. Gdy choruje, inni muszą mu służyć. Wówczas to na nich przerzuca ciężar swojej choroby, która także nie jest sprawą prywatną. To pokazuje, jak ważna jest troska człowieka o swoje zdrowie. Gdy on je lekceważy i w jakimś stopniu uszkadza, czyni to nie tylko na własny rachunek, ale także na rachunek wspólnoty. Swoją niefrasobliwością i *lekkim* podejściem do własnego zdrowia czyni krzywdę w pierwszym rzędzie członkom własnej rodziny, następnie przyjaciołom i znajomym, a w końcu także i tym, którzy potrzebują jego pracy i oczekują na jej owoce. Rozmiaru tych krzywd nie sposób oszacować, nawet w wymiarze ekonomicznym, nie mówiąc już o aspekcie psychicznym, a tym bardziej emocjonalnym. W największym stopniu cierpią najbliżsi, nie tylko przez niewyraźne w słowach zmartwienia, ale także ze względu na wysokie obciążenia finansowe oraz wielkie trudy związane z pielęgnacją. Podkreślenie w tym momencie ciężaru zatroskania innych o chorego nie oznacza oczywiście deprecjonowania wartości choroby chorego (chory zawsze pozostaje członkiem wspólnoty społecznej, a jego cierpienie ma i zawsze będzie mieć wartość, i to o charakterze komunio-twórczym), ale ma na celu uwypuklenie wartości zabiegów profilaktycznych w postaci gimnastyki, rekreacji, sportu. Niewątpliwie podejmowanie przez czło-

wieka od najmłodszych lat tego rodzaju działań wprawdzie nie zlikwiduje całkowicie chorób i związanych z nią cierpień, ale z całą pewnością zmniejszy ich rozpiętość, a co za tym idzie, zaoszczędzi trudu opieki w przyszłości. I właśnie ten wzgląd społeczny zdecydowanie przemawia za dbaniem ze strony człowieka o własne zdrowie.

Skoro dobre zdrowie pozwala człowiekowi dłużej i lepiej służyć Bogu, ludziom, konkretnej idei, to powinien on dbać o nie z całą starannością. W tym kontekście może ktoś powiedzieć, że święci, którzy najczęściej zdziałali dla Boga i ludzi, najczęściej nie dbali o zdrowie, wyniszczając się w tej służbie. I nie sposób nie przyznać temu racji. Ale trzeba zauważyć, że oni wyniszczali się nie w pogoni za cielesnymi doznaniem i użyciem, lecz w poświęceniu siebie, niekiedy wręcz heroicznym, na ołtarzu wartości najwyższych. Ten przykład z jednej strony pokazuje, że zdrowie nie jest najwyższą wartością i w pewnych sytuacjach należy je poświęcić, tak jak życie, a z drugiej przypomina o zależności zdrowia od codziennego trudu życia. Zaś pośrednio wskazuje on na związek zasad moralnych i duchowych z jakością służby człowieka. Im głębiej człowiek przestrzega tych zasad, tym bardziej będzie troszczył się o zdrowie, aby móc ofiarniej służyć innym. I znów może ktoś powiedzieć, że trudno myśleć o zdrowiu i znaleźć na to czas, gdy na przykład konkretna idea wymaga poświęcenia wszystkich sił i nieustannej dla niej pracy od rana do wieczora. To prawda, że ta sprawa nie jest łatwa. Ale jeśli zdrowa asceza, na którą człowiek przeznaczy dziennie stosunkowo niewielką ilość czasu i część sił, przedłuży okres czynnego życia o kilka lat, to zyska na tym nie tylko idea, ale także jakość służby człowieka, albowiem zdrowszy stan jego organizmu (zwłaszcza kory mózgowej) zapewni mu lepszy nastrój, doda energii, rozjaśni umysł i umożliwi skuteczne działanie¹².

Trzeba przyznać, że nie tylko styl bycia, czyli duchowość człowieka, wpływa na jego zdrowie, ale także jego zdrowie oddziałuje na sposób jego bycia i postępowania. Wprawdzie należy zauważyć, że nierzadko dobre zdrowie staje się czynnikiem wiodącym człowieka na bezdroża rozmaitych nadużyć. Silny i dobrze czujący się człowiek łatwo może nabrać przeświadczenia, że wolno mu korzystać bezgranicznie z uciech życia i zażywać różnych rozkoszy, na które nie może pozwolić sobie człowiek słaby. Nie da się jednak zaprzeczyć, że dobry stan zdrowia, do którego prowadzi odpowiednie żywienie i właściwy

¹² Tamże, s. 56–57.

tryb życia, czyni ludzki umysł bardziej spokojnym i pogodnym, a przez to człowiek staje się bardziej otwarty na wartości moralne i duchowe. To właśnie zdrowie dodaje zdolnościom i pragnieniom człowieka blasku i pozwala mu obficie owocować duchowo. Nie oznacza to, że temu nie służy choroba. Ona, gdy zostanie zaakceptowana przez człowieka, także stanowi czynnik sprzyjający wzrostowi poziomu jego ducha, który zapewne będzie się przejawiać w moralnym zachowaniu i duchowym byciu.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku. Między duchowością a zdrowiem nie istnieje opozycja, lecz ścisły związek. Zdrowie stanowi wartość nie tylko prywatną, ale i społeczną w tym sensie, że umożliwia człowiekowi spełnienie moralnej powinności pracy na rzecz wspólnoty społecznej. Choroby i związane z nimi cierpienia pociągają za sobą krzywdy i koszty społeczne. Dlatego też dbałość o zdrowie ze strony człowieka jest nie tylko zadaniem wypływającym z racji społecznych, ale nade wszystko nakazem moralnym. Zatem kierowanie się przez człowieka duchowością sprzyja wzrostowi jego zdrowia. Należy też podkreślić, że zdrowy organizm jest podstawą prawidłowej pracy mózgu, co uwydatni się w równowadze psychicznej, spokoju, optymizmie, życzliwości dla ludzi, a to sprzyja akceptacji przez człowieka postulatów moralnych i umożliwia łatwiejsze poddanie się jego ciała władzy ducha.

SPIRITUALITY AND HUMAN HEALTH

Summary

Spirituality and health are two different realities, each of which has own problems, consideration, and presented by specialists. What binds them? And what entitles the statement of them together? An attempt to answer these questions begins to show the nature of both reality. It enabled the determination of the link connecting them. It is

the order of life, which is based on the specific subject of spirituality and moral assessment becomes the foundation of physical and mental health of man. The rejection of this order puts his life in disorder, from which comes all kinds of evil and suffering.

Translated by Mirosława Landowska

SKUTKI GRZECHU PIERWSZYCH RODZICÓW W ŚWIETLE RDZ 3,7–24

Dariusz Adamczyk prof. UJK

Wydział Pedagogiczny i Artystyczny

Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego

Kielce

Nieposłuszeństwo pierwszych rodziców wynikało z chęci dorównania Bogu. Po opisie pokusy i grzechu następuje opis skutków, jakie nieposłuszeństwo wobec Boga sprowadziło na człowieka. Utrata przyjaźni z Bogiem staje się początkiem wszelkich utrapień¹. W opisie z Rdz 3,7–24 najpierw ukazane są skutki wewnętrzne (w. 7–13), a potem zewnętrzne, które mają charakter kary (w. 14–24). Zostały one ujęte w scenie przesłuchania i sądu Bożego. Autor wzoruje się w tym opisie na rozprawach sądowych. Najpierw jest prowadzone dochodzenie (w. 9 i n.), dalej następuje przesłuchanie (w. 11–13). Następnym tego jest ogłoszenie wyroku (w. 14–19) oraz jego wykonanie (w. 20–24)².

¹ Por. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 66 i n.

² Por. L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, t. I, *Kap. 1–25,18*, Düsseldorf 1976, s. 61 i n.; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981, s. 98 i n.; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 80; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, t. I, Kraków 1992, s. 52 i n.; C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. I, *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*, Tuchów 1995, s. 271; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1–11)*, Kraków 1997, s. 80; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 60 i n.

1. Skutki wewnętrzne

We fragmencie zawartym w wersetach 7–13 autor ukazuje sytuację pierwszych ludzi bezpośrednio po grzechu. Bóg jest przedstawiony jako sędzia. Przesłuchuje On pierwszych ludzi. Ustala przebieg wypadków, jakie miały miejsce w związku z przestępstwem. Uświadamia im powagę grzechu³. Zawarte w tej scenie skutki grzechu mają charakter wewnętrznego poczucia winy za okazane Bogu nieposłuszeństwo.

1.1. Odkrycie własnej nagości

W wersecie 6. opisu upadku zarówno niewiasta, jak i mężczyzna okazali nieposłuszeństwo Bogu, przekraczając Jego zakaz spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła (por. 2,16 i n.). Skutki upadku są przez nich odczuwalne natychmiast. Autor podaje: *A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski* (3,7). Bezpośrednim następstwem grzechu była degradacja człowieka zamiast oczekiwanej równości z Bogiem dotyczącej znajomości dobra i zła⁴. Zerwanie owocu nie przyniosło spodziewanego poznania, ale w jego przestrzeni nastąpiły zmiany. Człowiek rzeczywiście poznał coś nowego. Opanowało go wewnętrzne wynaturzenie stosunku do rzeczywistości. Otaczający go świat stworzony przestał mówić o Bogu wprost⁵.

³ Por. J.S. Synowiec, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1–11,9*, Kraków 1996, s. 104; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 120.

⁴ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 216; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11*, Poznań–Warszawa–Lublin 1968, s. 82; A. Jankowski, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: B. Przybylski (red.), *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 37 i n.; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 53; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 51; E. Zawiszeński, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1–11,9*, Pelplin 1996, s. 81; G. Ravasi, dz. cyt., s. 73; M. Szamot, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 56; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 113; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju (rozdz. 3)*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, nr 3 (580), s. 452 i n.; M. Grabowski, *Historia upadku – ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 206 i n.

⁵ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 261 i n.; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, Kraków 2001, s. 28.

Najpierw autor pisze, że bezpośrednio po grzechu *otworzyły się im oczy*. Ta czynność ma znaczenie fizyczne oraz duchowe⁶. Widzenie jest w Piśmie Świętym symbolem duchowego poznania lub wiedzy (por. Prz 20,12; 22,12; Iz 6,10; Jr 5,21). Wzrok jest łączony z duchowym zrozumieniem (por. Rdz 21,19; 2 Sm 24,11; Ps 25,15; 119,18.37; Iz 29,10)⁷. To, że *otworzą się ludziom oczy* obiecywał wąż. Mieli oni jednak poznać dobro i zło i stać się *jak Bóg* (por. w. 5). W wersecie 7 słowa te są stwierdzeniem ironicznym. Przekraczając Boży zakaz, ludzie mieli zdobyć wiedzę i dobro, dorównać Bogu, a ich oczy miały się otworzyć na jakieś nadludzkie oświecenie. Tymczasem rzeczywistość, w jakiej się znaleźli po przekroczeniu Bożego zakazu, była zupełnie inna od tej, której się spodziewali. Już bezpośrednie skutki zawierzenia szatanowi są zupełnie inne od tych domniemyanych wcześniej przez niewiastę. Pierwsi ludzie nagle poznali, że są nady (erummim)⁸.

Nagość w Piśmie Świętym oznacza pozbawienie godności, degradację człowieka. Ludzie *poznali, że są nady*. Poznać to coś więcej niż tylko spostrzec. Człowiek przekonał się, że jest nagi. Owa *nagość* w analizowanej perykopie oznacza kompromitację i wstyd, który jest znakiem, że w człowieku zapanał nieporządek. Dotychczas ludzie nie odczuwali wstydu, inaczej postrzegali swoją nagość. Dzieło Boże było bowiem dobre. Teraz wkradł się w nie nieporządek. Nowa jakość, jaką ludzie nabyli dla swej natury, ma dwie konsekwencje: utratę niewinności i wstyd. Zniszczony zostaje pierwotny porządek dany ludziom przez Boga. W owym porządku nagość nie była przedmiotem wstydu (por. Rdz 2,25)⁹.

⁶ Por. *Otwierać*, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003, s. 661.

⁷ Por. *Oko, widzenie*, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), dz. cyt., s. 645 i n.

⁸ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia biblijne*, Lublin 1959, s. 50; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 57 i n.; A. Jankowski, dz. cyt., s. 37 i n.; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 215; M. Paciuszkiewicz, *Pierwszy grzech i jego skutki*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 10 (782), s. 124; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 103; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 118; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 175; M. Szamot, dz. cyt., s. 56; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 452 i n.

⁹ Por. S. Kobieltus, *Nagość jako symbol i wartość w kulturze średniowiecza*, „Communio” 1991, nr 4, s. 104; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 76 i n.; tenże, *Oredzie Starego Testamentu...*, s. 52; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 73; G. Ravasi, dz. cyt., s. 75 i n.; J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nady”?*, Łódź 1998, s. 7; J. Lemański, dz. cyt., s. 175; K. Wons, *Grzech i przebaczenie w świetle słowa Bożego*, Kraków 2002, s. 73 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 4 i n.;

Nagość, czyli słabość stworzenia, nie pojawiła się po grzechu, lecz istniała od początku. Była ona niejako przysłonięta przez bogactwo i potęgę Boga. Obecność Boga i Jego bliskość pozwalały na to, aby człowiek mógł być szczęśliwy i nie zwracać uwagi na kruchość własnej egzystencji. To z Bożą pomocą człowiek patrzył z ufnością na świat. Nagość przed grzechem jest obrazowym przedstawieniem ograniczeń ludzkich, które są związane z faktem bycia stworzeniem. Było to pogodne przeżywanie człowieczeństwa. Początkowo pierwsi rodzice nie wstydzili się swojej nagości. Byli bowiem jeszcze wolni od nieuporządkowanej żądzы cielesnej¹⁰. Święty Augustyn pisze: *Czego mieliby się wstydzić, skoro w ich członkach nie było żadnego prawa, które by się sprzeciwiało rozumowi? (...) Nie wstydziли się: nie było w ciele żadnego poruszenia, którego należałoby się wstydzić; nie sądzili, że powinni coś ukrywać, ponieważ nie zauważyli, by powinni cokolwiek powstrzymać*¹¹.

Owa nagość przed grzechem była piękna, wolna od niskich pragnień. Wy różniała w ten sposób człowieka spośród zwierząt. Po grzechu następuje zmiana sytuacji człowieka. Zmieniło się nastawienie człowieka do nagości. Przez pryzmat egoizmu człowiek bardziej widzi samą nagość niż piękno ciała, jakim obdarzył go Stwórca. Grzech spowodował zmianę w samym patrzeniu i postrzeganiu człowieka. Wcześniej patrzył na innych, rozmawiał z Bogiem, cieszył się obecnością drugiej osoby, nazywał zwierzęta po imieniu. Po grzechu jest już zapatrzony tylko w siebie. Inni zaś, w tym również Bóg, są przez niego odbierani jako zagrożenie¹².

Ludzie *poznali, że są nadzy* (Rdz 3,7). To określenie jest obrazowym symbolem, u podstaw którego leży pewna gra słów w oryginale hebrajskim. Wąż został określony jako *arum* (por. w. 1). Człowiek spodziewał się, że także będzie *arum*, czyli mądry, posiadający wiedzę i moc (por. w. 5), a po grzechu stał

J. Kulaczkowski, *Następstwa grzechu pierwotnego...*, s. 452 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61.

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 46; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 101; K. Wons, dz. cyt., s. 48; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 238.

¹¹ De Genesis ad litt. 11,1,3; PL 34,430. Cyt. za: J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości...*, s. 116 i n.

¹² Por. G. Ravasi, dz. cyt., s. 76 i n.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 86; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 60.

się *arom*, czyli nagi i bezsilny, pozbawiony mocy i wiedzy¹³; padł ofiarą przebiegłości szatana, wobec której czuje się bezbronny i nagi; takim się okazuje w konfrontacji z jego chytrą inteligencją. Wąż zapewniał o zdobyciu mądrości, a tymczasem ludzie pozostali nadzy. Natychmiast spostrzegli, że czegoś im brakuje. Dokonało się *otwarcie oczu*, ale nie na wyższą wiedzę, lecz na to kim są, na świadomość ich winy i nędzy¹⁴. Pierwsi rodzice przeżyli rozczarowanie z powodu przekroczenia zakazu Jahwe. Spodziewali się osiągnięcia wszechwiedzy właściwej Bogu, ponieważ tak twierdził wąż. Tymczasem po grzechu byli zawstydzeni i poniżeni. Samowola moralna spowodowała ich degradację. Pierwszym objawem degradacji człowieka jest nieznanе dotąd uczucie wstydu¹⁵.

Człowiek nie musi wstydić się swojego ciała, jeśli służy ono Bogu. W przeciwnym razie czuje się zawstydzony swoją nagością. Pierwsi ludzie poczuli, że są nadzy zarówno fizycznie, jak i duchowo. Nagość duchowa odnosi się do zrzucenia z siebie otrzymanego od Boga przykazania. W konsekwencji uświadamiają sobie także nagość fizyczną¹⁶. Tracą zaufanie zarówno do siebie, jak i do stworzenia. Nagość po grzechu ukazuje bezsilność grzesznika. Utracił on z własnej winy pomoc od Boga i pozbawił się Bożej ochrony. Teraz zostaje poddany działaniu wszelkich złych mocy. Grzech nigdy nie przynosi człowiekowi dobra (*arum*), lecz zawsze czyni go nędznym (*arom*) i prowadzi do zguby¹⁷.

Odkrycie przez człowieka własnej nagości jest poznaniem siebie jako stworzenia. Po grzechu jest to jednak poznanie stworzenia w oderwaniu od relacji do Boga-Stwórcy. Nagość symbolizuje tu poznanie stworzenia negującego

¹³ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty...*, s. 113 i n.; K. Wons, dz. cyt., s. 51; M. Grabowski, dz. cyt., s. 98 i n.

¹⁴ Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 98 i n.; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 52; J. Szlaga, *Drzewo poznania dobra i zła*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 252; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu w świetle biblijnej relacji o upadku pierwszych rodziców*, „Ateneum Kapłańskie” 2001, nr 1 (554), s. 12; K. Wons, dz. cyt., s. 52.

¹⁵ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 57 i n.; A. Jankowski, dz. cyt., s. 35; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 104; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 119; A. Couto, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa 2003, s. 247 i n.; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 452 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 60.

¹⁶ Por. S. Pesaric, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001, s. 25.

¹⁷ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 28.

swoje najgłębsze oparcie w Bogu, a zatem pozostawionego samemu sobie. Teraz ludzka egzystencja staje się paradoksem. Człowiek chce żyć bez Stwórcy, poza Jego ożywiającą dobrocią. To zaś okazuje się czymś niemożliwym. *Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika*¹⁸. Niemożliwe jest pozostawanie przy życiu przy jednoczesnym zerwaniu z jego Źródłem¹⁹.

Po dopuszczeniu się grzechu ludzie rzeczywiście doświadczyli poznania. Poznali jego ciężar i usiłovali sobie z tym jakoś poradzić²⁰. Odkryli przeżycie nowej jakości istnienia. Nie stali się jednak bogami. Chęć przebóstwienia zamieniła się w odkrycie nagiej rzeczywistości śmiertelnej egzystencji²¹. Ludzie po grzechu widzą to samo, ale już inaczej. W sposób istotny zmienia się ludzki umysł i sumienie. Obecne wcześniej zło w świecie w figurze węża staje się teraz niejako częścią ludzkiego sposobu postrzegania świata²².

Uzurpacja stanowienia o tym, co jest dobre, a co złe, prowadzi do odkrycia własnej nagości. Gdy człowiek poznaje, czyli określa, co jest dobre lub złe, nagość staje się powodem wstydu, chociaż w porządku Bożego stworzenia nie była złem. Uczucie wstydu jest wyrazem odkrycia przez człowieka własnej nędzy po zerwaniu relacji z Bogiem. Pragnienie bycia *jak Bóg* doprowadziło człowieka do poznania ogromnego dystansu, jaki dzieli go od Stwórcy. W wyniku tego człowiek zaczyna odczuwać wstyd i lęk²³.

Wstyd jest wyrazem przeciwieństwa między cielesnością a duchowością człowieka. Doświadczenie wstydu jest znakiem tego wewnętrznego podziału. Człowiek przez grzech sprzeniewierzył się prawdzie o Bogu, a przez to zatracił prawdę o samym sobie i pozbawił się harmonii z samym sobą. Skutkiem grzechu jest utrata wewnętrznego ładu, w którym pierwsi ludzie żyli dzięki łasce Bożej. Konsekwencją przekroczenia zakazu było zerwanie więzi z Bogiem. Człowiek natychmiast traci łaskę pierwotnej świętości. Panowanie duchowych

¹⁸ KDK 36.

¹⁹ Por. J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 12.

²⁰ Por. M. Szamot, dz. cyt., s. 56; J. Kułaczkowski, *Grzech jako źródło zła i jego aspekty w świetle Rdz 2–3*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, nr 3 (595), s. 500 i n.

²¹ Por. C. Schedl, dz. cyt., s. 266 i n.; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: W. Chrostowski (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 280.

²² Por. J.G. Williams, *Genesis 3*, „Interpretation” 1981, nr 35, s. 274 i n.; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns...* (*Gen 3,22*), „Trierer Theologische Zeitschrift” 1994, nr 103, s. 2 i n.; J. Lemański, dz. cyt., s. 183.

²³ Por. J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 12; tenże, *Wyzwalająca moc pokuty...*, s. 115; J. Lemański, dz. cyt., s. 182 i n.

władz duszy nad ciałem zostało zerwane. Oznacza to utratę daru wewnętrznej integralności²⁴.

Istota grzechu tkwi w tym, że człowiek chciałby być niezależny od Boga. Chciałby wypełnić swoje życie tylko tym, co stworzone. Jednakże tęsknota i pragnienie człowieka mogą być zaspokojone jedynie przez Boga. Grzech nie prowadzi do szczęścia, lecz do pełnego rozczarowania, pozbycia się wspaniałych darów. Przez grzech zostaje zniszczona harmonia ludzkiego życia. Jan Paweł II pisze: *Ponieważ przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty*²⁵. Zburzenie równowagi wewnętrznej człowieka zostało oddane w sposób symboliczny poprzez uświadomienie sobie własnej nagości²⁶. Zakłóceniu uległ także stosunek między mężczyzną i niewiastą. Grzech odkrywa nagość obojga. Wstydzą się oni siebie nawzajem²⁷.

Następstwem *otwarcia oczu* po złamaniu zakazu Bożego było poznanie własnej nagości, która jest tu równoznaczna z jakimś brakiem. Sugeruje również utratę właściwego odnoszenia się do siebie mężczyzny i niewiasty²⁸. Ludzie zaczynają wstydzić się swojej nagości. Potwierdza to kolejna informacja, że *spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski* (3,7b). Przepaska to minimum stroju człowieka. Wzmianka o zrobieniu sobie przez mężczyznę i kobietę przepasek z gałązek figowych oznacza pewne minimum oraz nietrwałość tego, co dobre. Po złamaniu nakazu Bożego pierwsi ludzie stracili to, co najlepsze pomiędzy nimi. Bóg w zamyśle stwórczym zaplanował w ich wzajemnej

²⁴ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 57 i n.; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, *Stworzenie*, Kraków 1984, s. 108; T. Jelonek, *Ozędzie Starego Testamentu...*, s. 52; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 51; L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Lublin 1994, s. 50 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 103; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 118; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Tarnów 1997, s. 175; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 12; K. Wons, dz. cyt., s. 75 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 56; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierwotnego...*, s. 452 i n.; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 149.

²⁵ ReP 15.

²⁶ Por. J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11.

²⁷ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; K.H. Schelkle, dz. cyt., s. 108; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, dz. cyt., s. 61; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 17.

²⁸ Por. S. Bielecki, *Stary Testament o małżeństwie. Ideal i rzeczywistość*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2003, nr 2, s. 90.

relacji samo dobro. Teraz niewiele z tego pozostało. Jedność między mężczyzną i kobietą od tej chwili napotyka na poważne trudności²⁹.

Utraciwszy swą niewinność przez zerwanie przyjaźni z Bogiem ludzie sami próbują się osłonić. Teraz muszą zadbać o okrycie, które wcześniej nie było im potrzebne³⁰. Sporządzają sobie przepaski. Wzmianka o gałązkach liści figowych świadczy o palestyńskim kolorycie opowiadania. Liście figi są duże, lecz mają głębokie wycięcia. Nie zakrywają dokładnie. Ludzie zatem naiwnie chcą zakryć swoją kompromitację. Jest to jednak zabieg nieskuteczny³¹.

1.2. Lęk przed Bogiem

W Rdz 3,7 autor opisuje zachowanie ludzi po popełnieniu grzechu. Jest to dramat, który stał się kresem niewinności człowieka. Powstały nieporządek nie ogranicza się tylko do sfery zmysłów. Okrycie się przepaskami nie uwalnia pierwszej pary ludzkiej od wstydu przed Bogiem³². Po akcie nieposłuszeństwa bezpośrednią konsekwencją grzechu jest próba ukrycia się przed Stwórcą. Hagiograf podaje: *Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze, kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu* (Rdz 3,8)³³.

Od momentu dopuszczenia się przez człowieka nieposłuszeństwa wobec Boga wszystko się zmieniło. Uległ zmianie stosunek człowieka do Boga. Przed grzechem pierwotnym ludzie cieszyli się szczególną zażyłością ze Stwórcą³⁴.

²⁹ Por. J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierwotnego...*, s. 453 i n.

³⁰ Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17. The New International Commentary of the Old Testament*, Grand Rapids 1990, s. 187; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 82; J. Lemański, dz. cyt., s. 176.

³¹ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 57 i n.; T. Jelonek, *Oreądzie Starego Testamentu...*, s. 52; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 51; C. Schedl, dz. cyt., s. 267; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 103; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 118; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 175; K. Wons, dz. cyt., s. 75 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 56; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierwotnego...*, s. 452 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61.

³² Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 35 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 102; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 117.

³³ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 62 i n.; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 45; S. Lyonnet, *Grzech*, STB, s. 304; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 82 i n.; A. Couto, dz. cyt., s. 249 i n.; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty...*, s. 112 i n.

³⁴ Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 45; S. Lyonnet, dz. cyt., s. 304; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 83; A. Couto, dz. cyt., s. 249 i n.; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty...*, s. 112 i n.

Istotą raju jest bliskość Boga. Zostało to ukazane w antropomorficznym obrazie przechadzającego się Boga po ogrodzie, na spotkanie którego dotychczas wybiegali ludzie. Autor ukazuje w ten sposób serdeczne stosunki ludzi z Bogiem w raju³⁵.

W stwierdzeniu: *mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie*, użyte zostało hebrajskie określenie *hithpael*. Wyraża ono aspekt trwałej czynności. Jest to imiesłów od rdzenia *hлк*, który jest używany na określenie Bożej obecności w Namiocie Spotkania (por. Kpł 26,12; Pwt 23,15; 2Sm 7,6 n). Opis sytuacji w ogrodzie Eden ma zatem wyraźny związek ze świątynią jerozolimską, dla której archetypem był Namiot Spotkania³⁶. W Rdz 3,8 Bóg jest ukazany jako niezwykle bliski stworzeniu. To dobry Gospodarz, który przechadza się pośród stworzeń. *Raduje się z dzieł swoich* (Ps 104,31). Mężczyzna i niewiasta starają się zaś wśród tych stworzeń ukryć³⁷.

Po grzechu odzywa się głos nieczystego sumienia z racji odmowy miłości. Zostało to ukazane w sposób symboliczny w scenie usiłowania ukrycia się ludzi przed Bogiem³⁸. Bóg nadal jest miłującym Stwórcą. Zmienili się natomiast ludzie. Łamiąc zakaz dany przez Boga, zerwali z Nim więź. Wówczas dokonał się rozłam między Bogiem a ludźmi. Grzeszny czyn zniszczył ich zażyłość ze Stwórcą. Zamiast niej pojawił się lęk. Ludzie zaczęli się lękać i ukrywać przed Bogiem. Uświadomili sobie, że są istotami słabymi wobec Stwórcy. Musieli się wstydzić przed Nim swego nierozumnego buntu. Mieli świadomość czekającej ich kary³⁹.

³⁵ Por. A. Klawek, *Raj i upadek człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4–5 (1969), s. 290; S. Wypych, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, w: J. Frankowski (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. I, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 61; tenże, *Księgi historyczne. Pięcioksiąg*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 96; S. Kobieliński, *Topografia i symbolika raju w kulturze średniowiecza*, „Communio” 1991, nr 4, s. 44 i n.; C. Montenat, P. Roux, L. Plateaux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993, s. 89; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52; M. Szamot, dz. cyt., s. 57; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61.

³⁶ Por. E.A. Speiser, *The Durative Hithpa'el: A tan-Form*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1955, No 75, s. 118 i n.; J. Lemański, dz. cyt., s. 176.

³⁷ Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3*, Kraków 1995, s. 53.

³⁸ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52.

³⁹ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 57 i n.; A. Jankowski, dz. cyt., s. 36; F. Krenzer, dz. cyt., s. 214; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 103; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 118; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, dz. cyt., s. 67; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 15; K. Wons, dz. cyt., s. 75 i n.; K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 73;

Nadużycie ze strony ludzi sprowadziło na nich lęk przed wszechmogącym Bogiem. Wstyd i lęk to dwa znamiona, jakie grzech wycisnął na ich duszach. Wcześniej ludzie nie odczuwali wstydu i nie musieli się kryć. W konsekwencji spożycia zakazanego owocu starają się uniknąć konfrontacji z Bogiem. Obraz osłaniania swoich nagich ciał i ukrywania się wyraża ich stan wewnętrzny. Mając nieczyste sumienie, zaczęli się lękać Boga i starali się ukryć przed swym Stwórcą. Przymuszał ich do tego wstyd wywołany wyrzutami sumienia. W stanie grzechu ludzie są napełnieni lękiem przed karą⁴⁰.

Po zerwaniu relacji z Bogiem człowiek lęka się otaczającej go rzeczywistości. Dotąd miał pewność, że Bóg go kocha i troszczy się o jego życie. Teraz pozbawił się tej pewności. Grzech spowodował zmianę w jego najgłębszej tożsamości. Człowiek chciał być bogiem dla samego siebie. To dążenie do własnej autonomii zdominowało odtąd jego styl życia. Zaczyna odczuwać samotność i zagubienie, czego wcześniej nie doświadczał. Człowiek oddalając się od Boga i ukrywając się przed Nim, nie chce, aby Bóg interesował się jego losami. Wzgardziwszy Bogiem, człowiek ucieka od Niego. W człowieku po grzechu rodzi się zgbne poczucie samowystarczalności⁴¹.

Destrukcja wewnętrzna człowieka spowodowana grzechem nie pozwala mu na zachowanie zażyłości z Bogiem, jaka istniała przedtem. Grzech zniszczył harmonię między człowiekiem a Bogiem. Powodem ukrycia się było ujawnienie się ambiwalencji sensu i przeznaczenia ludzkiego. Relacja do Boga uległa załamaniu. Jest ona wynikiem braku podobieństwa do Stwórcy. Przerwana została zyciodajna więź łącząca człowieka ze Stwórcą. Jan Paweł II pisze: *Grzech, jako zerwanie z Bogiem, jest aktem nieposłuszeństwa stworzenia, które przynajmniej w sposób pośredni, odrzuca Tego, od którego pochodzi i który utrzymuje je przy życiu; jest to zatem akt samobójczy*⁴².

M. Szamot, dz. cyt., s. 57; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 452 i n.; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 148 i n.

⁴⁰ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 50; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 216; C. Schedl, dz. cyt., s. 271; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 83; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 175; Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., nr 28; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61.

⁴¹ Por. W. Chrostowski, *Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6)*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 5, s. 206; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 45; S. Lyonnet, dz. cyt., s. 304; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 80; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11 i n.

⁴² ReP 15. Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 56; I. Mroczkowski, dz. cyt., s. 149; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11.

W analizowanym obrazie autor natchniony ukazuje Boga, który przechadzając się po ogrodzie, stwierdza, że człowiek ukrywa się⁴³. Nie można jednak ukryć się przed Bogiem. Nie zezwala na to ani Jego wszechmoc, ani też Jego nieskończone miłosierdzie. Mimo jego arogancji Bóg pozostaje wierny pragnieniu posiadania człowieka w bezpośredniej bliskości. Sam wychodzi naprzeciw człowiekowi. *Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?”* (Rdz 3,9). Autor ukazuje obraz szukania człowieka przez Boga. Bóg zawsze szuka grzesznika⁴⁴.

Bóg kieruje do mężczyzny pytanie: *Gdzie jesteś?* Nie chodzi o to, że Bóg nie zna jego miejsca pobytu. Przywołuje do siebie mężczyznę, aby ułatwić mu nawiązanie kontaktu, a także dać sposobność do wyznania winy. W pytaniu tym zawarta jest głęboka troska o człowieka (por. Rdz 4,9; 16,18)⁴⁵. Pytanie *Gdzie jesteś?*, skierowane do człowieka przez Boga, ma głęboką wymowę teologiczną. Jest to pytanie o sens istnienia. Bóg nie rezygnuje z człowieka. Ogród był dany człowiekowi jako miejsce spotkania z Bogiem, a nie jako kryjówek. Pytanie Boga prowokuje do zastanowienia, co człowiek zrobił ze swym losem. Sugeruje ono, że człowiek po grzechu nie jest tam, gdzie być powinien. Chodzi o to, że powinien być do dyspozycji Boga i wypełniać wyznaczone mu zadania. Bóg to pytanie kieruje do każdego człowieka⁴⁶.

Pan Bóg zawołał na mężczyznę (w. 9a). Nie zawołał na niewiastę. To mężczyzna był za nią odpowiedzialny. Bóg nie pyta o nią, albowiem tam, gdzie mężczyzna, tam powinna być też jego żona⁴⁷. Bóg przywołuje człowieka, aby go osądzić. Na postawione przez Boga pytanie *Gdzie jesteś?*, mężczyzna odpowiada: *Ushłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi,*

⁴³ Por. T. Jelonek, *Oredzie Starego Testamentu...*, s. 56; C. Schedl, dz. cyt., s. 271.

⁴⁴ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 50; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 61.

⁴⁵ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 50; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 83; R. Brandscheidt, *Kain und Abel. Die Sündenfallergählung des Jahwisten in Gen 4,1–16*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 1997, nr 106, s. 3 i n.; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11; J. Lemański, dz. cyt., s. 176; M. Grabowski, dz. cyt., s. 264 i n.

⁴⁶ Por. E. Świerczek, dz. cyt., s. 53; C.M. Martini, *Odnaleźć siebie samych*, Kielce 1999, s. 70; Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt.; M. Szamot, dz. cyt., s. 58; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty...*, s. 113.

⁴⁷ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 50.

i ukryłem się (Rdz 3,10)⁴⁸. Odpowiedź mężczyzny nie jest adekwatna do pytania postawionego przez Boga. Mężczyzna bowiem nie tyle odpowiada na pytanie *gdzie?*, ile raczej uzasadnia, dlaczego się ukrył. Ukrywanie się przed Bogiem nie należy do normalnych sytuacji w ogrodzie Eden. Stąd mężczyzna stara się z niej wytłumaczyć. Wskazuje tym samym na nową sytuację, w jakiej znalazł się po grzechu. Ta nowa sytuacja nie pozwalała mu stanąć wobec swego Stwórcy tak, jak to miało miejsce dotychczas⁴⁹.

Jest to spowodowane wstydem z powodu własnej nagości. Zaburzona została bowiem harmonia między ciałem a duszą. Ten dysonans stale pozostaje wyczuwalnym sygnałem utraty bliskości Boga⁵⁰. Wstyd jest sygnałem zagrożenia człowieka. Jest on ściśle związany z lękiem. Grzech niszczy osobistą relację z Bogiem. Bóg staje się przez to obcy człowiekowi, zaczyna budzić w nim lęk. Pierwsi ludzie ukrywają swoją nagość przed sobą nawzajem, jednak nie mogą zagłuszyć poczucia wstydu przed Bogiem⁵¹.

Słowa: *przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się* (Rdz 3,10), świadczą o radykalnej zmianie sytuacji stwórczej. Bóg stworzył człowieka, który nosił znamię obrazu Bożego. Pierwotna akceptacja ciała była podstawą harmonii w świecie i w relacjach międzyosobowych. Po grzechu Adam przestraszył się Boga. Wstyd i lęk stanowią symptomy słabości natury ludzkiej. Nagość nie jest już akceptacją ciała w prawdzie osoby⁵². Jan Paweł II pisze, że po grzechu człowiek *traci niejako poczucie prawa do udziału w tej widzialności świata, jaką cieszył się w tajemnicy stworzenia. Prawo to znajdowało swą podstawę w głębi człowieka, w tym, że on sam uczestniczył w Boskim oglądzie świata i swego własnego człowieczeństwa, co dawało mu głęboki pokój i radość przeżywania prawdy i wartości swego ciała, w całej tej prostocie, jaką przyjęło ono od Stwórcy*⁵³.

⁴⁸ Por. tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 216 i n.; T. Jelonek, *Ozędzie Starego Testamentu...*, s. 56; C. Schedl, dz. cyt., s. 271; G. Ravasi, dz. cyt., s. 79 i n.; S. Pesaric, dz. cyt., s. 26; K. Kościelniak, dz. cyt., s. 73; A. Couto, dz. cyt., s. 250 i n.

⁴⁹ Por. J. Lemański, dz. cyt., s. 176 i n.

⁵⁰ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 36; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, dz. cyt., s. 67.

⁵¹ Por. I. Mroczkowski, dz. cyt., s. 149; J. Lemański, dz. cyt., s. 176; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 148.

⁵² Por. I. Mroczkowski, dz. cyt., s. 243.

⁵³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 115.

Człowiek po grzechu koncentruje się na własnej sytuacji: *przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się*. Pomija zaś przyczyny takiego stanu rzeczy. Relacjonuje to, co w nim się dzieje. Zamiast poprzedniej bliskości z Bogiem, teraz ogarnął go strach⁵⁴, który zrodził się z nieposłuszeństwa. Grzech jest powodem oddzielenia się człowieka od Boga. Człowiek sam od Niego odchodzi. W sobie samym odczuwa nieznaną dotąd dysharmonię⁵⁵. Mężczyzna, pomimo strachu, odpowiedział jednak na Boże wołanie. Może to świadczyć o jego żalu za nieposłuszeństwo⁵⁶.

Strach Adama przed Bogiem naznaczył całą ludzkość. Człowiek obawia się Boga, ponieważ wyobraża Go sobie jako karzącego⁵⁷. Lęk pierwszego człowieka potwierdza współczesna psychologia. Pierwsze doświadczenie lęku pojawia się u człowieka już w chwili narodzin, w momencie odłączenia od ciała matki. A zatem strach, jaki przeżywał pierwszy człowiek, może być również interpretowany symbolicznie⁵⁸. *Posiadał on coś z owej ciemnej strony rzeczywistości, która od samego początku znaczy egzystencję człowieka, która towarzyszy mu od samego momentu narodzenia*⁵⁹.

1.3. Próba zrzucenia winy na innego

Mężczyzna w analizowanym opisie omawia najpierw powody ukrycia się przed Bogiem. Chodzi o fakt nagości (w. 10). Bóg zaś wykazuje niedorzeczność i śmieszność takiego tłumaczenia. Wcześniej mężczyzna też był nagi, a nie odczuwał wstydu i nie ukrywał się przed Bogiem. Rozpoczynając przesłuchanie, Bóg zwraca się najpierw do mężczyzny: *Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?* (Rdz 3,11). Bóg chce niejako wykluczyć dalsze jego wybiegi⁶⁰. Pytanie: *Któż ci powiedział, że jesteś nagi?*, odnosi się do źródła poczucia winy. Bóg nie oskarża człowieka. Pozwala

⁵⁴ Por. C.M. Martini, dz. cyt., s. 70; M. Szamot, dz. cyt., s. 58; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 62.

⁵⁵ Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46.

⁵⁶ Por. E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 83 i n.

⁵⁷ Por. C.M. Martini, dz. cyt., s. 71.

⁵⁸ Por. Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 86.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu*, s. 56; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52; E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 83 i n.

człowiekowi samemu dokonać oceny. Dotyczy tego druga część pytania: *Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?*. Ta sytuacja ma na celu nie tyle potępienie, ile raczej przypomina sytuację spowiedzi⁶¹.

Mężczyzna nie zaprzecza słowom Bożym. Nie próbuje się już bronić. Usiłuje jednak zmniejszyć swoją odpowiedzialność, zrzucając winę na swoją żonę: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem* (Rdz 3,12). Ta odpowiedź mężczyzny wskazuje w istocie na niego jako ofiarę. Przenosi on winę na niewiastę, którą postawił przy nim Jahwe. Jest tu ukryty zarzut wobec Boga, jakoby to On miał być ostatecznie odpowiedzialny za to, co się stało. W ten sposób mężczyzna stara się zminimalizować własną odpowiedzialność za popełniony czyn, przerzucając ją na niewiastę, a ostatecznie na swego Stwórcę. Oświadczenie Adama jest oskarżeniem Boga dla własnego usprawiedliwienia⁶².

Mężczyzna usiłuje się usprawiedliwić przed Bogiem. Nie okazuje jednak skruchy, lecz oskarża swoją żonę, która przywiodła go do grzechu. Mężczyzna zdradza w ten sposób swój nieodpowiedzialny związek z żoną⁶³. Brak jedności z Bogiem spowodował, że ludzie nie potrafią pozostawać w prawdziwej jedności między sobą. Utracili zdolność bycia darem dla siebie nawzajem. Wskutek czego zostali skazani na pożądanie jako egoistyczne wykorzystanie drugiego dla siebie. Wyrazem takiego stanu rzeczy jest radykalna zmiana stosunku mężczyzny do kobiety. Niewiasta została dana mężczyźnie do pomocy (por. Rdz 2,18). Była ona *kością z jego kości i ciałem z jego ciała* (Rdz 2,23)⁶⁴. Pełna miłości radość tego okrzyku zmieniła się w próbę oskarżenia niewiasty. To on powinien ją bronić. Tymczasem sam dał się wciągnąć w zło. W jego usprawiedliwieniu jest przyznanie się do winy. Jahwe bowiem wyraźnie pyta, czy nie spożył owo-

⁶¹ Por. V.P. Hamilton, dz. cyt., s. 194; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 175; J. Lemański, dz. cyt., s. 177.

⁶² Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii...*, s. 104; W.J. Harrington, dz. cyt., s. 215; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52; E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 84; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 175 i n.; J. Lemański, dz. cyt., s. 177; A. Couto, dz. cyt., s. 251.

⁶³ Por. C.M. Martini, dz. cyt., s. 70.

⁶⁴ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 38; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 81; tenże, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 56; S. Lyonnet, dz. cyt., s. 304 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 62.

cu z zakazanego drzewa (w. 11). Zerwanie relacji z Bogiem powoduje konieczność ciągłej obrony siebie⁶⁵.

Święty Augustyn pisze: *Ludzie zaś, którym brak nadziei, im mniej zwracają uwagę na własne grzechy, tym skwapliwiej wyszukują je u innych. A szukają nie po to, aby zło naprawić, ale by je potępić. Ponieważ dla siebie nie znajdują usprawiedliwienia, gotowi są oskarżać innych*⁶⁶. Rozbicie międzypersonalnej jedności owocuje wzajemnymi oskarżeniami. Są one wyrazem bezradności oraz lęku i nieustannej troski o własną egzystencję. Stawiając w centrum samego siebie, człowiek przedkłada własne życie nad życie drugiego. Jednocześnie stale potrzebuje drugiego dla nieustannego potwierdzania swej dominacji⁶⁷.

Następnie Bóg kieruje pytanie do niewiasty. *Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: „Dlaczego to uczyniłaś?”*. Niewiasta odpowiedziała: *„Wąż mnie zwiódł i zjadłam”* (Rdz 3,13). Pytanie: *Dlaczego?* dotyczy przyczyny. Niewiasta odpowiada, że zwiódł ją wąż⁶⁸. W odpowiedzi niewiasty zawarta jest ta sama logika, jak w przypadku odpowiedzi mężczyzny. Niewiasta zrzuca winę i odpowiedzialność na węża. Usprawiedliwia się z tej racji, że została przez niego oszukana. Domyślnie odpowiedzialność zostaje zrzucona na Boga, który stworzył węża (por. w. 1)⁶⁹.

Kobieta przyznaje się do winy, lecz wskazuje na węża jako sprawcę pokusy. Odkrywa w ten sposób nieodpowiedzialny związek z samą sobą. Obecność pokus nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności za uleganie im⁷⁰. Człowiek jest istotą wolną i ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Odpowiada przed Bogiem jako najwyższym prawodawcą i sędzią. Syracydes pisze: *On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania: a dochować wierności jest Jego upodobaniem. Położył*

⁶⁵ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 217; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 52; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 13.

⁶⁶ Cyt. za: M. Zawada, dz. cyt., s. 30.

⁶⁷ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 28–34; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 13.

⁶⁸ Por. C.M. Martini, dz. cyt., s. 70; A. Couto, dz. cyt., s. 252.

⁶⁹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 217; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 81; tenże, *Oreędzie Starego Testamentu...*, s. 56; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 53; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176; J. Lemański, dz. cyt., s. 177; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 17.

⁷⁰ Por. C.M. Martini, dz. cyt., s. 70; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 62.

przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane (Syr 15,14–17)⁷¹.

Człowiek winien zatem odpowiedzieć sobie na pytanie, czy jego czyn jest zgodny, czy niezgodny z wolą Boga. Pierwsi rodzice przyznali się do przekroczenia Bożego zakazu. Wskazują oni jednak na swego rodzaju okoliczności łagodzące. Mężczyzna oświadczył, że dopuścił się przestępstwa przez kobietę, którą Jahwe dał mu na towarzyszkę. To ona podsunęła mu zakazany owoc. Kobieta zaś zaznaczyła, że została oszukana przez węża⁷².

2. Skutki zewnętrzne

Zewnętrzne skutki grzechu pierwszych rodziców zostały ukazane przez hagiografa w obrazie kary, jaką Bóg na nich nakłada za nieposłuszeństwo. Niewiasta i mężczyzna spożyli zakazany owoc z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 3,6). Znali konsekwencje wykroczenia przeciwko słowu Bożemu (por. 2,17). W Rdz 3,16–24 autor przedstawia następstwa, jakie dla obojga miało spożycie owocu wbrew zakazowi Bożemu⁷³.

2.1. Trud brzemienności i bóle rodzenia

Scena ta rozpoczyna się od obrazu ukarania niewiasty. W Rdz 3,16 autor natchniony podaje: *Do niewiasty powiedział: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twojej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”*⁷⁴. Najciężej zostaje ukarana niewiasta. Jej życie po grzechu staje się szczególnie trudne⁷⁵. Przy wymierzaniu kary Bóg uwzględnia jej podwójne posłannictwo: żony i matki. Kara odnosi się najpierw do jej powołania jako matki (w. 16a). Istot-

⁷¹ Por. J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 120.

⁷² Por. tenże, *Na początku...*, s. 105; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 120 i n.

⁷³ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 69; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 82.

⁷⁴ Por. T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 57; S. Lyonnet, dz. cyt., s. 305; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, dz. cyt., s. 67; S. Pesaric, dz. cyt., s. 26.

⁷⁵ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 53; L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierwotnego w człowieku*, w: L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel (red.), „Kolekcja Communio” 7: *Zło w świecie*, Poznań 1992, s. 291.

nym elementem powołania kobiety jest rodzenie dzieci. Płodność, jako naturalne następstwo związku płci, została osadzona w kontekście cierpienia. Kobieta zostaje obciążona trudem brzemienności i bólami rodzenia. Poród zostaje zespolony z wielkim bólem⁷⁶. Boleści te uchodziły w Starym Testamencie za najbardziej dotkliwe (por. Rdz 35,16–19; Iz 13,8; 21,3; Mi 4,10; Ps 48,7). Ów ból rodzenia jawi się jako znak dysharmonii, która odtąd wkracza w samą płciowość człowieka oraz w relacje między mężczyzną a niewiaścą⁷⁷.

Zapowiedziane przez Boga cierpienia związane z rodzeniem dzieci stały się przysłowiowe (por. Iz 13,8; 21,3; 26,17; Mi 4,9n; J 16,21), pomimo że liczne potomstwo uznawane było w środowisku bliskowschodnim za oczywisty znak Bożego błogosławieństwa. Powinno to być źródłem szczęścia i radości. Zostało jednak połączone z bólem i cierpieniem. W owych bólach rodzenia autor dostrzega znak dysharmonii pary ludzkiej. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest grzech. Ciężkie bóle porodowe są zatem następstwem grzechu. Nie były one zaplanowane od początku. Kobieta musi odtąd znosić bóle związane z ciążą i rodzeniem dzieci⁷⁸.

2.2. Panowanie mężczyzny nad kobietą

Drugim elementem kary jest stosunek niewiasty do męża. Bóg mówi: *ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3,16b). Mimo bólów porodu niewiasta będzie Ignąć do mężczyzny. Sama niejako stawać się będzie przyczyną swych cierpień⁷⁹. W samym pragnie-

⁷⁶ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 219; A. Klawek, dz. cyt., s. 292; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; W.J. Harrington, dz. cyt., s. 216; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 82; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 59; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176.

⁷⁷ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 281; M. Paciuszkiewicz, dz. cyt., s. 126; C. Schedl, dz. cyt., s. 274 i n.; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 95; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998, s. 298 i n.; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, KKB, s. 18; M. Szamot, dz. cyt., s. 62 i n.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85.

⁷⁸ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 53 i n.; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 281; tenże, *Prehistoria biblijna...*, s. 59; M. Paciuszkiewicz, dz. cyt., s. 126; C. Schedl, dz. cyt., s. 275; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 95; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123; G. Ravasi, dz. cyt., s. 86; J. Buxakowski, dz. cyt., s. 298; R.J. Clifford, R.E. Murphy, dz. cyt., s. 18; M. Szamot, dz. cyt., s. 62 i n.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85.

⁷⁹ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 54; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 219; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 31.

niu tkwi poddanie psychologiczne kobiety mężczyźnie. Trzeba tu jednak ostrożnie interpretować fakt owego pragnienia drugiej osoby. Słowa *ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia*⁸⁰ nie są wyrazem dyskryminacji kobiety. Autor nie mówi, że mężczyzna nie odczuwa tego pragnienia. Według Rdz 2,24 mężczyzna także odczuwa pociąg do swej żony. Istotny jest natomiast koniec wersetu 16: *on zaś będzie panował nad tobą*⁸¹.

Karą dla niewiasty jest również to, że musi ona znosić podległość mężczyźnie. Ma być pod jego władzą. Relacja między mężczyzną a kobietą będzie odąd określana przez dialektykę żądy i panowania. Kara zesłana przez Boga sankcjonuje rozłam między ludźmi. Paradoxem życia niewiasty staje się podleganie mężowi. Żona ma być zależna od swego męża i poddana jego władzy. *Panowanie* mężczyzny nad niewiastą jest wyrażone bez żadnych ograniczeń, a zatem dotyczy zarówno życia społecznego, jak i prywatnego⁸².

Harmonia pary ludzkiej opisana w Rdz 1–2 teraz uległa zniszczeniu. Autor zwraca uwagę na dysharmonię stosunków między kobietą i mężczyzną. Zerwanie więzi z Bogiem przez grzech (3,6) doprowadziło do zaburzenia harmonii między ludźmi. Powstała w człowieku dysharmonia przenosi się na życie małżeńskie. Model harmonijnego małżeństwa, w którym mężczyzna i kobieta mieli stanowić jedno ciało, po grzechu stał się trudny do zrealizowania. Doskonała jedność we wzajemnej miłości została zastąpiona dominacją mężczyzny i degradacją kobiety⁸³. W relacjach małżeńskich w miejsce równości i miłości pojawia się panowanie mężczyzny, który staje się „panem” swojej żony. Panowanie jest synonimem dominacji, uciemnienia. Termin hebrajski użyty do wyra-

⁸⁰ Por. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. II, L. Koehler, W. Baumgartner (red.), Leiden–New York–Köln 1995, s. 1658; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123 i n.; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 454 i n.

⁸¹ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 59; M. Szamot, dz. cyt., s. 63 i n.

⁸² Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 38; S.T. Foh, *What Is the Woman's Desire?*, „Westminster Theological Journal” 1075, No 37, s. 376 i n.; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 48; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; J. Lemański, dz. cyt., s. 179; M. Szamot, dz. cyt., s. 63 i n.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 454 i n.

⁸³ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 100 i n.; W.J. Harrington, dz. cyt., s. 215 i n.; J. Sulowski, dz. cyt., s. 229.

zenia owego „panowania” jest tym samym, który określa hegemonię króla jako władcy i tyra⁸⁴.

Autor wyraża przekonanie o karze dopuszczenia przez Boga pogorszenia się społecznej sytuacji kobiety. Słowa, które Bóg kieruje do niewiasty, ukazują jej sytuację podporządkowania mężczyźnie w społeczeństwie patriarchalnym. Chodzi tu o całkowitą zależność, w jakiej znajdowały się kobiety izraelskie⁸⁵. Współcześnie sformułowanie: *ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3,16b), zatraciło w znacznej mierze swoją ostrość. Odpowiadało jednak sytuacji na starożytnym Wschodzie, gdzie kobieta była traktowana jak niewolnica, żyjąc w upokarzającej zależności od mężczyzny. Znamiennym wyrazem poddaństwa żony względem męża w czasach Starego Testamentu było nazywanie męża panem, co następnie zostało usankcjonowane przez ustawodawstwo (por. Rdz 18,12; Wj 21,3n; 2 Sm 11,26; 1 Krl 1,17; Oz 2,18)⁸⁶.

Ta niższa pozycja społeczna kobiety jest następstwem grzechu, jego skutkiem, nie zaś czymś naturalnym, zamierzonym przez Boga. To stan nienormalny, którego Stwórca pierwotnie nie chciał. Jest to sytuacja zupełnie różna od roli kobiety w zamyśle stwórczym (por. Rdz 1,27; 2,22–24). Zmieniony został w tym względzie pierwotny plan Boga w stosunku do kobiety, która miała być odpowiednią pomocą dla męża. Przed grzechem obydwójce stanowili *jedno ciało*, trwali w głębokiej komunii. Teraz zaś towarzyszy im brutalne pragnienie posiadania siebie nawzajem⁸⁷. Po grzechu niewiasta podlega mężczyźnie, choć w bólach będzie rodzić owoc tego poddania. Owa zależność jawi się jako kara za bunt przeciwko Stwórcy⁸⁸.

⁸⁴ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 38; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 48; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 82 i n.; G. Ravasi, dz. cyt., s. 86 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 63 i n.; J. Kułaczowski, *Następstwa grzechu pierwotnego...*, s. 454 i n.

⁸⁵ Por. S.T. Foh, dz. cyt., s. 376 i n.; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123; J. Lemański, dz. cyt., s. 179.

⁸⁶ Por. C. Jakubiec, *Genesis*, Warszawa 1957, s. 83; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 219; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 59; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 95 i n.; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176; M. Szamot, dz. cyt., s. 63 i n.

⁸⁷ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 59; G. Ravasi, dz. cyt., s. 87; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003, s. 38.

⁸⁸ Por. S.T. Foh, dz. cyt., s. 376 i n.; K.H. Schelkle, dz. cyt., s. 108 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 123; J. Lemański, dz. cyt., s. 179; M. Szamot, dz. cyt., s. 64.

Panowanie mężczyzny nad niewiastą jest uwarunkowane przez nią niejako wewnątrznie. Mężczyzna będzie miał nad nią wewnętrzną przewagę tylko dlatego, że to jej będzie zależało na nim w sposób szczególny. Wydaje się, że w ten sposób autor chce wyjaśnić nurtujące ludzi problemy i wskazuje na ich początki. Tekst biblijny oddaje faktyczny stan rzeczy oraz wskazuje na jego źródło. Przyczyną takiej sytuacji między kobietą a mężczyzną jest grzech⁸⁹.

Niewiasta uosabia tu wszystkie kobiety. Skutkiem zła przejawiającym się w nieuporządkowanym pragnieniu mężczyzny dotknięta jest każda kobieta. Każda zatem kobieta doświadcza braku harmonii w swoich pragnieniach. Przejawia się to w nieumiarkowanym, nadmiernym kierowaniu ku mężczyźnie jej oczekiwań, a tym samym w zależności od niego. Kobieta jest przez to narażona na nadużycia władzy ze strony mężczyzny. Ma pragnąć mężczyzny i prawdziwej miłości. Będzie zaś przez niego zniewalana i wykorzystywana. I chociaż jest podporządkowana władzy męża, to mimo to kieruje ku niemu swe pragnienia⁹⁰.

To jednak sama niewiasta będzie przyczyniać się do uzależnienia od swego męża i pomnażania swych cierpień. Będzie ona niejako wiedziona do tego naturalną skłonnością charakterystyczną dla niej po grzechu. Sama będzie dążyła do męża i do utrwalania jego władzy nad sobą. Grzech spowodował bowiem zniszczenie pierwotnej równości w małżeństwie. Właściwą pozycję równości kobiety wobec mężczyzny przywraca dopiero Jezus Chrystus. Dopiero chrześcijaństwo wprowadza zrównanie niewiasty z mężczyzną. Święty Paweł wyjaśnia: *Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28b)⁹¹.

2.3. Trud pracy

W wydanym przez Boga wyroku wyraźnie zostaje uwypuklone nieposłuszeństwo pierwszych ludzi. Mężczyzna zostaje ukarany za to, że nie posłuchał Boga, lecz niewiasty: *Do mężczyzny zaś Bóg rzekł: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz*

⁸⁹ Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji...*, s. 291 i n.; J. Buxakowski, dz. cyt., s. 301.

⁹⁰ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; C. Schedl, dz. cyt., s. 274 i n.; B. Mierzwiński, *Problem dominacji mężczyzny nad kobietą w Biblii*, „Katecheta” 1997, nr 4, s. 244 i n.; J. Kułaczkowski, *Następstwa grzechu pierworodnego...*, s. 454 i n.

⁹¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 220; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 95 i n.

z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3,17–19). Kara dla mężczyzny ma związek z jego pracą na roli. Dotyczy zatem istotnej aktywności mężczyzny. Chodzi bowiem o zdobywanie pożywienia. Bóg uświadamia mężczyźnie, że jest on współwinny grzechu. Nie ma zatem mowy o nieświadomym postępku⁹².

Grzech miał wpływ na ład świata. Ziemia zostaje przeklęta z powodu grzechu mężczyzny (w. 17). Sytuacja *ziemi przeklętej* będzie miała charakter permanentny do końca ziemskiego życia człowieka⁹³. Jednak ani mężczyzna, ani niewiasta nie są przeklęci przez Stwórcę. Bóg nie przeklina ludzi⁹⁴. Okazuje względem nich miłosierdzie. Ludzie zgrzeszyli z racji swej słabości. Zostali podstępnie zwiedzeni i oszukani. Nie okazali się jednak zatwardziałymi w złu, ponieważ okazali skruchę. Otrzymali zasłużoną karę, która jest wynikiem naruszenia ustanowionego przez Boga porządku. Karą za grzech są cierpienia, które spotykają rodzaj ludzki. Pomimo kary ludzie doznają od Boga miłosierdzia. Nałożona na nich kara jest wyrazem zbawczej woli Boga, która towarzyszy człowiekowi nawet po grzechu (por. w. 15)⁹⁵.

Mężczyzna zostaje ukarany trudem pracy. Karą nie jest praca. Człowiek został bowiem stworzony do pracy, umieszczony w ogrodzie rajskim, aby go *uprawiał i doglądał* (Rdz 2,15). Praca w swej istocie nie ma nic wspólnego z karą za grzech. Miała ona być dla człowieka źródłem radości, okazją do two-

⁹² Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 36; K.H. Schelkle, dz. cyt., s. 108; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46; V.P. Hamilton, dz. cyt., s. 200 i n.; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 60; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 96 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 124; G. Ravasi, dz. cyt., s. 88; J. Buxakowski, dz. cyt., s. 299; J. Lemański, dz. cyt., s. 179 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 65 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 64.

⁹³ Por. F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; V.P. Hamilton, dz. cyt., s. 204; L. Balter, *Problem reinterpretacji...*, s. 291; C. Schedl, dz. cyt., s. 275; R.J. Clifford, R.E. Murphy, dz. cyt., s. 18; R.E. Murphy, dz. cyt., s. 38; M. Szamot, dz. cyt., s. 65 i n.

⁹⁴ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 53; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 65 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 105 i n.; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 121 i n.; J. Lemański, dz. cyt., s. 180; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 63 i n.

⁹⁵ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 219; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 81; tenże, *Oreędzie Starego Testamentu...*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 53 i n.; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 84 i n.; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176.

rzenia i przetwarzania. Przed grzechem praca była łatwa, dobroczynna i wolna od mozołu. Była wkomponowana w sytuację stanu szczęścia pierwszego człowieka. Po grzechu natomiast zostaje połączona z uciążliwością i nabiera charakteru kary. Jednak karą jest tylko trud pracy, która zamiast czystej przyjemności teraz przysparza człowiekowi cierpienia i bólu. Odtąd towarzyszy mu codzienny trud i walka o przetrwanie. Wynika to z sytuacji chaosu, w jaki popadł człowiek po grzechu. Cała natura znalazła się w gorszych warunkach⁹⁶.

Kara opisana w Rdz 3,17–19 nakreśla zerwanie więzi między człowiekiem a naturą. Grzech dotyka zatem również odniesienia człowieka do świata. Upadek pierwszych ludzi wprowadził zamieszanie nie tylko w świecie moralnym, ale także fizycznym. Ziemia staje się nieprzyjazna i oporna względem człowieka. Przeciwdziałają mu siły przyrody dotknięte w jakiś sposób jego grzechem. Przyroda sama zaczyna się bronić przed pożądliwą eksploatacją ze strony człowieka. Między człowiekiem a ziemią zapanowała dysharmonia. Ziemia przynosząca obfity owoc w następstwie grzechu ma rodzić *cierń i oset* (w. 18), które zagrażają plonom. Człowiek będzie jednak musiał czerpać z niej pożywienie. Po grzechu człowiek musi pracować *w pocie swego oblicza* (w. 19a), celem zdobycia środków do życia. Myśl zawarta w tym zdaniu dotyczy trudu wszelkiej pracy. Chociaż autor wyraźnie o tym nie mówi, to trudem pracy obciążona jest również niewiasta jako towarzyszką życia mężczyzny⁹⁷.

Upadek pierwszych ludzi zniszczył relacje między człowiekiem a naturą. Dysharmonia obejmuje stosunek człowieka do stworzonego świata. Staje się on obcy dla ludzi. To, co było przedtem wielkodusznie подарowane człowiekowi,

⁹⁶ Por. S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek...*, s. 54; tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 220; S. Głowa, *Wyniesienie człowieka i jego upadek*, w: B. Przybylski (red.), dz. cyt., s. 427; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 83; tenże, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 60; C. Schedl, dz. cyt., s. 275; E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 97; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 125; G. Ravasi, dz. cyt., s. 88; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 177; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; R.J. Clifford, R.E. Murphy, dz. cyt., s. 18; M. Szamot, dz. cyt., s. 65 i n.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 73; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 17.

⁹⁷ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 220; A. Klawek, dz. cyt., s. 292; M. Filipiak, *Kohelet i Księga Rodzaju, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* 2–3 (1973), s. 81 i n.; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; L. Balter, *Problem reinterpretacji...*, s. 291; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 57; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 60; C. Schedl, dz. cyt., s. 275; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 107; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 125; G. Ravasi, dz. cyt., s. 88; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 177; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; S. Pesarić, dz. cyt., s. 28; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 13; M. Szamot, dz. cyt., s. 65 i n.

teraz będzie musiał zdobywać w trudzie⁹⁸. *Została zerwana harmonia ze stworzeniem; stworzenie widzialne stało się wrogiem i obce człowiekowi. Z powodu człowieka stworzenie „zostało poddane marności” (Rz 8,20). Na koniec zrealizuje się wyraźnie zapowiedziana konsekwencja nieposłuszeństwa: człowiek „wróci do ziemi, z której został wzięty” (Rdz 3,19). Śmierć weszła w historię ludzkości⁹⁹.*

2.4. Śmierć

Trud pracy ma być udziałem człowieka *po wszystkie dni jego życia* (w. 17). Kresem utrudzonego życia człowieka będzie śmierć (w. 19b), która również jest karą za grzech. Autor nawiązuje do treści z Rdz 2,7. Człowiek został stworzony z prochu ziemi. Wypowiedź ta wskazuje, że jest on rozumiany jako istota z natury swej śmiertelna, podlegająca rozkładowi (por. Syr 33,10). Z dwóch pierwiastków, z których został stworzony (por. Rdz 2,7), zwyciężył proch ziemi. Człowiek będzie musiał powrócić do tego, z czego powstał. Bóg przypomina o konieczności umierania. Śmierć jest odtąd widzialnym znakiem zerwania wspólnoty z Bogiem¹⁰⁰. *Chociaż więc śmierć od samego początku związana była z naturą człowieka, stworzonego „z prochu ziemi”, teraz jednak człowiek przeżywa ją w duchu niepokoju i zwątpienia, nie odczuwając już pierwotnej bliskości Boga¹⁰¹.*

W ten sposób śmierć została wskazana jako podstawowy skutek grzechu (por. Rdz 2,17; 3,19; Mdr 2,24; Rz 5,12). Przekraczając Boże przykazanie,

⁹⁸ Por. R. Oberforcher, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik*, Innsbruck 1981, s. 242; R. Krawczyk, *Syrach a Rdz 1–3*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1984), s. 294; E. Świerczek, dz. cyt., s. 55; C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, dz. cyt., s. 67; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 180; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin–Lublin 2000, s. 47 i n.; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11; J. Lemański, dz. cyt., s. 180; R. Schwager, *Grzech pierwotny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 69; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 149.

⁹⁹ KKK 400.

¹⁰⁰ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 220; I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto: Zagadnienie nieśmiertelności w stanie sprawiedliwości pierwotnej*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 488 i n.; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; R. Krawczyk, dz. cyt., s. 294; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 83; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 60; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 125; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 177; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 17.

¹⁰¹ Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85.

człowiek skazuje się na śmierć¹⁰². Warto jednak zauważyć, że po grzechu ludzie nie umierają natychmiast. Bóg nie unicestwia ani ludzi, ani węża (por. w. 14n). Stąd wydaje się, że autor biblijny ma na myśli przede wszystkim śmierć duchową. Oznacza to zamknięcie się rozumnego stworzenia we własnym egoizmie i eksponowanie wyłącznie własnego „ja”. Ta sytuacja sprawia, że człowiek, żyjąc w grzechu, ma poczucie samotności, a także niemożności pełnej realizacji siebie jako osoby. To Bóg bowiem jest źródłem energii życiowej, życiodajnej siły do pokonywania trudności. Jest też celem do osiągnięcia przez człowieka¹⁰³.

Logika grzechu zawiera się w zadawaniu śmierci. Człowiek pierwotnie został przeznaczony do prawdziwego, nieprzemijającego życia, jak również ostrzeżony przed tym skutkiem grzechu (por. Rdz 2,17). W raju mógł żyć bez końca dzięki dostępności do owoców z drzewa życia¹⁰⁴. Od początku również stał wobec wyboru pomiędzy posłuszeństwem Bogu, który obiecywał życie, a nieposłuszeństwem, czego konsekwencją miała być śmierć. To właśnie posłuszeństwo Bogu zostało poddane próbie¹⁰⁵. Grzech spowodował zaprzepaszczenie danej ludziom szansy życia w szczęściu i bez obawy śmierci. Pierwsi ludzie mieli prawdopodobnie przechodzić z ziemskiej formy życia do wiecznego szczęścia bez oddzielania duszy od ciała¹⁰⁶.

Opowiadanie z Rdz 3 kończy się sceną wygnania pierwszych ludzi z raju, jako miejsca ich szczęśliwości. Po grzechu okazali się oni niegodni przebywania w świętym ogrodzie Jahwe. Zostają zatem umieszczeni w takich warunkach, w których nie można uniknąć cierpienia i śmierci (por. Rdz 3,22n)¹⁰⁷. Człowiek

¹⁰² Por. M. Zawada, dz. cyt., s. 22.

¹⁰³ Por. M. Bednarz, *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierwotnym*, w: *Studio lectio-nem facere*, Lublin 1980, s. 42; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85 i n.

¹⁰⁴ Por. M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 65.

¹⁰⁵ Por. I. Mroczkowski, dz. cyt., s. 254; M. Zawada, dz. cyt., s. 15 i n.

¹⁰⁶ Por. J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 136; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 243; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 140 i n.

¹⁰⁷ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 36; L. Ruppert, dz. cyt., s. 67 i n.; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46 i n.; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 62; C. Schedl, dz. cyt., s. 284 i n.; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 179; L. Boadt, dz. cyt., s. 280; M. Szamot, dz. cyt., s. 68.

chciał osiągnąć mądrość właściwą Bogu, lecz uświadomił sobie, że jest tylko człowiekiem, prochem ziemi, z natury swej skazany na cierpienie i śmierć¹⁰⁸.

Wypędzenie pierwszych ludzi z raju było skutkiem grzechu. Oboje tracą pierwotną przyjaźń z Bogiem. Stają się niewolnikami swoich namiętności¹⁰⁹. Grzech sytuuje człowieka przeciwko Bogu. Obraz wydalenia człowieka z raju jest symbolem oddalenia, jakie grzech wprowadził między człowiekiem a Bogiem. Na tym w istocie polega zło. Grzeszni ludzie nie mogą pozostać przed obliczem Boga. Kara za grzech polega na pozbawieniu pierwszych ludzi pierwotnej Jego bliskości. Szczęście życia w raju zostało utracone. Człowiek pozbawił się uszczęśliwiającej bliskości Boga i został skazany na bytowanie z dala od Niego¹¹⁰.

Kara wygnania jest logicznym następstwem winy. Oznacza to wydalenie z królestwa życia. Nie chcąc czerpać od Boga prawdy o dobru i złu, nie można też od Niego czerpać życia. Kara wygnania z raju oznacza utratę zażyłej wspólnoty życiowej człowieka z Bogiem. Grzech oddala od Boga. Tu jest kluczowy moment całego opowiadania o upadku. Dotyczy on prawdy, że sytuacja grzechu jest sytuacją odcięcia od Boga¹¹¹. Człowieka czeka odtąd trudne życie. Ma uprawiać tę ziemię, z której został wzięty (w. 23b), a zatem już nie tę urodzajną w raju. W nawiązaniu do wersetu 2,15 wzmianka o ziemi, z której został wzięty nasuwa myśl, że stworzony człowiek otrzymał od Boga raj w darze. Wydalenie z raju oznacza zatem pozbawienie tego stanu, do którego stworzony uprzednio z prochu ziemi człowiek został wyniesiony przez Boga¹¹². Człowiek był powołany do uczestnictwa w prawdzie i miłości. Oznacza to życie w zjednoczeniu z Bogiem na zawsze. Pod wpływem szatana człowiek zrywa to uczestnictwo¹¹³.

¹⁰⁸ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 73 i n.; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch...*, s. 5 i n.; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 108; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 126; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 65.

¹⁰⁹ Por. Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85.

¹¹⁰ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 221; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 73 i n.; M. Bednarz, dz. cyt., s. 42; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii...*, s. 99, 106; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 84; W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 54 i n.; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 17.

¹¹¹ Por. J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium” 1969, nr 6–10, s. 271; F. Krenzer, dz. cyt., s. 215; J. Lemański, dz. cyt., s. 184.

¹¹² Por. C. Jakubiec, *Genesis...*, s. 85; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 101; W. Chrostowski, *Ogród Eden...*, s. 58 i n.

¹¹³ Por. DeV 37; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 65 i n.; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 150.

Wygnanie z raju jest tylko zatwierdzeniem decyzji człowieka, powstałej z jego własnej inicjatywy, którą była chęć oddalenia się od Boga. Bóg tylko sankcjonuje dobrowolne oddalenie się człowieka od Jego opiekuńczego wzroku. Człowiek opuszcza miejsce dotychczasowej szczęśliwości¹¹⁴. Kara w sensie ścisłym była jedynie ratyfikacją woli człowieka. Fakt wypędzenia z raju spowodował, że człowiek zrozumiał, iż ostrzeżenie Boga nie było kłamstwem¹¹⁵. Człowiek w sposób praktyczny poznaje zrodzoną z grzechu stronę życia. Usunięcie z raju oraz skazanie na trudy życia i pracy stanowi także pouczenie o udziale całej ludzkości w karze za grzech pierwszych rodziców¹¹⁶.

To, że człowiek zapragnął *stać się jak Bóg* (por. 3,5), okazało się dla niego bardziej obciążeniem niż wywyższeniem. Drzewo poznania dobra i zła stanowiło granicę, której człowiek nie uszanował. Cieszył się on pełną autonomią, a jednocześnie był wezwany do zaufania Bogu. Pozbawienie się owego zaufania zniszczyło człowieka. Pragnienie osiągnięcia statusu boskości prowadzi w efekcie do samounicestwienia. A zatem to sam człowiek ogranicza sobie dostęp do drzewa życia (por. Rdz 4)¹¹⁷.

W wersecie 24. zawarta jest powtórna wzmianka o wydaleniu ludzi z raju: *Wygnavszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połykujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia*. Znajduje się tu jeszcze informacja, że Bóg postawił u wrót raju cherubów oraz miecz, aby uniemożliwić człowiekowi powrót do raju. Mają oni strzec dostępu do drzewa życia¹¹⁸. Miecz ognisty jest alegorycznym wyrażeniem Bożej mocy, symbolizuje karę Bożą (por. Iz 34,5; Jr 46,10; So 2,12; Ez 21,13–22)¹¹⁹. Cheruby i ostrze miecza to dwa symbole o kolorycie mezopotamskim, które dotyczą jednej prawdy. Chodzi o moc Boga, który skutecznie broni wstępu do raju. W ten sposób zosta-

¹¹⁴ Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46 i n.

¹¹⁵ Por. S. Lyonnet, dz. cyt., s. 304.

¹¹⁶ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 286; tenże, *Prehistoria biblijna...*, s. 62; E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 100.

¹¹⁷ Por. K. Jaroš, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2–3*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1980, nr 92, s. 206 i n.; E. Charpentier, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993, s. 53; R. Brandscheidt, *Nun ist der Mensch...*, s. 14 i n.; D.U. Rottzoll, *Die Schöpfung – und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3)*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1997, nr 109, s. 483 i n.; J. Lemański, dz. cyt., s. 183 i n.

¹¹⁸ Por. L. Ruppert, dz. cyt., s. 67 i n.; M. Szamot, dz. cyt., s. 68; P. Śpiewak, *Księga nad księgami. Midrasze*, Kraków 2004, s. 53–60.

¹¹⁹ Por. C. Schedl, dz. cyt., s. 284 i n.

ła ukazana bezwzględna niemożliwość powrotu człowieka o własnych siłach do stanu pierwotnego szczęścia sprzed grzechu. Te dwa symbole występujące w Rdz 3,24 świadczą o ogromnej mocy Boga, który zamknął ludziom dostęp do raju i nieśmiertelności. Szczęście raju zostało utracone i niemożliwe do odzyskania¹²⁰.

W grzechu człowiek znajduje się na drodze ku śmierci. Oddalony od Boga nie ma już dostępu do drzewa życia, którego owoc mógłby przynieść nieśmiertelność. Z dala od tego drzewa człowiek traci bezpośredni dostęp do życia wiecznego. Pozostaje mu tylko śmierć. Adam i Ewa jednak nie umierają. Zostają wydaleny z Edenu (w. 23a). Są pozbawieni bliskości Boga. Następuje wówczas koniec egzystencji w życiodajnym cieniu drzewa życia. Poprzez złamanie posłuszeństwa Bogu człowiek dobrowolnie pozbawia siebie „zabezpieczeń” życiowych. Łudzi się wolnością wyboru. W istocie zaś śmiertelnie siebie rani. Sam się wyklucza z kręgu życia. Następuje duchowe obumarcie i oddalenie się od bezpośredniości życia wiecznego¹²¹.

Nigdzie w analizowanym opisie z Rdz 3 nie ma wzmianki o pierwotnej nieśmiertelności ludzi w raju. Z wersetu 22. wynika, że mogli ją dopiero zdobyć. Obraz człowieka jako prochu ziemi z Rdz 3,19b i 2,7 wskazuje na jego śmiertelną kondycję. Śmiertelny ze swej natury człowiek otrzymał od Boga szansę osiągnięcia nieśmiertelności. Zaprzepaścił ją jednak przez swoje nieposłuszeństwo. Nieśmiertelność w świetle Rdz 2–3 wydaje się złączona z przebywaniem człowieka w ogrodzie Eden. Warunkiem było uznanie przez człowieka swojej ograniczoności. Życie jest uwarunkowane poszanowaniem Bożego przykazania. Człowiek jednak nie zgodził się na plan Boży i zgrzeszył nieposłuszeństwem¹²². Spowodowało to zamknięcie dostępu do *drzewa życia*

¹²⁰ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 73 i n.; A. Klawek, dz. cyt., s. 294; A. Jankowski, dz. cyt., s. 36; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 286; tenże, *Prehistoria biblijna...*, s. 63; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46 i n.; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 84; E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 101; J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 109 i n.; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 127 i n.; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 179.

¹²¹ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 73 i n.; M. Bednarz, dz. cyt., s. 42; N. Lohfink, *Pieśń chwały*, Warszawa 1982, s. 59; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 46 i n.; M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 62; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 179; S. Lyonnet, dz. cyt., s. 304; A. Ganoczy, dz. cyt., s. 31; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 86 i n.; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 65.

¹²² Por. L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, s. 201; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 73; T. Jelonek, *Orędzie Starego Testamentu...*, s. 53; E. Świerczek, dz. cyt., s. 55; L. Mazinghi, *Quale fondamento biblico per il „peccato originale”? Un bilancio ermeneutico: L'Antico Testamento*, w: I. Sanna (red.), *Questioni sul peccato originale*, Massaggero-Padova 1996, s. 134 i n.;

(Rdz 3,22–24). W Mdr 2,23n hagiograf pisze, że *śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą*. Życie człowieka łączy się zatem w sposób istotny z jego podobieństwem do Boga¹²³.

Na skutek spożycia zakazanego owocu człowiek niejako pograża się w śmierci. Grzech powoduje, że życie człowieka jest pozbawione wyboru. Staje się ono śmiercią wybierania. W grzechu bowiem zawarte jest dążenie do otrzymania prawa do zabijania¹²⁴. Jednakże w swej istocie, w głębi swego jestestwa, człowiek może uchwycić autentyczny sposób swego istnienia i odróżnić go od istnienia fałszywego, które prowadzi na śmierć. Może zatem ocenić swoją egzystencję i wyszczególnić właściwy rozwój, który dokonuje się we wspólnocie z Bogiem i w powiązaniu z drugim człowiekiem¹²⁵.

Zakończenie

Dla stworzeń powstałych z prochu ziemi (por. w. 19) sięgnięcie po owoc z drzewa poznania dobra i zła miało negatywne skutki. Nie otrzymali oni oczekiwanych profitów. Utracili natomiast tak istotną bliskość swego Stwórcy¹²⁶. Ukrywają się przed Bogiem, ponieważ sami odkryli własną nagość. Ukrywają się także przed sobą. Następnie oskarżają się wzajemnie przed Bogiem. Usiłują zrzucić z siebie winę na kogoś innego. Pośrednio oskarżają również Boga. Bunt przeciw Bogu niszczy przyjaźń między ludźmi. Zerwanie przyjaźni z Bogiem powoduje automatycznie utratę przyjaznych stosunków z innymi¹²⁷. Wszelkie konsekwencje grzechu mają związek z zerwaniem stosunków człowieka z Bogiem. Konsekwencją tego faktu jest skłócenie ludzi między sobą. Grzech spo-

J.S. Synowiec, *Na początku...*, s. 109; tenże, *Początki świata i ludzkości...*, s. 127; J. Sulowski, dz. cyt., s. 231; I. Mroczkowski, dz. cyt., s. 254.

¹²³ Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, w: B. Przybylski (red.), *Drogi zbawienia...*, s. 81; M. Bednarz, dz. cyt., s. 42; R. Krawczyk, dz. cyt., s. 294 i n.; Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt.; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 242.

¹²⁴ Por. M. Zawada, dz. cyt., s. 29.

¹²⁵ Por. Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 85 i n.

¹²⁶ Por. H. Seebass, *Genesis*, t. I, *Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen 1996, s. 131.

¹²⁷ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 62 i n.; S. Głowa, dz. cyt., s. 429; V. Grossi, B. Sesboüé, *Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do końca Średniowiecza*, w: V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécivain, B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, t. II, *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001, s. 152; Z.J. Kijas, dz. cyt., s. 84.

wodował dysharmonię między ludźmi. Uległa zniweczeniu istniejąca między nimi harmonia, a dysharmonia, która pojawiła się między mężczyzną a kobietą, stanowi odzwierciedlenie wewnętrznej dysharmonii człowieka. Zaburzona została jedność między ludźmi. Ich relacje będą odtąd naznaczone pożądaniem i chęcią panowania¹²⁸.

Konsekwencją odmowy posłuszeństwa Bogu i dania posłuchu stworzeniu jest podleganie karze. Kobieta i mężczyzna otrzymują podwójną karę. W przypadku kobiety jest to ból związany z rodzeniem dzieci oraz zależność od mężczyzny, w przypadku mężczyzny karą za grzech jest ciężka praca dla zdobycia środków utrzymania oraz śmierć¹²⁹. W ten sposób zostaje ukarana żądza władzy człowieka oraz żądza nieograniczonego życia (por. 3,5). Zadanie przekazywania życia oraz wykonywanie pracy będzie odtąd wymagało wielkiego wysiłku. „Trud” jest związany z ciążą i rodzeniem (Rdz 3,16), a także z fizycznym i umysłowym zmęczeniem spowodowanym pracą (Rdz 3,17; por. 5,29; Iz 14,3; Ps 127,2; Prz 5,10; 10,22; 14,23). Do tego, co samo w sobie jest źródłem radości, wkracza ból. Konsekwencją grzechu jest połączenie trudu z egzystencją człowieka na ziemi. Koniec ludzkiego życia nazwany jest powrotem do ziemi (Rdz 3,19; por. 2,7; 3,23)¹³⁰. Wszystko to stanowi aktualną kondycję ludzką. Ten obecny stan nie jest dziełem Stwórcy, lecz człowieka. Jest bowiem następstwem grzechu¹³¹.

Ludziom *otworzyły się oczy* (por. Rdz 3,5) na przykrą rzeczywistość pozostania bez bliskiej łączności z Bogiem. Człowiek utracił pokój z Bogiem. Ów pokój to hebrajski *šalom*. Poszczególne kary ukazują, czym jest wszelki trud bez Boga¹³². Nie wyczerpują one wszystkich konsekwencji upadku. Zostały bowiem ujęte w formie obrazowej. Wynikiem samego upadku jest naruszenie natury, integralności człowieka z Bogiem. Warto zwrócić uwagę na fakt, że kara nie zostaje ograniczona tylko do obecnych w opisie *hic et nunc*. Jest ona

¹²⁸ Por. KKK 400; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia...*, s. 48; C. Schedl, dz. cyt., s. 271; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 47 i n.; J. Bramorski, *Personalistyczny wymiar grzechu...*, s. 11; J. Warzeszak, dz. cyt., s. 149.

¹²⁹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 220; E. Zawiszewski, dz. cyt., s. 96; A. Gano-czy, dz. cyt., s. 31; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 64.

¹³⁰ Por. Papiéska Komisja Biblijna, dz. cyt.

¹³¹ Por. W.J. Harrington, dz. cyt., s. 216; C. Montenat, P. Roux, L. Plateaux, dz. cyt., s. 89; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 177.

¹³² Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 83; E. Świerczek, dz. cyt., s. 54 i n.

rozciągnięta na całą społeczność reprezentowaną przez te osoby. Trud pracy oraz śmierć dotknie nie tylko pierwszych rodziców, ale cały rodzaj ludzki¹³³.

Opis z Rdz 3,16–19 jest stwierdzeniem stanu, jaki ludzie sami sobie przygotowali przez nieposłuszeństwo Bogu. Autor natchniony ukazuje zgubną rolę grzechu¹³⁴. Chce przedstawić karę, jaka dotknęła ludzi za przekroczenie Bożego przykazania. Hagiograf wskazuje w ten sposób tragiczne następstwa grzechu. Przedstawia to, wykorzystując ogólnie znane zjawiska, związane z naturą człowieka. Nawiązuje zatem do już istniejącej rzeczywistości, aby wyjaśnić ją skutkami grzechu, którymi są utrata stanu łaski, zmiana życia na gorsze, która dokonała się w człowieku rozwiązana z jego duszą i ciałem, oraz śmierć¹³⁵.

Bóg ponownie określa warunki bytowania istot ludzkich. Odtąd „nędza” stała się powszechnym aspektem ludzkiej kondycji (por. 3,7). Warto jednak pamiętać, że jest to aspekt drugorzędny. Nie niszczy bowiem wielkości człowieka zamierzonej przez Boga w Jego stwórczym planie¹³⁶. Radość życia nie została ludziom odebrana. Można ją jednak osiągnąć tylko za cenę walki i cierpienia¹³⁷. Człowiek, w istocie swej dobry, lecz zraniony przez grzech, potrzebuje odkupienia¹³⁸.

RESULTS OF FIRST PARENTS SIN IN GEN 3,7–24

Summary

Disobedience of first parents to the God made negative results. By help description from Gen 3,7–24 author shows how serious is hurting by a sin. People lost closeness own Creator. Breaking friendship up with the God was effective destroy friendship between people. Disharmony between people is reflection inside disharmony of human. Consequence of sin are seeing in the world too. Absence of harmony is gene-

¹³³ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna...*, s. 60; T. Brzegowy, dz. cyt., s. 176.

¹³⁴ Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 83.

¹³⁵ Por. C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne...*, s. 71; A. Klawek, dz. cyt., s. 292.

¹³⁶ Por. R. Krawczyk, dz. cyt., s. 294; Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt.

¹³⁷ Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 83.

¹³⁸ Por. W.J. Harrington, dz. cyt., s. 216.

rated by sin is making whole nature alive and dead. Author is showing it in picture of earth, which it till defends to using it by the human. Whole trouble of work, procreation and every suffering containing with condition of life beyond paradise has been making by fallen of first parents.

Translated by Dariusz Adamczyk

NEGATYWNY OBRAZ PSA W BIBLIJ. PRZYCZYNY I KONSEKWENCJE

Ks. Janusz Lemański

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Pies należy do zwierząt najwcześniej udomowionych przez człowieka¹. Dokonało się to jeszcze w epoce kamienia (ok. 14 tys. lat przed Chr.)². W Azji najstarsze ślady pochodzą sprzed około 100 tys. lat przed Chrystusem³, a na terenach dawnego Kanaanu potwierdzono, że udomowienie psa nastąpiło około ośmiu tysięcy lat przed Chrystusem⁴. Prawdopodobnie pierwotnie chodziło jedynie o oswojenie wilka, a proces dalszej domestykacji i dywersyfikacji ras wiązał się już z rozejściem linii psa i wilka. Zmiany morfologiczne (wydłużone uszy, podkręcony ogon), szczekanie czy machanie ogonem, charakterystyczne dla psa, uważa się dziś za cechy będące efektem tego procesu. Umożliwiały bowiem w końcowym efekcie komunikację z jego panem. Do niedawna początków udomowienia psów szukano w Azji południowo-wschodniej. Ostatnio

¹ Sprzed stu tysięcy lat przed Chr. pochodzą ślady udomowienia psa znalezione w pleistocenijskiej jaskini w Iraku (Palegawra), por. E. Firmage, *Zoology*, w: D.N. Friedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. VI, New York 1992, s. 1143.

² B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 36.

³ C. Reed, *The Fauna from the Terminal Pleistocene a Zarian Occupation Site in North-Eastern Iraq*, „Fieldiana Anthropology” 1974, No 63, s. 81–146.

⁴ F.E. Zeuner, *Dog and Cat in the Neolithic Jericho*, „Palestine Exploration Quarterly” 1958, No 90, s. 52–55.

opublikowane wyniki badań DNA wskazują jednak, że proces ten rozpoczął się na starożytnym Bliskim Wschodzie⁵.

Pierwszym zadaniem, jakie człowiek wyznaczył psu, był jego współdziałanie w polowaniach. Z czasem zwierzę to zaczęło także odgrywać ważną rolę w pasterstwie. Kolejne tysiąclecia sprawiły, że psy zaczęły pełnić coraz bardziej wyrafinowane funkcje. Jak donosi Pliniusz, *Kolofonczycy i Kastabalczycy mieli kohorty psów wytresowanych do celów wojennych*⁶, ponadto podkreśla on szczególną wierność i przywiązanie tych zwierząt do swoich właścicieli⁷. Związek psa i człowieka owocował licznymi obserwacjami dotyczącymi zachowania i natury tych zwierząt, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi w odbiorze. W konsekwencji różne kultury przejawiać zaczęły też odmienny stosunek, czasem bardzo ambiwalentny, w odniesieniu do tych zwierząt. Jeśli akcentowano jego mądrość (np. niezwykłą zdolność odnajdywania drogi do domu lub tropienia zwierząt) i wierność, stawał się najlepszym przyjacielem człowieka (kultura grecka), a jeśli obserwowano jego wyjątkowo poddańczą naturę, głośne ujadanie, nieustępliwość wobec obcych i wiele innych zachowań, które w powszechnym mniemaniu uchodziły za ponizające (np. wyjadanie resztek, rozszarpywanie i spożywanie padliny), pies stawał się synonimem ponizenia, czasem nawet symbolem zaświatów. Trzeba zauważyć, że wiele starożytnych kultur wykorzystywało psy także w swoich rytuałach magicznych, apotropaicznych i religijnych. Dostrzeżenie specyficznego zachowania psa, jakim było wylizywanie ran, sprawiło również, że ogrywał on w niektórych kręgach kulturowych dużą rolę w praktykach leczniczych i na stałe stawał się symbolem lub nieodłącznym towarzyszem uzdrowicielskich bóstw (bogini Gula w Mezopotamii, Asklepios w Grecji). Czasem był on nawet elementem kultu, zwłaszcza w powiązaniu z bóstwami chtonicznymi⁸.

Zanim zajmiemy się analizą wypowiedzi biblijnych, warto jeszcze zwrócić pobieżnie uwagę na ościenne wobec starożytnego Izraela kultury, aby uzmysłowić sobie to, co upodobało i różniło je względem Izraelitów w ich stosunku do psa.

⁵ „New York Times” 17.03.2010, www.nytimes.com/2010/03/18/science/18_dogs.html.

⁶ Pliniusz, *Historia naturalna*, t. I, tłum. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 2004, s. 112.

⁷ Tamże, t. VIII, s. 142–147.

⁸ W. Bator, *Pies*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 110–111.

1. Pies w kulturach ościennych Izraela

Mezopotamskie artefakty i teksty dowodzą, że pies należy na tych terenach do najwcześniej udomowionych zwierząt⁹. Psy wykorzystywano tu jako stróża domu i trzód. Z czasem stały się również zwierzętami służącymi do polowań (zwłaszcza w czasach Aszurbanipala)¹⁰, a dla warstw wyższych – także do zabawy¹¹. W starożytnej Mezopotamii liczne wzmianki o tych zwierzętach spotykamy jednak przede wszystkim w rytuałach magicznych, mających zapobiegać skutkom ukąszenia przez węża, skorpiona lub ugryzieniom przez psa. Wynika z nich, że psy, mimo ich udomowienia, uważane były za zwierzęta wyjątkowo groźne dla człowieka¹². Z drugiej strony nie brakuje przykładów, że postrzegano je także pozytywnie. Wyjątkowa zjadłość w obronie znanego im człowieka lub jego mienia przed obcymi dość szybko sprawiła, że pies stał się ważnym elementem rytuałów apotropaicznych. Z okresu Ur III pochodzą na przykład zaklęcia przeciwko demonowi Samana¹³. Wiele przykładów związanych jest też z żeńskim demonem Lamasztu (dawniej Labartu). Pojawiają się one najczęściej na magicznych amuletach mających chronić dzieci przez złym wpływem tego demona choroby i gorączki¹⁴. Szczenię lub prosię stanowiło w tych rytuałach ekwiwalent małego dziecka. Często wkładano w pysk psa serce prosięcia, czasem wypędzano szczenięta w góry, sugerując demonowi, aby szedł tam łowić swoje ofiary i oddalił się od ludzkich siedzib. W Sumerze pies stał się także

⁹ P. Mouterde, *La faune du Proche-Orient dans l'antiquité*, „Mélanges de l'Université Saint-Joseph” 1969, nr 45, s. 445–462, zwł. s. 447.

¹⁰ Scena polowania znajduje się już jednak na jednej z administracyjnych tabliczek z okresu Uruk III z odbiciem cylindrycznej pieczęci z wizerunkiem psa myśliwskiego por. www.metmuseum.org/works_of_art/collection_database/ancient_near_eastern_art/administrative_tablet_with_cylinder_seal_impression/objectview.aspx?collID=380ID=30008828.

¹¹ G.J. Botterweck, *Keleb*, w: G.J. Bottwerweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VII, Grand Rapids 1995, s. 149.

¹² M. Sigrist, *On the Bite of a Dog*, w: J.H. Marks, R.M. Good (red.), *Love and Death in the Ancient Near East. Fs. M.H. Pope*, Guilford 1987, s. 85–88; N. Veldhuis, *An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, „Zeitschrift für Assyriologie” 1993, nr 83, s. 161–169; I.L. Finkel, *On Some Dog, Snake, and Scorpion Incantation*, w: T. Abusch, J.K. van der Toorn (AMD I) (red.), *Mesopotamien Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, s. 213–250.

¹³ B. Janowski, G. Wilhelm (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge*, t. IV, *Omina, Orakel Rytuale und Beschwörungen*, Gütersloh 2008, s. 11 (dalej TUAT. NF).

¹⁴ J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 105.

atrybutem niektórych bóstw, takich jak Ninurta i jego małżonka Gula¹⁵. W ikonografii często ukazuje się tę ostatnią z przyssanymi do jej piersi prosięciem i szczenięciem oraz dwoma węzami w rękach¹⁶. Wierni niejednokrotnie ofiarowywali jej miniaturowe psy¹⁷. W Mezopotamii, ze względu na ich styl życia, często uważano jednak te zwierzęta za nieczyste, należące do innego świata, podobnie jak onager (półoś), na którym czasem w ikonografii umieszczano boginię Gula¹⁸. Odkryte przez archeologów szkielety psów wokół miejsc kultu tej bogini sugerują, że psy składano jej także w ofierze¹⁹. Z Mari pochodzi przykład sugerujący, że psy były także zabijane przy okazji rytuału towarzyszącego zawieraniu przymierza²⁰. Z drugiej strony mezopotamska ikonografia pogrzebowa (pieczęć z czasów panowania III dynastii ok. 2500 lat przed Chr.) ukazuje, niejasny jak dotąd, wizerunek psa leżącego pod łóżem małżeńskim²¹, co można kojarzyć zarówno z symboliką życia, miłości, jak i zaświatów. Z obserwacji zachowania półdzikich psów z kolei wrócono przyszość jednostek i całych społeczności²². Aramejska inskrypcja z Aszur (KAI 233.7)²³ opisuje asyryjski sposób krępowania więźniów w psich klatkach, zaś późniejsza od niej inskrypcja z Hatra (KAI 255) określa chtoniczne bóstwo Nergala jako „psa” lub „pana psów”. W tekstach z tego regionu mowa jest również o psach trzymanyh w klatkach, które strzeły bram wejściowych do miasta²⁴.

W tekstach z Ugarit słowo *klb* pojawia się dwadzieścia osiem razy. Brak w nich jednak świadectw o jakiegokolwiek jego roli w życiu codziennym mieszkańców tego miasta-państwa. Wspomniany jest jedynie „pies myśliwski”

¹⁵ Por. TUAT. NF, t. IV, 11–12.

¹⁶ Por. H. Frey-Athes, *Unheilmächte und Schutzeien, Antivesen und Grenzgänger Vorstellungen von Dämonen im alten Israel* (OBO 227), Göttingen 2007, 309 Abb. 26; 28.

¹⁷ J. Black, A. Green, dz. cyt., s. 80.

¹⁸ Por. H. Frey-Athes, dz. cyt., 161, 309 Abb. 28; 29.

¹⁹ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 150.

²⁰ M. Noth, *Die alttestamentliche Bundesschiessen im Lichte eines Mari-Textes*, w: tegoż, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, s. 142–154. Pies jako świadek i gwarant przysięgi por. G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 150.

²¹ Por. M.H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C), New York 1977, s. 212–214.

²² G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 149.

²³ H. Donner, W. Röllig (red.), *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, t. I–III, Wiesbaden 1962.

²⁴ K. Gallig, *Hund*, w: K. Gallig (red.) *Biblisch Reallexikon* (HAT 1), Tübingen 1977, s. 149.

(*klb spr*) (KTU 1.41.52)²⁵, uwieczniony między innymi na złotej paterze znalezionej w jego ruinach²⁶. Zwierzę to pojawia się również na liście sakryfikalnej (KTU 4.54.4). Znacznie częściej mowa jest tu o psie w sensie metaforycznym. Symbolizuje on przemijalność i kruchość ludzkiej egzystencji, a jego wycie wyraża smutek w obliczu śmierci (KTU 1.16.1; 2.15; 2.38). Określenie „pies” ma też zastosowanie jako obraźliwy epitet skierowany przez Ela wobec jednego z pijanych bóstw, które jak „pies” biega wokół stołu lub wchodzi pod niego (KTU 1.114; 5,12). Zwrot *klbt ilm* oznacza bóstwa, które nie stanęły po stronie Baala w jego walce przeciwko bogu morza Jam (KTU 1.3 III.45). Wspomina się w końcu także psa czuwającego u wejścia do zaświatów (KTU 1.19 I.10.13)²⁷.

Hetyci znali rytuały, w których pies odgrywał ważną rolę w zapobieganiu rodzinnym kłótniom²⁸. Osoby biorące udział w podobnych rytuałach spluwały zwykle w pysk psa, którego następnie zabijano i grzebano w celu zapobieżenia niezgodzie. Szczególne znaczenie mają w hetyckich rytuałach magicznych małe szczenięta i prosięta²⁹. Występują one między innymi w rytualnej puryfikacji armii po klęsce³⁰. Apotropaiczne zastosowanie szczenięta mają także w rytuałach związanych z oczyszczaniem lub ochroną królewskiego pałacu przed demonami³¹. Psy (szczenięta) pojawiają się wreszcie w rytuałach leczniczych³². Istotne było jednak, aby zwierzęta były tej samej płci, co człowiek³³. Sposób rytualnych zachowań był różny³⁴. Hetyckie określenie *LU-Meš.Ur.Ger_x* –

²⁵ M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartí (red.), *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: second, enlarged edition), Münster 1995.

²⁶ K. Galling, dz. cyt., 151 Abb. 40.1.

²⁷ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 151.

²⁸ TUAT. NF, t. IV, 217–223 § 30; J.B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 350–351 § VIII.14–18 (dalej: ANET).

²⁹ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 58.

³⁰ E. Firmage, dz. cyt., s. 1143. Por. też O. Masson, *À propos d'un rituel pour la lustration d'une armée*, „Revue de l'Histoire des Religions” 1950, nr 137, s. 5–25.

³¹ J. Friedrich, *Zwei Beschwörungen gegen Seuchen in Land und Heer*, w: *Aus dem hethitischen Schriften* (AO 25), Leiden 1925, s. 10–16; M. Popko, dz. cyt., s. 66.

³² B.J. Collins, *The Puppy in Hittite Ritual*, „The Oriental Institute News and Notes” 1992, No 136 (dostępny na http://oi.uchicago.edu/research/pubs/nn/win_92_collins.html).

³³ M. Popko, dz. cyt., s. 72.

³⁴ Dobry przegląd hetyckich rytuałów związanych z udziałem psa/szczenięcia zob. V. Haas, *Die Materia Magica et Medica Hethithica*, t. I, Berlin 2003, s. 407, 411–415, 432.

„człowiek-pies” to także techniczny termin na określenie niektórych osób związanych z personelem świątynnym. Chodzi prawdopodobnie o sposób, w jaki wykonywali oni swoje funkcje (sposób śpiewania lub artykułowania dźwięków podczas rytuałów).

Jako skuteczny środek przeciwko demonom pies postrzegany był również w Persji. W zoroastrianizmie łączono go nawet z zapowiadającym zbawcę Sroasza³⁵. Rozkładające się ciało psa, podobnie jak w wypadku zmarłego człowieka, uważane było w tej religii jednak za czyniące ziemię nieczystą. Znaleźć można w związanych z nią tekstach także wytyczne, aby chronić kości zmarłych przed wilkami, psami i sępami (*Videvdat* 6,49–51; 8,16–18)³⁶. Persowie praktykowali tu prosty sposób odciągania uwagi tych zwierząt od ciała, które zgodnie z ich religią nie było chowane w ziemi, zanim części miękkie nie uległy całkowitemu rozkładowi. Obkładali mianowicie zwłoki mięsem zwierząt³⁷. Z drugiej strony Herodot (*Dzieje* I.140) zauważa: *zwłoki Persa nie wpród są grzebane, aż je ptaki albo pies rozwłóczy... magowie (...) perscy zabijają własnoręcznie wszystkie stworzenia prócz psa i człowieka, i cenią to sobie jako wielką zasługę, że tępią zarówno mrówki i węże, i inne płazy czy ptaki*³⁸. Zachowania Persów brały się z przekonania, że zwierzęta, podobnie jak człowiek, upadły i były nośnikiem zła (*Videvdat* 16,12; 17,3). Ceremonie pogrzebowe miały na uwadze wiarę, że zwłoki zmarłych są naturalnym siedliskiem dla demonów, stanowią ich przystanek i źródło rozprzestrzeniania się chorób (*Videvdat* 7,49–58)³⁹.

Bardzo pozytywny wizerunek psa zaobserwować można w starożytnym Egipcie, gdzie stał się on w niektórych regionach nawet przedmiotem kultu⁴⁰. Rzymski satyryk Juwenalis pisał jeszcze w II wieku po Chrystusie: *tu czczą kota, tam rybę, to psa miasta całe*⁴¹. O czci religijnej oddawanej psom w Egipcie, przy całkowitym niezrozumieniu jej kulturowych uwarunkowań, wspomi-

³⁵ M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testament*, t. I, *Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996, s. 234–236, 239.

³⁶ Tamże, s. 236.

³⁷ A. Pope, dz. cyt., s. 213.

³⁸ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 73.

³⁹ M. Hutter, dz. cyt., s. 234–236.

⁴⁰ Egipskie artefakty z różnych okresów można obejrzeć m.in. na stronie www.digital-egypt.ucl.ac.uk/foodproduction/dog.html.

⁴¹ Cyt. za: A. Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 12.

nają także Cyceron i Epifanios⁴². W istocie rzeczy różne egipskie okręgi (tzw. nomy) miały właściwe sobie kultury zoolatryczne, a kult psa był charakterystyczny dla siedemnastego nomu, gdzie oddawano część czarnemu psu Anubisa – bóstwa związanego z pogrzebem i mumifikacją. Wizerunek psa pojawia się nawet na sztandarze tego okręgu⁴³. W oczach Rzymian kultury zoolatryczne, zwłaszcza kult psa, budziły obrzydzenie i uchodziły za niemoralne. Zwierzęta należące do rodziny psowatych czczono szczególnie w dwóch ośrodkach: Abydos i Assiut. W innych te same zwierzęta traktowane mogły być jako pospolite. W starożytnej Księdze Umarłych (nr 125) z tych regionów pojawiają się wyznania: *troszczyłem się jak należy o ibisy, koty i psy boskie. Grzebałem je i zachowywałem wszelkie rytuały: namaszczałem oliwą i owijałem w materię*⁴⁴. W istocie na ścianach egipskich grobowców bardzo często uwieczniane są sceny z psami. One również najwcześniej i najczęściej poddawane były mumifikacji⁴⁵. Egipcjanie od najmłodszych lat wychowywali swoje dzieci tak, aby obcowały z czczonymi przez nich zwierzętami ucieleśniającymi bóstwa⁴⁶. W ikonografii psy stanowią także czasem zaprzęg pociągowy dla barki Re, a w egipskiej astronomii Syriusz określany był jako „Psia Gwiazda”.

Zarówno w okresie Starego, jak i Średniego Państwa psy były używane przez Egipcjan przede wszystkim do polowań. W takiej roli pojawiają się już na artefaktach z okresu I dynastii (tzw. Saggara i Nagada). Znany jest nawet przykład ich użycia w bitwie. W tekstach opisujących funkcjonowanie pałacu faraona wymienia się licznych opiekunów odpowiedzialnych za psy trzymane na jego terenie (tzw. *mnyw tsmw*). Zwierzęta te pojawiają się również na zdobieniach wielu prywatnych domów i obiektach kosmetycznych. Mimo to obraz psa był w Egipcie także symbolem niewolnika lub służby⁴⁷.

W Grecji świadectwa udomowienia psa sięgają czasów mykeńskich. Zwyczajnie są to wypowiedzi pozytywne, choć nie brak też wzmianek mniej entuzjastycznych o psach jedzących padlinę i odpadki⁴⁸. U Homera pies staje się jed-

⁴² Por. tamże, s. 45, 75.

⁴³ Tamże, s. 178, 181, rys. 21c.

⁴⁴ Tamże, s. 176, 180–181. Cyt. ze s. 181.

⁴⁵ S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 66–67.

⁴⁶ A. Niwiński, dz. cyt., s. 293.

⁴⁷ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 147–148.

⁴⁸ H. Bietenkard, *Kyon*, w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament*, t. II, Wuppertal 2000, s. 1712–1713.

nak symbolem wyjątkowej wierności wobec człowieka i jego nieodłącznym towarzyszem. Przejmujący w tym względzie jest zwłaszcza opis Argosa – wierne go psa Odyseusza (*Odyseja* XVII.30–330.335–336). Homer wspomina o wierności tych zwierząt wobec człowieka także w wielu innych miejscach (*Odyseja* XVI.4–5.9–10). Pojawiają się one u niego również w roli psów pasterkich (*Odyseja* XIV.20–24.30–37; *Iliada* IX.146.150; XVIII.430; XV.320; XVII.65) i myśliwskich (zwykle chodzi o porównania, por. *Iliada* III.28; IX.303–305; XI.215–216.290–294; XIII.147; XV.118; XVII.445–449; XVII.247). Poeta wspomina o ich użyciu do obrony murów miasta (*Iliada* XII.158). Przypisuje im również zdolność wyczuwania obecności bóstwa (*Odyseja* XVI.173–174). Nie mniej pozytywnie prezentuje później zalety i wierność psa wobec człowieka także Pliniusz, we wspomnianym już encyklopedycznym dziele *Historia Naturalna* (VII.142–147). Negatywne cechy psa: agresywność i zjadliwość stoją prawdopodobnie u podstaw określenia „cynicy” (gr. *kynikos*), przypisanego grupie greckich filozofów słynącej (zwłaszcza Diogenes) z kontestowania właściwych greckiemu kontekstowi kulturowemu zachowań moralnych i społecznych⁴⁹. Pies kojarzony był także z uzdrowicielskim bóstwem Asklepiosem⁵⁰ oraz bogiem wojny Aresem⁵¹, któremu Spartanie składali nawet ofiary z tych zwierząt, mając na celu oczyszczenie ran odniesionych w bitwach. Wiara w uzdrowicielskie zdolności psa wzięła się z obserwowania zachowania tego zwierzęcia. Osowiały pies chodzący ze spuszczone głową był zapowiedzią nadchodzącej zarazy (*Iliada* I.50–51). Pies liżący rany przyczyniał się natomiast, jak sądzono, do ich zagojenia. Szczególnie dotyczyło to chorób oczu. Przypisywano psu nawet zdolność leczenia ze ślepoty. Szkoła Hipokratesa rekomendowała wręcz spożywanie psiego mięsa, jako szczególnie dobrze wpływającego na zachowanie zdrowia⁵². W roli stróża zaświatów pojawia się w mitologii greckiej wielogłowy pies Cerber⁵³.

⁴⁹ R.F. Hock, *Cynics*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. I, New York 1992, s. 1223.

⁵⁰ M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978, s. 177.

⁵¹ Tamże, s. 136.

⁵² P.B. Adamson, *The Association of the Dog With Deities of Healing in the Ancient Near East*, „*Med Secoli*” 1978, nr 15.1, s. 53–68.

⁵³ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1974, s. 132–133, 469–474.

2. Topos psa w Biblii

Hebrajskie słowo na określenie psa (*keleb*) nie ma pewnej etymologii. Choć wcześniej podejmowane były próby wyprowadzenia tego rzeczownika od jakiegoś rdzenia czasownikowego, na przykład arabskiego *kalibu* – ‘chwycić’, ‘łapać’. Traktowano go także jako pochodną zbitki dwóch morfemów: *k^e-lēb* – ‘(wierny) jak serce’ lub *kol-lēb* – ‘całe serce’, albo onomatopieję wywodzącą się od dźwięku *kāleb*. Obecnie badacze skłaniają się raczej ku opinii, że nazwa własna „pies” nie ma żadnego przekonującego wyjaśnienia⁵⁴. W Biblii hebrajskiej rzeczownik ten pojawia się 32 razy, a w Septuagincie dodatkowo spotykamy jeszcze 5 razy jego grecki odpowiednik *kyōn* (Tb 6,2; 11,4; Jdt 11,19; Syr 13,18; 26,25)⁵⁵. Około 35 razy pojawia się także wywodzące się od niego imię osoby *Kālēb*. Noszą je trzy różne postaci⁵⁶. W Nowym Testamencie 5 razy powraca rzeczownik *kyōn* i 4 razy jego zdrobnienie *kynarion*⁵⁷. Konotacje, w jakich używa się tego pojęcia, są ogólnie negatywne, choć niektórzy badacze próbują dowieść, że można w nich znaleźć mimo tego ogólnie pozytywne nastawienie do psa w kręgu kultury biblijnej⁵⁸. W praktyce zaś jedyny „pozytywny” obraz psa znajduje się w Księdze Tobiasza (Tb 6,2; 11,4) i należy on raczej do tak zwanego pozabiblijnego *Vorlage* tej księgi. Opracowania słownikowe wydobywają jednak z rozmaitych wypowiedzi biblijnych świadectwa, że pies w starożytnym Izraelu spełniał podobne funkcje, jak w innych, ościennych kulturach. Wspomina się jego wykorzystanie na przykład w roli stróża (Iz 56,10) lub psa pasterskiego (Hi 30,1; Iz 56,11). W Ewangelii wzmiankuje się nawet, że psy jadają resztki ze stołu swego pana (Mt 15,27). Nie zmienia to jednak faktu, że przykłady świadczące o udomowieniu psów nie przyczyniły się do pozytywnego nastawienia do tych zwierząt. Jeszcze w epoce rabinicznej zdania były podzielone w kwestii, czy traktować psa jako zwierzę dzikie (*Kil’ajim* 8,6), czy

⁵⁴ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 146–147; G. Brunet, *L’hébreu kēlēb*, „Vetus Testamentum” 1985, nr 35, s. 485–488.

⁵⁵ S. Kreuzer, *Kyōn*, w: *Theologisches Begriffs Lexikon...*, s. 1713.

⁵⁶ M.J. Fretz, R.I. Panitz, *Caleb*, w: ABD, t. I, New York 1992, s. 808–810. O czterech osobach wspomina N. Kiuchi, *Keleb*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. II, London 1997, s. 640.

⁵⁷ H. Bietenhard, *Kyōn*, w: *Theologisches Begriffs Lexikon...*, s. 1713–1714.

⁵⁸ G.D. Miller, *Attitudes Toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2008, No 32 (4), s. 487–500.

udomowione (Rabbi Meir)⁵⁹. Wpływ na to miały obserwacje dotyczące ich zachowania, które w powszechnej opinii było poniżające. Dla przykładu⁶⁰ wspomina się, że pies ma w naturze powracanie do swoich ekskrementów (Prz 26,11; 2P 2,22), zjada odpadki i zwłoki, liże krew ofiar i rany u chorych (1Krl 21,19; 22,38; 2 Krl 9,10.36; Ps 68,24; Jr 15,3; Łk 16,21). Wspomina się także, że wykorzystuje się go w pogańskich kultach (Pwt 23,19; Iz 66,3; Ap 22,15). Z tego powodu traktowany był też jako zwierzę nieczyste, podobne do hieny (Syr 13,18) i można było mu tym samym rzucać na pożarcie nieczyste mięso (Wj 22,30). Wpływ na to negatywne nastawienie miał zapewne także i fakt, że w czasach biblijnych przeważały w Palestynie raczej stada bezpańskich i półdzikich psów krążących wokół miast (Ps 59,7.15–16; 1Krl 14,11; 16,4), ujadających na ludzi (Wj 11,7; Jdt 11,19) i budzących grozę swoim zachowaniem (Ps 22,17.21; Prz 26,17).

W wypowiedziach biblijnych pojawiają się przede wszystkim nawiązania do zachowań typowych dla pospolitych psów znanych w starożytnym Izraelu. Akcentuje się ich szczekanie, wycie i warczenie (*hāmah* Ps 59,7.15), krążenie wokół miast (*ābar* Prz 26,17), okrażanie ofiary (*sābab* Ps 22,17), rozszarpywanie jej (*saḥab* Jr 15,3) i pożeranie (*ākal* 1Krl 14,11; 16,4; 21,24), chłęptanie/lizanie (*yālaq*) wody (Sdz 7,5) lub krwi (1Krl 21,19; 22,38). Niektórzy badacze⁶¹ w kontekście zachowań psa interpretują także zwrot „sikać na mur” (1Sm 25,22.34), który zwykle rozumie się jako idiom opisujący niemowlęta lub ogólnie męskich członków rodziny. W Biblii znaleźć można także liczne odniesienia do anatomicznych części ich ciała, jak: „psia głowa” (2Sm 3,8), „psi język” (Ps 68,24), „psie uszy” (Prz 26,17), czy obraźliwe epitety w rodzaju: „pies” (1Sm 17,43), „zdechły/martwy pies” (2Sm 16,9), „ślepy pies” (Iz 56,10), „ukręcający psie głowy” (Iz 66,3), „zapłata psa” (Pwt 23,19)⁶².

⁵⁹ O. Michael, *kyon/kynarion*, w: G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart, Berlin, Köln 1990 (Studienausgabe), s. 1101.

⁶⁰ J. Feliks, *Hund*, w: B. Reicke, L. Rost (red.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen ²1995, s. 752–753; P. Maiberger, *Hund*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. II, Zürich, Düsseldorf 1995, s. 203–204; O. Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, London 1998, s. 133–140; tenże, *Dog*, w: K.D. Sakenfeld (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. II, Nashville 2007, s. 155–156.

⁶¹ J. Schwartz, *Dogs, "Water" and Wall*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 200, No 14, s. 101–116.

⁶² G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 153–154.

Wszystkie te wypowiedzi, jak było to już zaznaczone, pojawiają się z zasady w negatywnym kontekście⁶³. Przy bliższej analizie można je uporządkować w kilku podstawowych grupach, co też spróbujemy uczynić w dalszej części artykułu. Analizę zaczniemy jednak od jedynej pozytywnej wypowiedzi dotyczącej psa, jaka znajduje się w Księdze Tobiasza.

2.1. Pies jako towarzysz podróży

W zabarwionej popularnym kolorytem dydaktycznej Księdze Tobiasza z późnego okresu powygnaniowego wspomina się dwukrotnie o psie towarzyszącym młodemu Tobiaszowi w jego podróży. Kiedy główny bohater wyrusza na swoją wyprawę, czytamy: *I poszedł chłopiec, i razem z nim anioł, a także i pies wyszedł z nim i wędrował razem z nimi* (Tb 6,1a). Podobna wzmianka pojawia się przy opisie jego powrotu: *Pies zaś biegł z tyłu za nim (tj. aniołem Rafałem) i za Tobiaszem* (Tb 11,4b). Na uwagę zasługuje to, że pierwsza z tych wypowiedzi ma dwie różne alokacje w greckiej tradycji tekstu. Kodeks Watykański i Aleksandryjski umieszczają ją w Tb 5,17, zaś dłuższy od nich Kodeks Synajski razem z Tb 6,1⁶⁴. Jak zauważają egzegeci, już sam ten fakt świadczy o tym, że wspomnienie o psie towarzyszącym Tobiaszowi jest sztucznie umieszczone w tekście i w wielu manuskryptach wzmianka ta w ogóle nie pojawia się⁶⁵. Nie odgrywa on właściwie żadnej roli podczas opowiadania o przygodach Tobiasza. W tłumaczeniu Wulgaty (Tb 11,4) przypisuje mu się machanie ogonem jako wyraz radości ze szczęśliwego powrotu⁶⁶. Ponieważ jednak w całym opowiadaniu chodzi o uleczenie starego Tobiasza oraz ustrzeżenie się przed siłami demonicznymi syna oraz jego małżonki, można podejrzewać, że w istocie obecność psa, łączonego w starożytności z tymi dwoma kwestiami, mogła pojawić się w tekście jako symboliczne wzmocnienie siły działania, pełniącego rolę terapeuty, anioła Rafała⁶⁷.

⁶³ Zob. pies jako obraz nędzy, ubóstwa, poniżenia, zajadłości, kary: hasło „pies”, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longan III (red.), *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 1998, s. 688–689.

⁶⁴ Zdaniem M. Rabenau (*Studien zum Buch Tobit* [BZAW 220], Berlin–New York 1994, s. 6) pierwsza alokacja lepiej pasuje w kontekście.

⁶⁵ Motywy zob. F. Zimmermann, *The Book of Tobit*, New York 1958, s. 79.

⁶⁶ H. Schüngel-Straumann, *Tobit* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 149.

⁶⁷ P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seine Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Fribourg–Göttingen 1982, s. 114.

Propozycji wyjaśniających fakt, że obie wzmianki znalazły się w księdze, było w historii egzegezy bardzo wiele⁶⁸. Najlepszym rozwiązaniem jest chyba jednak uznanie, że chodzi o pozostałość oryginalnego *Vorlage*, jakim dla Księgi Tobiasza było, dobrze znane na starożytnym Bliskim Wschodzie, mezo-potamskie opowiadanie o Achikarze⁶⁹. W kontekście kosmopolitycznej kultury, jaka rozwinęła się pod wpływem dominacji perskiej i greckiej na terenach Lewantu, do świadomości starożytnych Izraelitów z tego okresu mogły przebić się także, pochodzące z obu kultur, pozytywne konotacje związane z psem jako najlepszym towarzyszem i przyjacielem człowieka. Wystarczy odnieść się choćby do wspomnianego już psa Odyseusza czy psów towarzyszących jego synowi Telemachowi (*Odyseja* II.10–11; 17,61–62)⁷⁰.

2.2. Pies w przysłowiaach biblijnych

W tekstach biblijnych zachowało się kilka dawnych przysłów, w których pojawiają się odniesienia do psa (Prz 26,11.17; Wj 11,7 = Jdt 11,19; Koh 9,4; Syr 13,18). Na pierwszy rzut oka niektóre z nich mogą sprawiać wrażenie pozytywnych. Jednak bliższa analiza kontekstu pokazuje, że zawierają one zawsze ukrytą ironię.

2.2.1. Prz 26,11

W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia⁷¹ przysłowie brzmi następująco: *Jak pies powraca do swoich wymiocin, tak niemądry powtarza swoje szaleństwa*. Porównanie leżące u podstaw tego przysłowia nawiązuje do zaobserwowanego u psów zachowania. Ponieważ jest ono powtarzane, można sądzić, że pies znajduje upodobanie w tym, co robi. Wśród obserwatorów budzi ono jednak odrazę. W podobny sposób, zdaniem autora, zachowuje się głupiec, który cieszy się

⁶⁸ Przegląd por. C.A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, s. 197–198.

⁶⁹ H. Schüngel-Straumann, *Tobit*, s. 111. Jako pozostałość po niesprecyzowanym oryginalnym *folk tale* postrzega obecność tej wzmianki C.A. Moore, *Tobit*, s. 198.

⁷⁰ J. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta*, Roma 2004, s. 92; M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (NKB.ST XII), Częstochowa 2005, s. 96.

⁷¹ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszym artykule pochodzą z Biblii Tysiąclecia i zaczerpnięte są z wydania piątego (Poznań 2000). Zmieniamy jedynie tłumaczenie „Pan” na oryginalne „JHWH”.

i powtarza swoje niemądre zachowania. Jest on po trosze jak pijak, który pije i wymiotuje (Jr 25,27), a mimo to zawsze wraca po więcej (Prz 23,35)⁷². Porównanie do zachowania psa, zwierzęcia powszechnie utożsamianego w Izraelu z poniżeniem, podkreśla tu wzgardę wobec takiej postawy⁷³. Zwraca uwagę nie tylko użycie w przysłowiu rdzenia *qî* – ‘wymiotować’, który często pojawia się w kontekście pijaństwa, ale także metonimia: „wracać do” (por. Prz 1,23) i „wymiociny”, akcentująca szaleństwo postrzegane w takim zachowaniu. Retorsje powodujące wymiociny nie skłaniają głupca do refleksji i, na równi z psem, powraca on do swoich uwłaczających człowiekowi zachowań. Powoduje nim „nieposkromiony apetyt”, pozbawionym odrazy wobec tego, co w naturalny sposób zostało już odrzucone jako złe⁷⁴.

2.2.2. Prz 26,17

Tym razem przysłowie ponownie ma na celu krytykę nierozumnego zachowania, ale odniesienie do zachowań psa jest nieco inne. Biblia Tysiąclecia tłumaczy je⁷⁵: *Chwyta za uszy psa, który biegnie, kto miesza się w cudze spory*. Wypowiedź otwiera mały zbiór ostrzeżeń przed prowokacją i wdawaniem się w spory (Prz 26,17–22). Zwrot *chwytać za uszy psa* jest tu synonimem wtrącania się do sporów, które nas nie dotyczą. Praktyczne doświadczenie uczy, że zaskoczony pies, zarówno półdziki, jak i udomowiony, może w tym wypadku ugryźć. Nawet Samson nie chwycił w ten sposób lisów (por. Sdz 15,4)⁷⁶. Porównanie jest więc ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem, które grozi temu, kto spróbuje się wtrącić w cudzy spór (por. Prz 15,18; 17,14.19; 20,3). Podobne rady znaleźć można także w innych bliskowschodnich tekstach⁷⁷.

⁷² M. Fox, *Proverbs 10–31* (AB 18B), New Haven, London 2009, s. 796.

⁷³ R.E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998, s. 200.

⁷⁴ Por. B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15–31* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2005, s. 354.

⁷⁵ Tekst hebrajski w BHS dzieli zdanie na dwie części zaraz po rzeczowniku „pies”, ale w ten sposób traci się balans pomiędzy obiema jego częściami. Por. M.V. Fox, dz. cyt., s. 795.

⁷⁶ Wersja grecka ma zamiast „uszy” – „ogon”, por. O. Plöger, *Sprüche Salomons. Proverbia* (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 313.

⁷⁷ ANET, 426.

2.2.3. Wj 11,7; Jdt 11,19

Oba wymienione powyżej teksty zawierają zwrot idiomatyczny *lō' yehē-
raš-keleb lēšōnō*. Tłumaczenie czasownika *hṛš* – ‘decydować’ w znaczeniu
‘szczekać’, ‘ujadać’, ‘warczeć’ jest prawdopodobnie słuszną interpretacją⁷⁸.
W tym sensie więc Biblia Tysiąclecia oddaje cały zwrot w następujący sposób:
*U Izraelitów nawet pies nie zaszczeka, ani na ludzi, ani na bydło, abyście po-
znali, że JHWH uczynił różnicę pomiędzy Egipcjanami a Izraelitami (Wj 11,7);
Ty zaś poprowadzisz ich jak owce, które nie mają pasterza, i nawet pies nie
zawarczy na ciebie (Jdt 11,19)*. W dosłownym brzmieniu idiom może być ro-
zumiany jako ‘poruszać językiem’⁷⁹, lub bardziej dosłownie – ‘ostrzyć język’⁸⁰.
Kontekst obu wypowiedzi sugeruje, że chodzi o przysłowie akcentujące fakt, iż
tym, których ono dotyczy, nie stanie się nic złego. W pierwszym przypad-
ku chodzi o kontrast wobec losu, który spotka Egipcjan w związku z wydarze-
niami nocy paschalnej, kiedy to anioł śmierci przejdzie przez ich kraj
(por. Wj 11,6–7)⁸¹. Ponieważ mieszkają tam również Izraelici (kraj Goszen),
Bóg daje gwarancję, że nic się im nie stanie. W drugim przypadku są to słowa
Judyty, którymi zapewnia ona swojego rozmówcę Holofernesa o bezpieczeń-
stwie, jakie gwarantuje jego wojskom, służąc za przewodniczkę w Judei.
W praktyce oznacza to zapowiedź braku jakiegokolwiek oporu ze strony miesz-
kańców Judei⁸², co jest mało prawdopodobne i nie powinno być brane na po-
ważnie przez świadomego i doświadczonego żołnierza⁸³.

Podobny zwrot dotyczy także Jozuego i jego armii (por. Joz 10,21), ale po-
jawia się już bez użycia słowa „pies”. Oznacza tam respekt i brak krytycznej,
napastliwej postawy wobec nich. Kluczowe dla zrozumienia pełnego sensu
przytoczonych zwrotów jest znalezienie odpowiedzi, jaki odcień znaczeniowy
nadaje całej wypowiedzi wskazany rdzeń *hṛš*. Badacze zwykle zgadzają się, że

⁷⁸ C. Houtman (*Exodus* [HCOT], t. II, Kampen 1996, s. 134) przytacza różne proponowane ekwiwalenty znaczeniowe: wydawać dźwięk, grozić, ale ostatecznie zgadza się, że chodzi o groźne warczenie (LXX; Wulgata) lub szczekanie (Targum Neofiti). Również W.H.C. Propp (*Exodus 1–18* [AB2], New York 1999, s. 344) podkreśla, że idiom rozszerza wydźwięk tej obietnicy „in hostile alternance”.

⁷⁹ G.R. Driver, *Problems of the Hebrew Verbal Systems*, Edinburgh 1936, s. 66, 154.

⁸⁰ J.D.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, Sheffield 1996, s. 322.

⁸¹ W.H. Schmidt, *Exodus* (BK II.2.2), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 455–465.

⁸² C.A. Moore, *Judith* (AB 40), Garden City, New York 1985, s. 211.

⁸³ J. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta...*, s. 317.

wzmocnia on akcent położony na sposób wydawania dźwięku, podobnie jak w języku polskim używa się zwrotu „mówić zdecydowanie”. Nie ma jednak pewności, czy owe „zdecydowane” artykułowanie dźwięków oznacza jedynie ich ostre brzmienie dla ucha, czy ostrość w sensie napastliwości, okazywania wrogości⁸⁴. Teksty ugaryckie przypisują psu zdolność zapowiadania choroby lub nieszczęścia (KTU 1.14.V.7–12), co było zapewne dość powszechnym przekonaniem w całym regionie i w obu rozpatrywanych tu przypadkach może chodzić o podkreślenie, że adresatom tak sformułowanego zapewnienia nic złego się nie stanie, a brak ujadania psów będzie tego akustycznym dowodem⁸⁵. Pies pojawia się więc jako wzmocnienie siły wyrazu dla składanych zapewnień o bezpieczeństwie, gdyż zwyczajowo utożsamiany jest z wydawaniem ostrych, agresywnie brzmiących dźwięków, które mogą być zapowiedzią jego gotowości do ataku czy, jak w analizowanych tu przykładach, zbliżającego się zagrożenia.

2.2.4. Koh 9,4

Przysłowie: *bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy* (Koh 9,4b) pojawia się w kontekście dyskusji o wyższości nadziei związanej z życiem doczesnym nad stanem umarłych w szeolu. Mędrzec cytuje najpierw obiegową opinię (w. 1b)⁸⁶, która za chwilę zostanie poddana pod dyskusję. Pobożny sprawiedliwy przypisuje sobie tu pewien ekskluzywizm w swoich stosunkach z Bogiem, którego skutkiem jest to, że Bóg go strzeże i prowadzi przez życie. Kohelet nie zgadza się z takim poglądem i próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, co trzyma sprawiedliwego i mędrca w przekonaniu, że mają monopol na szczególną wspólnotę z Bogiem? Odpowiadając, podaje dwa argumenty (Koh 9,1c–d). Pierwszy z nich podważa przekonanie sprawiedliwego i mędrca, że ich czyny podobają się Bogu i przez to należą oni do Jego wspólnoty. Kohelet twierdzi, że człowiek nie wie tak naprawdę, czy Bóg go kocha, czy nie, gdyż Boże oceny są mu nieznanne i tym samym nikt do końca nie może być niczego pewnym. Drugi krótki argument stwierdza, że nie ma żadnej minionej zasługi, która pozwoliła-

⁸⁴ J. Lundbom, *hāras*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *The Theological Dictionary of the Old Testament*, t. V, Grand Rapids 1986, s. 217, 219.

⁸⁵ Możliwe, że zwrot ten należy rozumieć także w bardziej technicznym sensie, jako element gwarancji wynikających z przymierza por. F.C. Fensham, *The Dog in Exodus XI,7*, „Vetus Testamentum” 1966, nr 16, s. 504–507.

⁸⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 442.

by spodziewać się przez kogokolwiek nagrody w przyszłości. Na kanwie tych dwóch stwierdzeń, mędrzec rozwinie następnie swoją argumentację (ww. 2–3/4–6).

Katalog czynów oraz zestawienie klasycznych rozróżnień, jak na przykład sprawiedliwy – złoczyńca, czysty – nieczysty (Koh 9,2), pozwala mędrcewi stwierdzić, że nikt nie jest wolny od śmierci bez względu na to, czy jego czyny były dobre, czy złe (Koh 9,3a). O jakości czynów rozstrzygnie ostatecznie Bóg, a nie człowiek. W uzasadnieniu swej myśli mędrzec wskazuje więc, że linie podziału biegną nie tak, jak wymienił to w wersecie 2, ale na granicy życia i śmierci. O ile żywi nie mają wglądu w to, co jest poza granicą śmierci, o tyle jednak mają przewagę nad zmarłymi, gdyż mogą mieć nadzieję (w. 4b). W zestawieniu życie – śmierć zawsze lepsze jest życie.

Cytowane przysłowie oparte jest strukturalnie na charakterystycznej dla Koheleta formule *ṭōb min* – ‘lepsze od/nież’. Rzeczownik *Keleb* poprzedzony jest tu partykułą *l^e*, która stanowi emfazę. Można ją zrozumieć w sensie ‘lepsze dla psa życie, niż...’. Użycie zestawienia „żywy pies – martwy lew” ma podtekst ironiczny. Z jednej strony jest to bowiem jedno z najbardziej pogardzanych zwierząt w Izraelu (1Sm 17,43; 24,15), a z drugiej cieszące się największym szacunkiem (Prz 30,30). Mimo to jeżeli pierwsze jest ciągle żywe, to ma większą wartość niż drugie⁸⁷. Ironia jest tym bardziej wymowna, gdy uświadomimy sobie, że pies może być kojarzony także ze śmiercią⁸⁸. Jeżeli w czasach Koheleta pojawiły się wśród Żydów, być może pod wpływem hellenizmu, jakieś nadzieje na życie i nagrodę po śmierci, to cytowane przysłowie wyraża negatywny stosunek do tych przekonań⁸⁹. Kontekst bliższy sugeruje (w. 4a), że przedmiotem rozważań jest nadzieja, którą mogą mieć jedynie żywi, a nie martwi. Stan tych ostatnich w szeolu był w popularnym rozumieniu radykalnym zaprzeczeniem wszystkich aktywności właściwych życiu. Tym samym przysłowie jest pozytywną afirmacją życia doczesnego, choć wyraża to z ironicznym podtekstem⁹⁰. Zdaniem Koheleta największym szczęściem nie są nadzieje wiązane z przyszłym życiem po śmierci, ale samo bycie żywym tu i teraz.

⁸⁷ M. Filipiak, *Księga Koheleta* (PŚST VIII.2), Poznań–Warszawa 1980, s. 163.

⁸⁸ Ch.L. Seow, *Ecclesiastes* (AB 18C), New York 1997, s. 301. Na temat skojarzeń psa i śmierci zob. też M.H. Pope, dz. cyt., s. 210–214.

⁸⁹ J. Vilchez Lindez, *Qoèlet*, Roma 1997, s. 375.

⁹⁰ Th. Krüger, *Kohelet* (BK XIX Sonderband), Neukirchen-Vluy 2000, s. 305.

Część badaczy uważa jednak, że przysłowie (Koh 9,4b–c) stanowi kolejny cytat. Tym razem to nie sam mędrzec, ale oponenci w dyskusji posługują się nowym argumentem (w. 4bA), popierając go przysłowiem (w. 4bB)⁹¹. Zatem w wersetach 5–6 zawarta byłaby krytyka także i tej opinii. Można się z tym zgodzić, gdyż Kohelet na innych miejscach wyraźnie mówi, że życie nie zawsze jest lepsze od śmierci, a o jego rzeczywistej wartości decyduje jakość (por. Koh 4,1–3; 7,1–2.26). W tym wypadku przysłowie również byłoby afirmacją życia jako takiego, ale ze względu na możliwość posiadania nadziei (por. w. 4a), która pozwala przypuszczać, że jednak po śmierci może być coś więcej niż tylko tradycyjnie rozumiany szeol.

2.2.5. Syr 13,18

Mędrzec piszący swe rozważania na początku II wieku przed Chrystusem stawia przysłowiowe pytanie: *jaki pokój pomiędzy hieną i psem i jaki pokój pomiędzy bogatym i ubogim?* Odwołując się do nierówności w świecie zwierząt, Syrach wskazuje na alogiczny jej brak w społeczności ludzkiej, podzielonej na bogatych i biednych⁹². Nieco wcześniej wskazywał on, że każda istota lubi tylko taką, która podobna jest do niej samej (Syr 13,15). Praktyczne doświadczenie uczy dodatkowo, że konkurujące ze sobą zwierzęta, w tym wypadku pies i hiena, zawsze będą wobec siebie wrogo nastawione. Znana z wypowiedzi prorockich wizja pokoju w świecie zwierząt (Iz 11,6; 65,25) dotyczy jedynie eschatologicznej przyszłości. Pies i hiena konkurują ze sobą przede wszystkim wtedy, gdy pierwsze strzeże stada (Hi 30,1; por. Iz 56,10), a drugie je w nocy atakuje⁹³. Oba zwierzęta są więc dla siebie naturalnymi wrogami. Podobnie jest w świecie ludzi. Bogaci i ubodzy nie żyją ze sobą w pokoju, gdyż różnią ich odmienne interesy. Ci pierwsi, jak wskazuje wiele tekstów biblijnych, bardzo często jak hieny czyhają tylko na okazję, aby ubodzy stali się ich łupem⁹⁴ (por. Am 2,6–7). Przy takiej interpretacji można dostrzec w przytoczo-

⁹¹ L. Schwienhorst-Schönberger, dz. cyt., s. 448–449.

⁹² S. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD. Apokryphen I), Göttingen 2000, s. 122. W podobny sposób pisze także Homer: *Jak nie masz między ludźmi i lwami przymierza, jak nigdy wilkowi baran nie dowierza, lecz w wiecznej żyją wojnie: tak nie masz sposobu, by jaki węzeł zgody połączył nas obu* (*Iliada*, XXII 169–172), Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Wrocław 2004, s. 386.

⁹³ J. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24* (NEB), Würzburg 2002, s. 78.

⁹⁴ P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York 1987, s. 254.

nym przykładzie zupełnie pozytywny obraz psa w roli stróża obrońcy stada. Syrach nie rozważa jednak tego aspektu, a jedynie szuka analogii dla swojej opinii o stosunkach międzyludzkich.

2.3. Określenie „pies” jako wyraz uniżenia i poniżenia

Księgi historyczne Starego Testamentu zawierają kilka przykładów użycia określenia „pies” jako wyrazu samouniżenia (1Sm 17,43; 24,15; 2Sm 3,8; 9,8; 2Krl 8,13). Taki sposób autoprezentacji, jak dowodzi literatura starożytnego Bliskiego Wschodu, był typowy w relacjach pomiędzy wyższymi i niższymi rangą partnerami. Ci ostatni w oficjalnych listach kierowanych do swoich protektorów lub zwierzchników określali siebie właśnie tytułem „pies”⁹⁵. Wiele przykładów znaleźć można zwłaszcza w listach z El Amarna. Wasale faraona z Kanaanu w XIV wieku przed Chrystusem, oprócz prostego określania siebie w ten sposób (por. EA 88; 128)⁹⁶, posługują się także jeszcze bardziej unizonymi tytułami jak „zbląkany pies” (*kalbu halqu* por. EA 67,17). W podobny sposób tytułują się także autorzy znacznie późniejszych ostrakonów z Lakisz (nr II.4; V.4; VI.3)⁹⁷, bohaterowie homeryccy (por. Homer, *Odyseja* XXII.35) czy autorzy akadyjskich listów z okresu neoasyryjskiego (CAD 8.72)⁹⁸. Nie powinno więc dziwić, że podobny język pojawia się również w tekstach biblijnych. Najściślej odpowiada bliskowschodnim przykładom sposób, w jaki Chazaël, przysły król Aramu, określa się wobec Elizeusza przepowiadającego mu w przyszłości karę za krzywdy, które wyrządzi Izraelowi: *Czymże jest twój sługa, ten pies, żeby miał wykonać tę wielką zapowiedź?* (2Krl 8,13)⁹⁹. W kilku innych przykładach ten sposób określania siebie lub innych ma różne warianty.

⁹⁵ J.M. Galan, *What is He, the Dog?*, „Ugarit-Forschungen” 1993, nr 25, s. 173–180, zwł. s. 174–175. Na temat paraleli biblijnych zob. G.W. Coats, *Self-Abasement and Insult Formulas*, „Journal of Biblical Literature and Exegesis” 1970, No 89, s. 14–26, zwł. s. 14–19.

⁹⁶ Skrót EA i numeracja za najczęściej cytowanym wydaniem J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, t. I, Leipzig 1907. Ponadto EA 71,16–19; 76,11–13; 79,45–46; 84,17; 85,64; 202,12–13; 247,14–15; 378,18–25.

⁹⁷ J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, t. I, Darmstadt 1995, s. 426–427; ANET, 322.

⁹⁸ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956 i n.

⁹⁹ D.W. Thomas, *Keleb ‘Dog’: Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament*, „Vetus Testamentum” 1960, nr 10, s. 410–427, zwł. s. 414–415. T.R. Hobbs (2 *Kings* [WBC 13] Waco 1985, s. 102) uważa, że niekoniecznie chodzi tu o słowa uniżenia, a jedynie o stereo-

W pierwszym przypadku (1Sm 17,43) Goliat, filistyński wojownik wyzywający na rozstrzygający pojedynek jednego z żołnierzy izraelskich, po czterdziestu dniach swoich obraźliwych wobec przeciwnika i ich Boga wystąpień, doczekał się wreszcie kogoś, kto przyjął jego wyzwanie. Młody Dawid sprytnie ukrył swoją prawdziwą broń (proca i kamienie), także Filistyn zauważył tylko kij w jego ręku. Niepozorna postura i młodzieńczy wygląd Dawida (1Sm 17,42) zmyliły pewnego siebie wojownika, opisanego wcześniej jako człowiek ogromnego wzrostu, z bogatym rynsztunkiem wojennym (1Sm 17,4–7). Poczul się obrażony, że Izraelici wysłali przeciwko niemu kogoś, kto w jego oczach nie był godnym przeciwnikiem. W reakcji na zbliżającego się Dawida, Goliat mówi: *Czy ja jestem psem, że przychodzisz do mnie z kijami?* Liczba mnoga ma tu walor retoryczny. Dawid w istocie ma tylko jeden kij w ręku (por. 1Sm 17,40). Filistyn podkreśla jednak swoje poczucie obrazy, widząc niegodnego siebie przeciwnika, który potraktował go, jakby był psem, zwykle odganianym kijem. Wydaje się, że akcent położony jest na to, że został potraktowany gorzej niż ogólnie pogardzane zwierzę¹⁰⁰.

Jeszcze większym wyrazem uniżenia jest określenie siebie (2Sm 9,8) lub innych (2Sm 16,9¹⁰¹) mianem „zdechły pies”. Jeżeli żywy pies uchodzi za zwierzę pogardzane i niegodne szacunku, to martwy jest nim tym bardziej¹⁰². Meribbaal, syn Jonatana, zwraca się do Dawida słowami¹⁰³: *Czym jest sługa twój, że byłeś łaskaw spojrzeć na zdechłego psa, jakim ja jestem?* Abiszaj w reakcji na obraźliwe słowa Szimei, kierowane do Dawida, mówi do króla z kolei: *Dlaczego ten zdechły pies przeklina Pana mego, króla?* Złorzeczenie wobec rządzących uważane było w Prawie Mojżeszowym za przestępstwo (por. Wj 22,27).

typową formułę, za pomocą której podwładny przedstawia się wobec kogoś wyższego rangą. Jedno jednak nie wyklucza drugiego, gdyż taki sposób autoprezentacji podkreśla poddańczy charakter podwładnego.

¹⁰⁰ W LXX tekst jest poszerzony o odpowiedź Dawida: *Nie, ty jesteś gorszy niż pies*. Chodzi w każdym razie o rodzaj psychologicznej walki poprzedzającej bitwę por. R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, s. 180.

¹⁰¹ W tym przypadku recenzja LXX^{Luc} proponuje wariant „przeklęty pies”.

¹⁰² Sh. Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch- philologischer Kommentar* (BWANT, Neue Folge 176/16), Stuttgart 2007, s. 318.

¹⁰³ Por. *Lakisz ostakon* nr VI.2–3 *Kim jest twój sługa, pies, że mój pan przesłał (mu list)*, w: J. Renz; W. Röllig, dz. cyt., s. 426. Por. też EA 202, s. 12–13.

O wiele bardziej pogłębia aspekt uniżenia inny przykład użycia podobnego zwrotu (1Sm 24,15). Pojawia się on w kontekście pościgu, jaki Saul urządził za Dawidem, widząc w nim zagrożenie dla swej władzy. Dawidowi i jego ludziom udaje się zaskoczyć Saula podczas snu w jaskini. Mimo okazji do zabicia króla Dawid nie pozwala swoim ludziom uczynić mu nic złego. Nieco później, chcąc udowodnić Saulowi swoją lojalność i bezsensowność kontynuowania pościgu, mówi do niego: *Za kim to wyruszył król Izraelski? Za kim ty gonisz? Za zdechłym psem, za jedną pchłą?* Zwrot „zdechły/martwy pies” wyraża jeszcze większe poniżenie niż samo określenie „pies”. Umacnia tę ideę dodatkowo określenie „jedna pchła”. W EA 202,13 znaleźć można podobny zwrot: *Kim ja jestem, jednym psem...?*¹⁰⁴. Zdaniem Dawida, on sam w każdym razie nie jest wart tego, aby Saul w ogóle przykładał jakąkolwiek uwagę do jego osoby, a tym bardziej obawiał się czegokolwiek z jego strony. O ile kilka półdzikich psów może stanowić poważne zagrożenie, o tyle już jeden pies jest nim w znacznie mniejszym stopniu. Dawid mówi o sobie jednak z jeszcze większym uniżeniem, jest zaledwie jedną pchłą na sierści psa.

Kolejny tekst z 2Sm 3,8 jest ciągle przedmiotem dyskusji egzegetycznej. Rzecz rozgrywa się w kontekście wojny toczącej się pomiędzy domem Dawida i Saula. Po śmierci tego ostatniego dochodzi do konfliktu między Abnerem a następcą tronu w Izraelu. Iszbaal, syn Saula, zawdzięcza władzę swojemu dowódcy. Ten jednak łamie zasady społeczne, zbliżywszy się do jednej z nałożnic zmarłego króla. Co gorsza, sprawa jest publicznie znana i w pewnym sensie w oczach ludu stanowi działanie nie tylko będące naruszeniem obowiązujących zasad społecznych, ale i polityczną prowokację wobec nowego króla, który już i tak był całkowicie zależny od swego protektora¹⁰⁵. Przejęcie kobiet z czyjgoś harem u uchodziło w oczach starożytnych za przejęcie praw tego, do kogo one należały (por. 2Sm 16,21; 2Sm 12,8; 1Krl 2,22). Zachowanie Abnera jest tym bardziej niepokojące, że Rispa urodziła już wcześniej Saulowi dwóch synów (por. 1Sm 21,8–10). W reakcji na uwagę Iszbaala Abner wpada w gniew i odpowiada słowami, które odrzucają jakiegokolwiek polityczne konotacje swego czynu. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia jego słowa brzmią następująco: *Czy ja jestem przywódcą judzkich psów?* Takie rozumienie, będącego *hapaks legome-*

¹⁰⁴ Tak P.K. McCarther, *I Samuel* (AB 8), New York 1980, s. 384–385. Określenie *kalbu išēn* M. Liverani (*Le lettere di el-Amarna*, t. I, *Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia 1998, s. 246) tłumaczy „un cane sciolto”, tj. „wolny pies”.

¹⁰⁵ W. Brueggemann, *I e II Samuele*, Torino 2005, s. 236.

non, zwrotu *rō's Keleb* nie jest jednak jedynym możliwym wariantem. Przede wszystkim dopowiedzenie „judzki/ który należy do Judy” uważane jest za późniejszą głosem dodaną do tekstu¹⁰⁶. Jeśli uwzględnimy ją w tekście, to Abner w ten sposób odrzuca sugestię, że jego zachowanie ma na celu zdradę lub zastąpienie na tronie swego dotychczasowego protegowanego¹⁰⁷ i wyraża negatywny, emocjonalny stosunek do ludzi z południa¹⁰⁸. Wielu egzegetów tłumaczy jednak zwrot *rō's keleb* bez tego uzupełnienia o Judę. Jedni rozumieją go dosłownie, jako „psia głowa” (por. Homer, *Iliada* XXII 251: „psie plemię”; XX 311: „psie zajadły”), widząc tu zwykły, obraźliwy epitet wyrażający samopoczucie Abnera, który uznał uwagę Iszbaala za godzącą w jego honor¹⁰⁹. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że aluzja może mieć też podtekst obyczajowy i nawiązuje do znanej swobody psów, które zwykły odbywać akty seksualne publicznie. Zachowanie Abnera wobec Rispy, nałożnicy Saula, mogło być postrzegane w analogiczny sposób jako naruszenie obowiązujących norm społecznych¹¹⁰. W każdym razie odniesienie tylko do jednego z członków psiego ciała może wyrażać jeszcze większe poniżenie kogoś niż nazwanie go psem¹¹¹. Część badaczy rewokalizuje tekst spółgłoskowy, proponując zamiast *rō's keleb* czytać *rō's kālēb* ‘przywódca Kaleba’, konkurencyjnego plemienia z okolic Hebronu¹¹². Najbardziej oryginalną i ciekawą propozycję w interpretacji tego zwrotu przedstawił jednak D.W. Thomas¹¹³. Autor ten sądzi, że zwrot interpretowany przez niego jako *dog-headed* – ‘psia głowa’ można w istocie rozumieć jako *dog-faced baboon*, czyli pawian mający twarz przypominającą kształtem głowę psa. Jeśli przyjąć tę sugestię, to Abner wskazuje, że został potraktowany na równi z człekokształtną małpą o twarzy psa, co tylko dodatkowo podkreślałoby

¹⁰⁶ J. Lach, *Księgi Samuela* (PŚST IV.I), Poznań–Warszawa 1973, s. 337.

¹⁰⁷ Słusznie zwraca uwagę H.P. Smith (*The Books of Samuel* [ICC], Edynburg 1992 reprint, s. 275–276), że odpowiedź Abnera nie jest w istocie próbą usprawiedliwienia swego działania, ale przywołaniem dotychczasowych zasług względem oskarżającego go Iszbaala.

¹⁰⁸ F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981, s. 199.

¹⁰⁹ H.J. Stoebe (*Das zweite Buch Samuelis* [KAT VIII.2], Gütersloh 1994, s. 122) tłumaczy zwrot w sensie *Hundsfoth* – ‘szubrawiec, łajdak’ i rozumie (124) określenie jako wyraz oznaczający coś szczególnego „nieszlachetnego”.

¹¹⁰ A.A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11), Dallas 1989, s. 56.

¹¹¹ P.K. McCarter, *II Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 106.

¹¹² Propozycje te omawia H.J. Stoebe, dz. cyt., s. 124. Krytyczną ocenę zob. H.P. Smith, dz. cyt., s. 276.

¹¹³ D.W. Thomas, dz. cyt., s. 417–423.

poniżenie, jakiego doznał ze strony tego, który w praktyce nie tylko wszystko mu zawdzięcza, ale jego dalsza władza całkowicie zależy od tego, kogo właśnie obraził.

Inną ciekawą i obraźliwą w swej formie wypowiedź znajdujemy w Księdze Hioba: *Teraz śmieją się ze mnie wiekiem ode mnie młodszy. Ich ojców umieścić nie chciałem z psami przy mojej trzodzie...* (Hi 30,1). Negatywny wydźwięk tych słów łągodzą nieco kolejne wiersze (ww. 2–8). Sama wypowiedź nosi jednak znamiona mocnej inwektywy. Wspomniane tu psy pełnią pożyteczną funkcję, pomagając przy hodowli trzody. Mimo to nie cieszą się one uznaniem w oczach starożytnych czytelników. Hiob mówi tu o młodzieńcach, którzy wcześniej z respektem szanowali jego autorytet (por. Hi 29,8), a teraz (*w^eattā*) szydzą z niego, wykorzystując jego sytuację i poniżenie. Tymczasem ich ojcowie nie zasługiwali nawet na to, aby służyć Hiobowi z jego psami przy pilnowaniu stada. Jeśli pamiętamy, że chodzi o zwierzęta uważane za nieczyste, żywiące się odpadkami i padliną, to obelga jest bardzo urągająca godności człowieka¹¹⁴. Wskazuje bowiem nie tylko na niskie pochodzenie ojców, a tym samym i synów, o których mowa, ale i stanowi zarazem najcięższy rodzaj inwektywy. Trzeba jednak pamiętać, że Hiob nie myśli tu o wszystkich swoich sługach. Jak wyjaśnił to w kolejnych wierszach (w. 5), chodzi o wyrzutków społecznych i złodziei. Synowie – wydaje się – kontynuują postępowanie ojców¹¹⁵. Zasługują więc na najwyższy rodzaj pogardy. Psy bowiem, choć mało szanowane, były przynajmniej użyteczne przy pilnowaniu trzody. Ojcowie i synowie nawet w tym aspekcie okazali się nieużyteczni, co dodatkowo pogłębiło ich niski status społeczny.

Swoisty ewenement w tekstach biblijnych stanowi wypowiedź Syracha, którą Biblia Tysiąclecia tłumaczy w następujący sposób: *Żonę hardą ceni się jak psa, skromna zaś boi się Pana* (Syr 26,25). Syrach generalnie ostrzega swoich uczniów przed wyborem złej żony, wyliczając zarówno zalety, jak i wady potencjalnej małżonki (Syr 25,13–26,18). Słowa z Syr 26,19–27 stanowią jednak późniejszy dodatek do tekstu i poświadczane są tylko w kilku greckich rękopisach¹¹⁶. Od postawy żony, zdaniem mędrca, zależy los przyszłych pokoleń. Porównanie żony do żyznego pola, na którym zasiewać należy swe ziarno

¹¹⁴ G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, cz. II, Kraków 2005, s. 374.

¹¹⁵ D.J. Clines, *Job 21–37* (WBC 18A), Nashville 2006, s. 996.

¹¹⁶ G. Sauer, dz. cyt., s. 196.

(Syr 26,20), jest tego wymownym przykładem. Jednak wybór ten musi być roztropny, gdyż zła żona niesie ze sobą wiele zagrożeń, o których mowa jest w wersetach 22–25. Ich przyczyną może być „kobieta sprzedajna” (w. 22a), „żona bezbożna” (w. 23a) i „żona bezwstydną” (w. 24a). Takie niewiasty, zdaniem Syracha, nie są dobrą inwestycją, jeśli myśli się o przyszłości. Do tej listy należy także „żona harda/zuchwała”¹¹⁷ (por. Syr 26,10a), którą mędrzec każe traktować jak „psa”. Mając na uwadze, jak mocno obraźliwe jest to określenie w oczach starożytnych Żydów, pełniej jego pejoratywny wydźwięk w stosunku do niewiasty oddałoby tłumaczenie „suka”¹¹⁸, które i dzisiaj jest wyrazem wielkiej pogardy wobec jakiegokolwiek kobiety. Idealna żona, według Syracha, to kobieta przejawiająca bojaźń Bożą (Syr 26,25b) i okazująca respekt wobec swego męża (Syr 26aA). Taka też w oczach wszystkich uchodzi za mądrą (Syr 26,26aB). Podobne standardy zresztą mędrzec stosuje we wcześniejszych wypowiedziach w stosunku do mężczyzn (Syr 2,15–17; 15,1; 19,20). O ile jednak wobec tych ostatnich określenie „pies” stosuje się nader często, o tyle nigdy, poza analizowanym tu zdaniem, nie używa się go w Starym Testamencie w stosunku do kobiety. Z kolei pełna przykładów takich epitetów wobec kobiet jest literatura grecka, zwłaszcza poematy Homera, gdzie w taki właśnie sposób bywa nazywana Helena trojańska i bogini Hera¹¹⁹.

Negatywne konotacje określenia kogoś mianem „psa” widoczne są także w wypowiedziach nowotestamentalnych. W 2P 2,22 autor listu pisze o fałszywych prorokach głoszących błędną naukę: *spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: **Pies powróci do tego, co sam zwymiotował, a świnia umyta – do tarzania się w błocie***. Pies i świnia bardzo często pojawiają się razem w podobnych do tej wypowiedziach starożytnych autorów. Nie wiemy więc, czy autor miał przed sobą już jedno przysłowie złożone z dwóch, czy też sam dokonał połączenia. W każdym razie podobna zbitka: pies – świnia pojawia się także w wypowiedzi Jezusa (Mt 7,6), a pierwsza część przytaczanego tu przysłowia jest, nieco skorygowaną w stosunku do tłumaczenia Septuaginty, cytacją omawianego wcześniej przysłowia z Prz 26,11¹²⁰. W pewnym sensie

¹¹⁷ Przymiotnik *adiatreptos* to neologizm (jeszcze w Syr 42,11), który dosłownie może znaczyć: uparty, krnąbrny, nieustępliwy por. J. Lust i inni (red.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, Stuttgart 1992, s. 7.

¹¹⁸ P.W. Skehan, A.A. Di Lella, dz. cyt., s. 352.

¹¹⁹ B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51* (NEB), Würzburg 2010, s. 157.

¹²⁰ R.J. Bauchham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983, s. 278–279.

zmieniony jest jednak kontekst pierwotnej wypowiedzi. Obecnie chodzi nie tylko o inwektywę w stosunku do siejących zamęt w łonie młodego Kościoła, ale i o upomnienie tych, którzy są zagrożeni błędną nauką. O ile świnia wraca do swego pierwotnego stanu, o tyle pies zadowala się tym, co znajdzie, nie bacząc na to, jaka jest tego obiektywna wartość¹²¹.

W podobnym stylu, mając na myśli głoszących fałszywą naukę, zwraca się do Filipian także św. Paweł: *strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczenców* (Fil 3,2). Paweł określa tym mianem Żydów. Ewangeliczne przykłady pokazują jednak, że w jego czasach znacznie częściej to oni sami stosowali taki epitet na określenie pogan (Mt 7,6; 15,26–27), uważając ich za moralnie i rytualnie nieczystych¹²². Paweł tym razem ma na myśli swoich oponentów, którzy głoszą odmienną od niego naukę¹²³. Trzykrotne *blepete* – ‘strzeżcie się’ służy podkreśleniu uwagi adresatów listu¹²⁴, aby nie dali się zwieść swoim judaizującym współwyznawcom. Paweł pozostaje w kręgu kultury żydowskiej¹²⁵ i to właśnie swych pobratymców, judeochrześcijan uważa teraz za „nieczystych” z powodu głoszonych przez nich nauk. Ostrzeżenie wskazuje, że – jego zdaniem – to oni właśnie są prawdziwym, zagrożeniem dla jedności wspólnoty Kościoła i wierności wobec głoszonej przez Pawła Ewangelii o uwolnieniu spod mocy Prawa¹²⁶.

Wypowiedzi Jezusa, według ewangelistów, pozostają w tym samym klimacie kulturowym. Psy wylizujące rany ubogiego Łazarza z Łukaszej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,21) nie są prawdopodobnie bezpańskimi

¹²¹ O. Knoch, *Der erste und zweite Petrusbrief* (RNT), Regensburg 1990, s. 271.

¹²² Te aspekty widoczne są w wielu wypowiedziach rabinicznych przytaczanych m.in. w: H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München 1926, reedycja z 1986, s. 724–725; t. III, München 1926, reedycja z 1985, s. 621–622. Dobry przegląd tych wypowiedzi zawiera także R. Fabris, *Lestera ai Filippesi. Lestera a Filemone* (Scritti della Origine Cristiana 11), Bologna 2000, s. 201–202.

¹²³ J. Reumann, *Philippians* (AB 33B), New Haven, London 2008, s. 461.

¹²⁴ G.F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43), Waco 1983, s. 123.

¹²⁵ Na temat sugerowanych oponentów spośród cyników negatywnie wypowiada się m.in. J. Reumann, dz. cyt., s. 471–472.

¹²⁶ Por. N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonischer und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen 1998, s. 74; S. Schreiber, *Cavete Canes! Zur Wachsende Ausgrenzungsvalenz einer neutestamentlichen Metapher*, „Biblische Zeitschrift” 2001, nr 45, s. 170–192.

zwierzętami z ulicy, ale, jak wskazują egzegeci¹²⁷, należą do bogacza. On sam nie uczynił nic, aby wesprzeć ubogiego. Jego psy także zwróciły uwagę na cierpiącego biedaka prawdopodobnie tylko ze względu na jego nędzę i osłabienie¹²⁸. Obraz może więc podkreślać, jak ogromna jest skala poniżenia spowodowanego biedą i bezduszością bogacza. Z drugiej strony nie można wykluczyć także innej możliwości interpretacyjnej i odczytać scenkę jako rodzaj miłosierdzia okazanego Łazarzowi przez ogólnie pogardzane zwierzęta, które tu okazują więcej litości niż zobligowany do tego Prawem Bożym człowiek¹²⁹.

Scena z Syrofenicjanką (Mt 15,21–28; Mk 7,24–30) powraca z kolei do tradycyjnego zastosowania określenia „pies” w stosunku do pogan. Czytamy w niej: *I powiedział do niej Jezus: „pozволь wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać **szczeniętom**”*. *Ona Mu odparła: „Tak, Panie, lecz i **szczenięta** pod stołem jedzą okruszyny po dzieciach”* (Mk 7,27–28). Żydzi uważali się za dzieci Boże (Wj 4,22; Pwt 14,1; 32,19; Iz 1,2; 43,6; 45,11; Oz 2,1; Mdr 9,7; 18,4; Mt 8,12; Rz 9,4; m. 'Abot 3,15), a pogan, ze wspomnianych już względów, określali mianem „psy” (1 Hen 89,42.46.47.49)¹³⁰. Tę nomenklaturę stosuje w obecnej scenie także Jezus, a Syrofenicjanka – wydaje się – ją akceptuje. Słowo *kynaria* (l.mn. od *kynarion*) zwykle uważane jest za zdrobnienie, stąd tłumaczy się je jako „szczenięta”. W greckiej *koine*, a więc w języku popularnym, nie zawsze jednak musi mieć ono sens zdrobnienia¹³¹. Istotne jest tu podkreślenie, że Jezus w zastosowanym przykładzie ma na myśli już nie półdzikie psy z ulicy, ale zwierzęta przebywające w domu swego pana i czekające pod stołem na resztki z posiłku. W tle tego wziętego z życia obrazka może więc stać stosunek pomiędzy Żydami i sympatyzującymi z nimi poganami (1Hen 50,2; *Mekilta* do Wj 22,20). Jezus nie tyle jednak odwołuje się do rozpowszechnionego wśród pobożnych Żydów przekonania, że *ten, kto jada z poganinem, jest jak ten, kto jada z psem* (*Pirqe R. El.*)¹³², ile do zasady pierwszeństwa. Słowo *proton* – ‘najpierw’ – może zakładać ewentualność, że nakarmieni zostaną „później”.

¹²⁷ J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV* (AB 28A), New York 1985, s. 1132; J. Nolland, *Luke 9,21–18,34* (WBC 35B), Dallas 1993, s. 828.

¹²⁸ J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 1132.

¹²⁹ J. Nolland, dz. cyt., s. 829.

¹³⁰ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar...*, t. I, s. 722–726.

¹³¹ Por. argumenty w J. Marcus, *Mark 1–8* (AB 27), New York 1999, s. 463.

¹³² Cyt. za: J. Marcus, dz. cyt., s. 463.

W istocie więc nie odmawia jej prośbie, ale odsuwa ją w czasie. Jej rezolutna odpowiedź pozwala Mu wyakcentować znaczenie wiary w okazywaniu łaski i zarazem przekroczyć przytoczoną wcześniej zasadę¹³³.

Znacznie bardziej enigmatyczny w swej wymowie jest logion z Mt 7,6: *Nie dawajcie psom tego, co święte i nie rzucajcie swych pereł przed świnie...* Oba zwierzęta, jak wiemy choćby z dotychczas przeanalizowanych tekstów, uważane były w Izraelu za pogardzane i nieczyste¹³⁴. Czy Jezus ma tu na myśli pogan? Co symbolizują ponadto „rzeczy święte” i „perły”? Na pewno to, co najcenniejsze w sferze duchowej i materialnej. Ogólna wymowa jest więc jasna – należy strzec powierzonego sobie dobra przed profanacją lub stratą¹³⁵. Jeżeli Jezus miałby na myśli ostrzeżenie przed głoszeniem Ewangelii wśród pogan, to zgadzałyby się to ze wskazaniem z Mt 10,5; 15,26, ale jednocześnie stałoby w sprzeczności z nakazem misyjnym z Mt 28,19–20. Wczesnochrześcijański podręcznik doktrynalny *Didache* interpretuje słowa Jezusa jako zakaz dopuszczania do pełnego udziału w Eucharystii nieochrzczonych (*Didache* 9,6)¹³⁶. Możliwe, że Jezus ma na uwadze zarówno jednych, jak i drugich¹³⁷, albo jeszcze szersze spektrum osób, które nie będą umiały uszanować i docenić czym jest Ewangelia. W konsekwencji logion jest więc ostrzeżeniem, aby należycie strzec powierzonego sobie cennego depozytu wobec każdego, kto może go nie docenić, a nawet wykorzystać jego proklamację przeciwko samym depozytariuszom.

Ostatni z nowotestamentowych tekstów opisuje wszystkich wykluczonych z niebiańskiego, nowego Jeruzalem. Czytamy w nim: *Na zewnątrz są psy, gusłarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalczy i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje* (Ap 22,15). „Pies” może mieć tu sens metaforyczny (poganie/niewierzący – por. Mt 7,6; heretycy – por. Flp 3,2; 2P 2,22; mężczyźni uprawiający nierząd kulturowy/osoby związane z kultem pogańskim – por. Pwt 23,19), ale może oznaczać także rzeczywiste zwierzęta, które jako nieczyste nie mogą znaleźć się

¹³³ W. Eckey, *Das Markus – Evangelium. Ein Kommentar*, Neukirchen 1998, s. 207.

¹³⁴ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar...*, t. I, s. 441–442, 724–725.

¹³⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13* (NKB.NT I.1), Częstochowa 2005, s. 306–307.

¹³⁶ Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 37.

¹³⁷ D.A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas 1993, s. 171–172.

w murach świętego miasta¹³⁸. Nieco światła może rzucić na takie rozumienie jedyna znaleziona jak dotąd wzmianka o psach w tekstach qumrańskich: *Nie należy wpuszczać do świętego obozu psów, które mogą zjeść kości ze świątyni, na których jest mięso. Bowiem Jerozolima jest świętym obozem, jest stolicą obozów Izraela* (4Q394=4QMMTa VIII kol. 4)¹³⁹. W ten sposób gwarantuje się całkowitą nieskazitelność i rytualną świętość eschatologicznej rzeczywistości opisanej przez autora Apokalipsy.

2.4. Psy jako symbol kary

W Księgach Królewskich pojawia się przepowiednia mająca w podtekście swego rodzaju przekleństwo wobec drugiej osoby i jej potomków. Przypomina ono przekleństwa typowe dla złamania przymierza z JHWH (por. Pwt 28,26). Być może prorocy, zdaniem Deuteronomisty, nawiązują poprzez jego uszczegółowienie do konkretnego przypadku Jeroboama i jego następców na tronie w Izraelu, którzy sprzeniewierzyli się warunkom, pod jakimi Bóg pozwolił im na dokonanie rozłamu po śmierci Salomona i objęcie władzy w Izraelu (por. 1Krl 11,38)¹⁴⁰. W każdym razie zapowiedzi skierowane przeciwko kilku kolejnym władcom Izraela należą do typowych przekleństw związanych z zawieraniem traktatów politycznych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykład tego można znaleźć w pochodzącym z pierwszej połowy VIII wieku przed Chrystusem traktacie wasalskim asyryjskiego władcy Asarhaddona, gdzie czytamy między innymi: *Moje psy i świny rozszarpią twe ciało; twój [duc]h nie znajdzie nikogo, kto zatroszczyłby się [dla ciebie] o ofiary pokarmowe*¹⁴¹. W podobny sposób grożą sobie zresztą także homeryccy bohaterowie (por. Homer, *Iliada* VIII 232; XIII 574; XVI 531; XVIII 191; XXII 40.255). Wymowny jest też jeden ze starożytnych reliefów egipskich, na którym dzikie zwierzęta i ptaki drapieżne rozszarpują ciała poległych wrogów¹⁴².

¹³⁸ D.E. Aune, *Revelation 17–22* (WBC 52C), Nashville 1998, s. 1222.

¹³⁹ Cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 302.

¹⁴⁰ M. Cogan, *1 Kings* (AB 10), New York 2000, s. 380.

¹⁴¹ Por. ANET, 538 linie 426–427, 451–452; D.R. Hillers, *Treaty Courses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964, s. 68–69.

¹⁴² Por. *Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje* (praca zbiorowa), tłum. A. Niwiński, M. Zwoliński, Warszawa 2008, s. 40, fot. 20; N. Grima, *Dzieje starożytnego Egiptu*, Warszawa 2004, s. 46.

Prorok Achasz z Szilo kieruje do żony króla Jeroboama, odpowiedzialnego za podział królestwa dawidowego, wyrocznię JHWH dotyczącą przyszłych losów władcy Izraela i jego królestwa (1Krl 14,7–16). Padają w niej między innymi takie słowa: *Kto z należących do [rodziny] Jeroboama umrze w mieście, tego będą żarły psy, a kto umrze w polu, tego będą żarły ptaki podniebne (...)* (1Krl 14,11). Do tej wyroczni odwołują się podobne słowa skierowane przez Jehu, syna Chananiego, do króla Baszy (por. 1Krl 16,3): *Zmarłego z rodu Baszy w mieście będą żarły psy, zmarłego zaś w polu, będą żarły ptaki podniebne* (1Krl 16,4). Proroctwa te w istocie zapowiadają brak pochówku, co dla pobożnego Izraelity już samo w sobie było synonimem pohańbienia¹⁴³ i kary Bożej (por. Jr 8,1–2). W istocie jest to zapowiedź, że po rodzie Jeroboama nie pozostanie żaden ślad¹⁴⁴. Dla Izraelskiej koncepcji śmierci i stanu po śmierci pochówek oraz spoczynek w grobie były nie tylko istotnymi elementami związków w ramach wielopokoleniowej rodziny, ale i sam grób w istocie był bramą wiodącą do szeolu¹⁴⁵. Jeszcze dosadniej formułuje swą wyrocznię przeciwko Achabowi za grzech przeciwko Nabotowi i – w konsekwencji – doprowadzenie do jego śmierci prorok Eliasza: *Tam, gdzie psy wylizały krew Nabota, będą lizaly psy również i twoją krew* (1Krl 21,19b). Prorok kieruje się tym razem zasadą odpłaty *lex talionis* – kara musi równoważyć winę (por. 2Sm 12,9–11; 1Sm 15,33). Krew była dla starożytnych w sposób szczególny synonimem życia (por. Kpł 17,11). Plastyczny obraz psów zlizujących ją po śmierci człowieka jest więc nie tylko drastyczny w swej wymowie, ale nabiera też walorów symbolicznych, uwydatnia podłość czynu, którego dopuścił się Achab, i zniesławienia, na jakie skazał niewinnego Nabota.

Za współudział i inspirację do tego czynu także i żona Achaba, Izebel, słyszy słowa wyroczni: *Psy będą żarły Izebel pod murem Jizreel* (1Krl 21,23b). Całego zaś domu Achaba dotyczą te same słowa proroctwa, jak miało to miejsce w przypadku Jeroboama i Baszy: *Zmarłego z rodu Achaba w mieście będą żarły psy, a zmarłego w polu będą żarły ptaki podniebne* (1Krl 21,24). Przepowiednia wobec Achaba spełnia się kilka lat później, choć opis jej wypełnienia nieco odbiega od słów wyroczni. Król zginął w bitwie przeciwko Aramejczy-

¹⁴³ S.J. DeVries, *1 Kings* (WBC 12), Waco 1985, s. 179; J.B. Lach, *Księgi 1–2 Królów* (PŚST IV.2), Poznań 2007, s. 290.

¹⁴⁴ M. Noth, *Könige I, 1–16* (BK IX.I), Neukirchen-Vluyn³1983, s. 317.

¹⁴⁵ V. Fritz, *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10.1), Zürich 1996, s. 192.

kom w Ramot-Gilead i został pochowany w Samarii (1Krl 22,35–37), zaś Nabot został zabity w Jizreel. Wypełnienie prorocstwa Deuteronomista widział więc w istocie nie w losie Achaba (1Krl 21,29), lecz jego syna Jorama (2Krl 9,25)¹⁴⁶. Narrator dodaje jednak: *Potem obmyto rydwan (króla Achaba) nad sadzawką Samarii. Wtedy psy zlizaly z niego krew, a nierządnicę kapaly się [tam], według zapowiedzi, którą wyrzekł JHWH* (1Krl 22,38). Druga część zdania nie ma swojego odpowiednika w jakiegokolwiek z wcześniejszych zapowiedzi znanej z tradycji o Eliaszu. Może więc chodzić o głosę dodaną do tekstu przez pobożnego skrybę¹⁴⁷. Również wypełnienie wyroczni przeciwko Izebel nieco odbiega od zapowiedzi: *Na polu Jizreel psy będą żarły ciało Izebel...* (2Krl 9,36b; por. 1Krl 21,23b)¹⁴⁸. Opisowi wypełnienia odpowiada jednak wersja prorocstwa wygłoszonego przez jednego z synów prorockich wysłanego przez Elizeusza do Jehu, który ma dokonać wyroku na domu Achaba. Wśród zaleceń proroka pojawiają się między innymi i takie słowa: *Izebel zaś pożrą psy na polu Jizreel, a nikt [jej] nie pochowa* (2Krl 9,10a).

Othoniel Margalith¹⁴⁹, inspirując się odkryciami wskazującymi, że w kręgu kultury fenickiej słowo „pies” stanowiło określenie personelu świątynnego (por. później Pwt 23,18–19), zaaplikował takie samo rozumienie dla wypowiedzi z Sdz 7,5–7; 1Krl 21,19; 22,38. Jego zdaniem czasownik *lqq* – ‘liczyć’ jedynie w tych miejscach łączy się z rzeczownikiem *keleb*. Autor ten sądzi, że w istocie chodzi tu o praktykę kultową związaną z kapłanami Dionizosa–Kybele, którzy podczas rytuałów ofiarniczych maczali swe ręce we krwi składanych przez siebie zwierząt, lizali ją i smarowali nią swe ciała. Jego zdaniem taka interpretacja rozwiązuje trudności związane z wypowiedziami zawartymi w 1Krl 21,19b; 22,28 i tłumaczy je jako aluzję do przyzwolenia, którego król udzielił swej fenickiej żonie, na wprowadzenie tego kultu w Izraelu¹⁵⁰. Argumentacja przedstawiona przez tego egzegetę jest jednak wątpliwa. Fakt, że w Starym Testamencie psy zwykle pożerają ciała (*’kl*) lub je rozszarpują (*shb*)

¹⁴⁶ J.B. Łach, dz. cyt., s. 374.

¹⁴⁷ Tak M. Cogan, *1 Kings*, 495; por. V. Fritz, dz. cyt., s. 197.

¹⁴⁸ Niektórzy badacze uważają, że 2Krl 9,26 wydaje się bardziej oryginalną wersją prorocstwa por. M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings* (AB 11) New York 1988, s. 112.

¹⁴⁹ O. Margalith, *Keleb: Homonym or Metaphor*, „Vetus Testamentum” 1983, nr 33, s. 491–495; tenże, *The k^{el}labim of Ahab*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 228–232.

¹⁵⁰ O. Margalith, *The k^{el}labim...*, s. 231.

nie dowodzi sam przez się, że lizanie krwi musi mieć jedynie sens techniczny i oznaczać czynność rytualistyczną typową dla kapłanów fenickich¹⁵¹.

Być może do tych wyroczeni nawiązuje także psalmista (Ps 68,24)¹⁵², kiedy w wypowiedzi stylizowanej na mowę Boga (Ps 68,23–24) zapowiada swoim przeciwnikom (Ps 68,22), że nie uciekną przed karą Bożą za popełnione grzechy: *JHWH rzekł: 'Z Basztanu mogę [cie] wyprowadzić, mogę wyprowadzić z głębiny morskiej, byś stopę twą we krwi umoczył, by języki psów twoich miały kęsek z wrogów'* (Ps 68,23–24). Język sugeruje tu uniwersalny zakres władzy Bożej. Nikt nie ucieknie przed nim, choćby usiłował skryć się w najbardziej niedostępnych zakątkach (por. Am 9,2–3; Ps 139,8nn). JHWH panuje nad wszelkimi siłami, historycznymi (Baszan)¹⁵³ i mitycznymi (głębiny morskie). Podobna retoryka jest właściwa nie tylko autorom biblijnym. Ma swoją długą historię, a jej przykład możemy znaleźć w listach z El Amarna¹⁵⁴: *Jeśli wstąpimy do nieba, jeśli zejdziemy do podziemi, i tak nasza głowa jest w twoich rękach* (EA 266), pisze do faraona niejaki Tagi, wyznając swoją lojalność i świadomość, że nie uniknie jego kary, gdyby zechciał się zbuntować. Symbolika krwi, którą posługuje się psalmista, przywołuje obraz pola bitwy, stanowiącego typowy kontekst dla tego rodzaju wyroczeni zapowiadających karę (por. Ps 59,11). M. Dahood¹⁵⁵ sugeruje, że poetyka psalmu może mieć jednak w tle także mityczny obraz Boga – myśliwego, polującego ze swoimi psami na tych, którzy wypowiedzieli mu posłuszeństwo. Przywołany przykład z Ps 64,8, gdzie Bóg razi nieprzyjaciół strzałami, jak mityczne bóstwo – Reszeł, jest jednak nieadekwatny do obecnej sytuacji. Tu bowiem wskazuje się raczej na to, że

¹⁵¹ Tenże, *Keleb: Homonim...*, s. 494. Argumentację negującą wnioski tego autora zob. w: M.A. Zipor, *What Were the K^elabim in Fact?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1987, nr 99, s. 423–428, zwł. s. 425–427.

¹⁵² Tak M.E. Tate, *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas 1990, s. 182; F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmem 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 254.

¹⁵³ Część zwłaszcza starszych egzegetów sądzi, że Baszan może tu oznaczać mitycznego węża, tożsamego z Lewiatanem. Opowiadają się za tym także M. Dahood, *Psalms II: 51–100* (AB 17), New York 1968, s. 145; K. Seybold, *Die Psalmem* (HAT I/15), Tübingen 1996, s. 264. Jednak choć połączenie z morskimi głębinami w w. 24 czyni tę propozycję prawdopodobną, to w w. 16 analizowanego psalmu mówi się o górach Basztanu, co pozwala uznać za bardziej prawdopodobną opozycję opartą na zasadzie najwyżej – najgłębiej (por. Am 9,3). Por. dyskusję w: G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. I (1–50), Bologna 1985, s. 393.

¹⁵⁴ Por. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965, s. 208. Paralela przytoczona także przez H.J. Kraus, *Psalmen 60–150* (BK XV.2), Neukirchen-Vluyn³ 1989, s. 636.

¹⁵⁵ *Psalms II*, s. 146.

JHWH jest w stanie wybawić swoich wiernych z każdej sytuacji, a psy należą do wybawionego. Ich rola w poetyckim obrazie jest typowym przykładem pohańbienia, jakie spotka wszystkich wrogów¹⁵⁶, ukazanych tu jednocześnie jako grzesznicy i tym samym nieprzyjaciele Boga.

W podobnym duchu przywołuje obraz psów w roli ucieleśnienia kary Bożej prorok Jeremiasz. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia wyrocznia brzmi następująco: *I ustanowię przeciw wam cztery rodzaje [nieszczęść] – wyrocznia JHWH: miecz, aby zabijał; psy, aby wywlekały; ptaki podniebne i zwierzęta lądowe, aby pożerały i wyniszczyły* (Jr 15,3). Mamy tu cztery grupy¹⁵⁷ nieszczęść, które spadną na niewierny lud: miecz i trzy rodzaje zwierząt stanowiących typowy przykład kary. U Jeremiasza psy rozumiane w takiej roli pojawiają się jeden jedyny raz. O ile w tekstach z Ksiąg Królewskich (1Krl 14,11; 2Krl 9,36) mowa była o tym, że „pożerają (ciała)” lub „liżą (krew)” ukaranych, to teraz prorok mówi o „rozszarpywaniu”¹⁵⁸, „rozwlekaniu”¹⁵⁹ (*shb*; por. Jr 22,19; 49,20 = 50,45; 2Sm 17,13). W tle ponownie stoją jednak obraz wojny symbolizowany przez miecz i wizja nieopogrzebanych zwłok (por. Jr 7,33; 8,2; 9,21; 14,16) wystawionych na pohańbienie. Jego konkretnym przykładem jest obraz psów rozsarpujących ciała poległych i padlinożerców kończących dzieło zniszczenia (sępy, szakale itp.)¹⁶⁰. Ewidentnie lista nieszczęść z wersecie 3 różni się od tej z wersecie 2 i prawdopodobnie stanowi późniejsze redakcyjne rozwinięcie motywu kary ukazanej jako śmierć z ręki wrogów¹⁶¹, dodając do niej motyw braku pochówku ciała i drastyczny obraz rozwlekania zwłok przez dzi-

¹⁵⁶ G. Ravasi (*Il libro dei Salmi*, s. 394) przywołuje przykłady podobnych scen z reliefów akadyjskich i egipskich (Tutenhamon) oraz z ugaryckich pucharów i opowiadań o Kerecie. Por. też Homer, *Iliada*, XXII 40.67.

¹⁵⁷ Rzeczownik *mišpāhōt* – ‘klan’, ‘rodzina’ w Rdz 8,9 oznacza różne gatunki zwierząt. Tym razem jednak nabiera jeszcze bardziej specyficznego sensu: „rodzaje”. Być może chodzi o aluzję do Jr 1,15, gdzie JHWH wzywa wszystkie „klany” na ziemi, aby wystąpiły przeciwko Judzie. Por. W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, s. 440.

¹⁵⁸ Por. Wulgata: *lacerandum*; LXX: *diaspasumon*.

¹⁵⁹ W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, 441; J. Lundbom, *Jeremiah 1–20* (AB 21A), New York 1999, s. 721. Tak już średniowieczni egzegeci żydowscy Raszi i Kimchi.

¹⁶⁰ G. Fischer, *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 497.

¹⁶¹ W. Brueggemann (*A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998, s. 141–142) dostrzega w w. 4 dueteronomistyczną retorykę w opisie sądu i pokazuje, że ten sam temat jest przez proroka artykułowany inaczej w w. 2. Być może więc śladem redakcji dueteronomistycznej w Księdze Jeremiasza jest również w. 3 nawiązujący do retoryki znanej z Ksiąg Królewskich.

kie psy i inne zwierzęta. Prorok Ezechiel (Ez 14,13–20) podobny motyw rozwija w jeszcze innej konfiguracji¹⁶².

2.5. Zachowanie psów jako przykład zachowań człowieka

Ten aspekt częściowo pojawił się już w niektórych z omówionych wcześniej przysłów (por. Prz 26,11.17; Syr 13,18). Jego rozbudowaną wersję znaleźć można jednak także w kilku innych wypowiedziach starotestamentalnych. O swoich wrogach psalmista mówi: **bo psy mnie opadają, osacza mnie zgraja złoczyńców... ocal od miecza moje życie, z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro...** (Ps 22,17.21). Retoryka odwołująca się tu do świata zwierząt rozwinięta jest na przestrzeni wersetów 13–22. Najpierw pomaga opisać stan zagrożenia (ww. 13–19), a później powraca w suplice zawierającej wezwanie pomocy ze strony Boga (ww. 20–21)¹⁶³. Psalmista prezentuje między innymi swoich wrogów jako złoczyńców przypominających watahę bezpańskich, wygłodzonych psów, wściekle atakujących swoją osłabioną, być może umierającą ofiarę (por. 1Krl 16,4; 2Krl 22,38)¹⁶⁴. Stan zagrożenia wzmacnia fakt, że tworzą one groźną bandę, którą jednoczy węzeł zamierzonego zła¹⁶⁵. Psy stają się niemal synonimem demonicznych sił gromadzących się przeciwko psalmiście. Niewidoczne w dzień, nabierają odwagi o zmroku. Orant opisywał wcześniej swoich prześladowców jako ludzi natrzęsających się nie tylko z niego samego, ale i z Boga, któremu zaufał (Ps 22,8–9)¹⁶⁶. Niewątpliwie teraz ma on przed oczami watahy półdzikich psów krążące na obrzeżach miast i osiedli, które tylko czekają na swoją okazję, aby dokonać dzieła zniszczenia (por. Ps 59,7–8.16)¹⁶⁷. W swojej prośbie o ratunek akcentuje jeszcze bardziej ich destruktywne dla

¹⁶² Por. L.C. Allen, *Jeremiah* (OTL), Louisville, London 2008, s. 175.

¹⁶³ Por. C. Craigie, *Psalms 1–50* (WBC 19), Waco 1983, s. 200.

¹⁶⁴ F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen: Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993, s. 150. Niektóre starożytne tłumaczenia (Akwila, Teodozjon, Hieronim) sugerują obraz polowania tłumacząc słowo „psy” w sensie „psy łowcze” por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. I (1–50), Bologna 1985, s. 416.

¹⁶⁵ L.A. Schökel, *I Salmi*, t. I, Roma 1992, s. 441. Taka scenery w tle zakłada również H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1892; ⁶1986, s. 96 (por. Ps 17,9nn; 88,18; Hi 19,6).

¹⁶⁶ J. Kraus, *Psalmen 1–59* (BK XVI.I), Neukirchen-Vluyn ³1989, s. 328–329.

¹⁶⁷ Obraz typowy także dla starożytnego Egiptu por. E.S. Gerstenberger, *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids 1988, s. 237; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York ²1978, s. 85–87.

siebie działania. Wylicza kopyta, pazury i rogi jako synonimy środków, którymi przeciwnicy próbują go zniszczyć i tylko w JHWH widzi szansę na ratunek (Ps 22,21–22). To, co ma do stracenia, określa mianem *yāhūdānī* – co Biblia Tysiąclecia przetłumaczyła jako „moje jedyne [dobro]”, a co w istocie stanowi poetycki ekwiwalent dla słów „moje życie” (por. w. 21). Należy tu pamiętać, że w psalmach zasadniczo dominuje przekonanie, iż po śmierci nie ma drugiego życia (mimo to por. Ps 16; 49; 73), a wyobrażenia o szeolu przypominają stan całkowicie przeciwny do tego, co w starożytności rozumiano jako cechy charakterystyczne dla żywej osoby.

Do obrazu watahy bezpańskich psów krążących nocami na obrzeżach ludzkich osiedli powraca się także w refrenie z Ps 59¹⁶⁸. Psalmista ponownie mówi tu o swoich wrogach: *wracają wieczorem, warczą jak psy... wracają wieczorem warczą jak psy i krążą po mieście, włóczą się, szukają żeru, pozostają na noc, gdy się nie nasycają* (Ps 59,7.15–16). Werset 16. ewidentnie stanowi rozwinięcie obrazu z wersetu 7., powtórzonego ponownie w wersecie 15¹⁶⁹. Słowo „wracają” sugeruje, że były wcześniej odganiane¹⁷⁰, a „krążenie/okrażanie” tworzy obraz swoistego obłąkania przez złoczyńców¹⁷¹. Grozę potęguje fakt, że orant myśli tu o świętym mieście, gdzie złoczyńcy *w dzień i w nocy krążą po jego murach, a złość i ucisk są w jego środku* (Ps 55,11). Tworzą swoim zachowaniem atmosferę zagrożenia (por. Iz 17,14; 1P 5,8), są wręcz jak... *wilk drapieżny, co rano rozrywa zdobycz, a wieczorem rozdziela łupy* (Rdz 49,27)¹⁷².

Psy uznawane były w Izraelu za zwierzęta nieczyste ze względu na ich sposób życia. Jak wynika z dotychczas przeanalizowanych tekstów, hordy bezpańskich psów krążące na obrzeżach miast często żywiły się odpadkami lub padliną. Niejednokrotnie ich żer stanowiły także ludzkie zwłoki pozbawione pochówku. Z tego też względu w najstarszym ze starotestamentalnych kodeksów prawnych, tak zwanym *Kodeksie Przymierza*, pojawia się przepis dotyczący jednego z aspektów wymaganej od Izraelitów świętości (por. Wj 19,6)¹⁷³:

¹⁶⁸ B. Doyle, *Bowling Like Dogs. Metaphorical Language in Psalm LIX*, „Vetus Testamentum” 2004, nr 54, s. 61–82.

¹⁶⁹ J. Kraus, *Psalmen 1–59...*, s. 581.

¹⁷⁰ L.A. Schökel, dz. cyt., s. 911.

¹⁷¹ H. Gunkel, dz. cyt., s. 254.

¹⁷² G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, t. II, s. 200.

¹⁷³ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 489–490; Th.B. Dozeman, *Exodus* (ECC), Grand Rapids 2009, s. 547–548.

Będziecie dla mnie ludem świętym. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia roszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom (Wj 22,30). Chodzi o bardzo wymowny przykład potrzeby zachowywania rytualnej świętości (por. Kpł 11,39–40; 17,15–16). Rozszarpane zwierzę (*terēpāh*, por. Kpł 7,24; 17,15; 22,8; Ez 44,31¹⁷⁴) przede wszystkim może zawierać jeszcze w swoim ciele krew, zakazaną w diecie starożytnych Izraelitów. Nawet upolowane przez człowieka musi być poddane specjalnej procedurze, tak aby nie pozostała w nim krew (por. Kpł 17,10–14, zwł. w. 13). Ponadto niewiadomy jest czas, kiedy zwierzę zginęło, a Izraelici nie powinni jeść zepsutego mięsa (por. Wj 12,9–10). Fakt, że takie roszarpane zwierzę powinno być rzucone psom, przywołuje jednak jeszcze jeden aspekt godny zauważenia. Izraelita, który spożywałby takie mięso, upodobniłby się w istocie swoim zachowaniem do psa spożywającego padlinę lub resztki z ofiary upolowanej przez inne drapieżne zwierzę.

Zupełnie inny przykład związany z psami pojawia się natomiast w Księdze Izajasza. W swojej krytyce postępowania przywódców, określanych tu jako pasterze, prorok mówi: *Stróże jego wszyscy są ślepi, niczego nie widzą. Oni wszyscy to nieme psy, niezdolne do szczekania, marzą, wylegają się, lubią drzemać. Lecz te psy są żarłoczne, nienasycone. Są to pasterze niezdolni do zrozumienia...* (Iz 56,10–11a). Przykład odwołuje się, podobnie jak w Hi 30,1, do psów wykorzystywanych przy strzeżeniu trzody. „Stróże” pojawiają się także w Księdze Ezechiela (Ez 3,17; 33,2nn). Nie ma pewności, czy prorocy mają na myśli przywódców, czy innych proroków, choć większość egzegetów opowiada się za drugą propozycją. W każdym razie porównanie ma jasną wymowę. Pies miał za zadanie strzec stada i w razie zbliżającego się niebezpieczeństwa instynktownie ostrzegać przed nim. Jeśli jednak był „ślepy”, nie spełniał tych oczekiwań i zamiast szczekać, pozostawał niemy. Porównanie idzie jednak jeszcze dalej, ujawniając ich zdegenerowaną naturę¹⁷⁵. Drugi obraz nie pasuje już do kontekstu pasterskiego i bardziej przypomina omawiane już przykłady żarłocznych psów krążących po obrzeżach ludzkich osiedli (por. Ps 59,5.15–16). Izajasz podkreśla ich nienasyconie¹⁷⁶ i zagrożenie, jakie stanowią dla ludzi

¹⁷⁴ Por. dyskusję w W.H. Propp, *Exodus 19–40* (AB 2A), New York 2006, s. 272.

¹⁷⁵ J.L. Koole, *Isaiah III*, t. III: *Isaiah 56–60* (HCOT), Leuven 2001, s. 35.

¹⁷⁶ Zwrot ‘*azzeħ-nepesħ*’ to idiom, który zwykle znaczy „wielki/mocny duchem”. Kontekst tym razem wskazuje jednak inny odcień znaczeniowy: „nie znajdujący satysfakcji”, „nienasycony” por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 1998, s. 469.

i innych stworzeń (Wj 11,7; Ps 22,17). W wielu innych wypowiedziach prorockich pojawiają się obrazy fałszywych proroków, którzy nie kierują się prawdą czy odpowiedzialnością za naród, ale tym, co dostaną do jedzenia w zamian za wypowiedane przez siebie słowa (Mi 2,11; 3,5; Jr 14,18; 23,9–15). Porównanie do psów pasterskich już samo w sobie stanowi ciężką obrazę (por. Hi 30,1), zwłaszcza że prorok opisuje je dodatkowo jako niezdolne do wypełniania powierzonych im zadań. Jeśli jednak dalej przywołuje się obraz hordy półdzikich psów czekających na żer, to inwektywa staje się jeszcze bardziej wymowna. W sumie ci, których ona dotyczy, opisani są jako śpiący, niemi (w. 10), leniwi i myślący jedynie o hedonistycznym stylu życia (ww. 11–12). W istocie to oni są prawdziwym wrogiem Izraela, a ich brak odpowiedzialności i przydatności do wyznaczonych im zadań otwiera drogę zewnętrznym nieprzyjaciołom, których prorok zachęca nieco wcześniej słowami: *wszystkie zwierzęta polne przyjdźcie, by się napaść, i wy, wszystkie zwierzęta leśne* (Iz 59,9; por. Jr 12,9). Uzasadnieniem do tego zaproszenia jest obraz niekompetentnych, bezużytecznych i myślących tylko o sobie pasterzy opisanych w wersetach 10–12.

Swoisty *crux interpretum*, odnośnie do oceny zachowania psów wykorzystanego przez autorów biblijnych, stanowi Sdz 7,5. Scena dotyczy wyprawy wojennej Gedeona przeciwko Madianitom, Amalekitom i innym ludom ze wschodu (por. Sdz 7,12). Dla podkreślenia, że zwycięstwo nie zależy od ludzi, lecz od Boga, JHWH nakazuje Gedeonowi dokonać selekcji według następującego kryterium: *Wszystkich, którzy będą wodę chleptać językiem, podobnie jak pies, pozostawisz po jednej stronie, a tych wszystkich, którzy przy picciu uklękną, pozostawisz po drugiej stronie* (Sdz 7,5)¹⁷⁷. Wybrani zostają ci pierwsi (Sdz 7,7). O ile nie ma wątpliwości, o jaki sposób zachowania psów chodzi, o tyle nie do końca jest jasne samo kryterium wyboru. Egzegeci podkreślają, że chodzi tu jedynie o zwykłe porównanie, bez jakichkolwiek negatywnych konotacji¹⁷⁸, co stanowi rzadkość w Starym Testamencie. Czemu jednak ono służy? Czy autor biblijny ma na uwadze to, że ci, którzy chlepcą wodę na obu kolanach jak pies, są mniej uważni¹⁷⁹ i tym samym bardziej jeszcze podkreśla się

¹⁷⁷ W w. 6 tekst masorecki uściśla: *którzy chleptali z ręki podnoszonej do ust*, czego brak w Kodeksie Alesandryjskim. Dopowiedzenie może podkreślać, że ci pierwsi są bardziej czujni na ewentualny atak por. R.G. Boling, *Judges* (AB 6A), New York 1975, s. 145; H.W. Herzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9), Göttingen 1985, s. 195.

¹⁷⁸ W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 435.

¹⁷⁹ Tak J.A. Soggin, *Judges* (OTL), London 1987, s. 139.

decydującą rolę JHWH w odniesionym za chwilę zwycięstwie? A może chodzi o próbę innego rodzaju. Wybrani muszą pokładać zaufanie w Bogu, a nie we własnych umiejętnościach¹⁸⁰? Egzegeci różnią się znacząco w ocenie właściwego sensu tego kryterium¹⁸¹. Część z nich uważa, że odwołanie się do psów chłepcących wodę, ma na celu podkreślenie, iż mimo tego, co czynią, zawsze są czujne lub wybrani będą w bitwie waleczni jak dzikie zwierzęta. Inni uważają, że kryterium jest czysto arbitralne¹⁸² albo wybrani są ci, którzy – według ludzkiej oceny – „gwarantują” przegraną. Tym samym sukces odniesiony przez Gedeona całkowicie przypisać należy Bogu.

2.6. Pies w kontekście kultowym?

Księga Powtórzonego Prawa zawiera szczególny przypadek zastosowania określenia „pies”. Zwyczajowo rozumie się go jako określenie mężczyzn uprawiających nierząd sakralny z innymi mężczyznami. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia przepis deuteronomistyczny brzmi następująco: *Nie będzie nierządnicy sakralnej wśród córek Izraela ani mężczyzny uprawiającego nierząd sakralny wśród synów Izraela. Nie zaniesiesz do domu JHWH, Boga Twego, zarobku nierządnicy, jak i „zapłaty dla psa”, jako rzeczy ofiarowanej ślubem...* (Pwt 23,18–19a). Bardziej literalne tłumaczenie „zapłata psa” odnoszone jest w tradycyjnej interpretacji do zarobku uzyskanego uprawianiem homoseksualnej, męskiej prostytucji w kontekście sakralnym. Takie rozumienie bierze się z paralelizmu pomiędzy określeniami: nierządnica sakralna – mężczyzna uprawiający nierząd sakralny (w. 18) oraz odpowiadającym im zestawieniem: zarobek nierządnicy – zapłata psa (w. 19). Współczesna egzegeza ma już dowody na to, że określenia *qēdēšah* – ‘konsekrowana kobieta’ i *qādēš* – ‘konsekrowany mężczyzna’ oznaczają kwalifikowany personel świątynny¹⁸³. W kontekście kultu baalistycznego i nie tylko znane są także przykłady uprawiania prostytucji sakralnej zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn. W Starym Testamencie

¹⁸⁰ W. Gross, dz. cyt., s. 436.

¹⁸¹ Por. T. Butler, *Judges* (WBC 8), Nashville 2005, s. 212–213.

¹⁸² S. Niditch, *Judges* (OTL), Louisville–London 2008, s. 97.

¹⁸³ M.I. Gruber, *Hebrew qēdēšah and Her Canaanite and Arkadice Cognate*, „Ugarit-Forschungen” 1986, nr 18, s. 133–148; H.J. Stipp, *Die Qadešen im Alten Testament*, w: A.C. Hagedorn, H. Pfeiffer (red.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, Fs. M. Köckert (BZAW 400), Berlin–New York 2009, s. 209–240.

„nierząd” nie zawsze musi jednak oznaczać rzeczywistą prostytutkę sakralną, czasem określa jedynie ogólne bałwochwalcze praktyki niezgodne z kultem JHWH w Izraelu. Przymierza pomiędzy JHWH i Izraelem bardzo często opisuje się metaforą małżeńską (Oz 1–3; Jr 3; Ez 16) i stąd wszelkie formy bałwochwalstwa uznaje się tu za „nierząd”. W Rdz 38,21–22 mowa jest o *qēdēšah* – ‘konsekrowanej kobiecie’, opisanej nieco wcześniej jako „nierządnica” (Rdz 38,15: *zōnah*) zasłonięta welonem, a więc znakiem rozpoznawczym tego rodzaju niewiast. Z kontekstu wynika, że jej usługa była czasem opłacana darem w postaci jakiegoś zwierzęcia (Rdz 38,16–17)¹⁸⁴, które prawdopodobnie było później składane jako ofiara w świątyni. Przykład tego mamy w tekście z Prz 7,10–20, gdzie wyraźnie mówi się o nierządniczy, która swoimi usługami opłaca dar złożony później w świątyni (w. 14). O zapłacie „nierządniczy” mowa jest w końcu również w wyroczni oskarżającej przeciwko Samarii (Mi 1,7)¹⁸⁵. Przytoczony na początku przepis z prawa deuteronomistycznego w zdecydowany sposób nakazuje jednak wykluczyć tego rodzaju osoby i przynoszone przez nich dary z kultu poświęconego JHWH¹⁸⁶.

Zwyczajowe rozumienie „zapłaty psa” (*mehîr keleb* Pwt 23,19), jako określenia zapłaty za usługi homoseksualne w ramach prostytutki sakralnej¹⁸⁷, oparte jest na wspomnianej już szerokiej paraleli pomiędzy wersetami 18–19. Określenie *mehîr* oznacza ‘cenę uzyskaną w zamian za’ i bardziej niż paralelno do niego termin zastosowany w zwrocie *’ēṭman zōnāh* – ‘zapłata nierządniczy’ podkreśla ekwiwalentną wartość zapłaty w stosunku za usługę¹⁸⁸. Nie można tu zignorować również omawianego już tekstu z 1Krl 22,38, gdzie nierządnica i pies wspominani są razem.

Wielu badaczy podaje przykłady, że w obcych rytuałach kultowych słowem „pies” określano nader często personel świątynny¹⁸⁹. Z drugiej strony nie-

¹⁸⁴ D.L. Christiansen, *Deuteronomy 21,10–34,12* (WBC 6B), Nashville 2002, s. 549.

¹⁸⁵ K. Van der Toorn, *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature and Exegesis” 1989, No 108, s. 193–205.

¹⁸⁶ R.D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville–London 2002, s. 281.

¹⁸⁷ Por. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids, London 1981, s. 320.

¹⁸⁸ R.D. Nelson, dz. cyt., s. 281.

¹⁸⁹ D.W. Thomast, dz. cyt., s. 424–426; M.A. Zipor, dz. cyt., s. 425–426; E. Lipiński, *Semici Zachodni*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks w kulturach wschodu starożytnego*, Warszawa 1996, s. 101–104.

którzy uważają¹⁹⁰, że w istocie *qēdēšah* – ‘konsekrowana kobieta’ i *qādēš* – ‘konsekrowany mężczyzna’ to dwie odmienne funkcje w ramach personelu świątynnego. O ile pierwsza oznacza „nierządnicę sakralną”¹⁹¹, o tyle druga kapłana lub wróżbitę. W konsekwencji zakaz z wersetu 18. nie pozwala kobietom na uprawianie prostytucji sakralnej, a mężczyznom na spełnianie funkcji kultowych w ramach religii kananejskich. Obu płciom konsekwentnie zakazuje też przynoszenia wziętej za to zapłaty, jako ofiary dla Boga Izraela¹⁹². Mezopotamskie artefakty (figurki kultowe o męsko-żeńskiej seksualności) dostarczają jednak wielu przykładów na to, że w ramach kultu bogini Inany/Isztar istniała praktyka męskiej prostytucji sakralnej¹⁹³. W jednym z tekstów z tego regionu osoba określana mianem *sinnishanu* – ‘mężczyzna udający kobietę’ (CAD, S: 286), wyraźnie kokietuje przebywających w tawernie mężczyzn. Z kolei określenie *assinnu* oznacza w tych tekstach jednego z przedstawicieli personelu świątynnego, który mógł wchodzić w relacje seksualne z mężczyznami (CAD, A: 341). Osoby nazywane *kulu* to z kolei mężczyźni-transwestyci uprawiający prostytucję sakralną (CAD, K: 529.557). Zdarzało się często, że mężczyźni pełniący rolę kobiety mieli jakiś defekt naturalny lub poddani byli wcześniej kastracji¹⁹⁴. Nie ma jednak żadnych przekonujących racji, aby sądzić, że wszystkie te określenia, z nazwą „pies” włącznie, mają we właściwym im kontekście kulturowym i religijnym jakieś negatywne konotacje.

Wszystkie te przykłady nie wykluczają oczywiście możliwości, że prawodawca deuteronomistyczny może mieć na uwadze nie konkretne osoby związane z kultem przeciwnym praktyce jahwistycznej, ale rzeczywistego psa, którego osoba świadcząca tego rodzaju usługi otrzymała jako zapłatę i następnie przyniosła go (lub pieniądze ekwiwalent za niego), aby złożyć jako ofiarę w świąty-

¹⁹⁰ M.I. Gruber, dz. cyt., s. 133–147.

¹⁹¹ Opinię tę próbuje podważyć Ch. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? Die Qeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurrerei (OBO 221), Freiburg, Göttingen 2006, s. 206. Por. też T. Wacker, „Kultprostitution” im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen, w: T.S. Scheer (red.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen* (SAW 6), Berlin 2009, s. 55–84.

¹⁹² M.I. Gruber, dz. cyt., s. 133, przypis 1.

¹⁹³ Por. też K. Szarzyńska, *Sumer*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 43; K. Łyczkowska, *Babilonia i Asyria*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 83.

¹⁹⁴ Na ten temat por. W.G. Lambert, *Prostitution*, w: V. Haas (red.), *Aussenseiter und Randgruppen*, Konstanze Althistorische Vorträge und Forschungen 32, Konstanz 1992, s. 127–157.

ni¹⁹⁵. W tym przypadku zakaz dotyczyłby składania psów lub uzyskanej za nie zapłaty jako daru ofiarnego¹⁹⁶. Ciekawy przyczynek do kultowego wykorzystania psów stanowi odkryty pod koniec lat osiemdziesiątych cmentarz psów w Aszkelonie¹⁹⁷. Pochodzi on z okresu panowania perskiego i datowane jest na około pięćset lat przed Chrystusem. Znajduje się na nim kilkaset psich grobów. Wszystko wskazuje jednak na to, że pochowane tam psy dosięgła naturalna śmierć. Pochówki dotyczą dorosłych osobników i szczeniąt. Wszystkie są bardzo staranne. Podobne praktyki typowe były zarówno dla Egipcjan, mogących mieć duży kulturowy i ekonomiczny wpływ na miasto, jak i Fenicjan, stanowiących w owym czasie przeważający element etniczny. Możliwe więc, że ich wierzenia i praktyki kultowe znalazły odbicie w kulturze mieszkańców Aszkelonu. Nie można wykluczyć także innych wpływów, na przykład przypisywanie psom związków z terapeutycznymi bóstwami, jak wspomniana wcześniej bogini Gula w Mezopotamii.

Interesującą argumentację w obronie tradycyjnego rozumienia określenia „zapłata psa” jako zapłata za usługi homoseksualne podaje J.B. Burns¹⁹⁸. Autor wskazuje najpierw na ogólnie negatywne nastawienie do homoseksualizmu w ramach społeczności starożytnego Izraela (Kpł 18,22; 20,13; por. też Pwt 22,5¹⁹⁹) oraz częste zastosowanie określenia „pies” w odniesieniu do kultu, przepisów prawnych i zwyczajów lingwistycznych w kulturze Mezopotamii i północno-zachodniej gałęzi Semitów (Fenicjanie)²⁰⁰. Przypomina także, że

¹⁹⁵ Dla przykładu P.C. Craige (*The Book of Deuteronom* [NICOT], Grand Rapids 1976, s. 302) nie dostrzega paraleli pomiędzy ww. 18–19, choć nie wyklucza, że w w. 19 może chodzić o męską prostytutkę o podłożu kultowym. Z kolei E.A. Goodfriend (*Could keleb in Deuteronom 23,19 Actually Refer to a Canine*, w: D.P. Wright i inni (red.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature*, Fs. J. Milgrom, Winona Lake 1995, s. 386–391), który również ignoruje paralelizm pomiędzy ww. 18–19, rozpatruje *casus* Pwt 23,19 w kontekście ogólnie negatywnego stosunku Izraelitów do psów i dostrzega tu jedynie zakaz składania ich w ofierze dla JHWH.

¹⁹⁶ R.D. Nelson, dz. cyt., s. 281.

¹⁹⁷ L. Stager, *Why Were Hundreds of Dogs Buried at Aszkelon?*, „Biblical Archeologist Review” 1991, No 17 (3), s. 27–42; tenże, *Ashkelon*, w: E. Stern (red.), *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, t. I, New York i inne 1993, s. 108.

¹⁹⁸ J.B. Burns, *The ‘Dog’ (Keleb) in Ancient Israel as a Symbol of Male Passivity and Perversion*, „Journal of Religion and Society” 2000, No 2. Artykuł dostępny na stronie internetowej <http://moses.creighton.edu/JRS/2000/2000-6.html>. Strony podajemy według numeracji z tego źródła (1–7).

¹⁹⁹ E. Lipiński, *Semici Zachodni*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 114.

²⁰⁰ J.B. Burns, dz. cyt., s. 1.

w kulturze starożytnego Izraela męskość wyrażała się zawsze poprzez małżeństwo i prokreację, co z natury rzeczy zakładało relacje heteroseksualne²⁰¹. Następnie przytacza, jak sam pisze²⁰², dwa nowe argumenty nieprzywoływane dotąd w dyskusji nad znaczeniem zwrotu „zapłata psa” w Pwt 23,19. Dwa przytoczone przez niego przepisy prawne ze zbioru praw z okresu Średniego Państwa Asyryjskiego (dalej z ang. MAL), datowane na koniec panowania Tiglet-Pilezera I (1114–1076), ale będące kopią starszego zbioru z XIV wieku przed Chrystusem²⁰³, sugerują, że u podstaw negatywnej oceny męskiej prostytucji mogła być koncepcja tak zwanej „pasywności”²⁰⁴. Ogólnie męskość wyrażała się „aktywną” postawą podczas aktu seksualnego. Od wolnego i pełnoprawnego obywatela państwa wymagana takich właśnie zachowań. Pasywność wiązana była natomiast z rolą kobiety i niewolników, których czasem przymuszano do współżycia homoseksualnego. We wspomnianym zbiorze asyryjskich praw przepisy zawarte w paragrafach 12–18 dotyczą różnych, niezgodnych z obowiązującymi normami społecznymi, relacji seksualnych opartych jednak na zgodzie obu stron i mających charakter heteroseksualny. Interesujące są jednak dwa kolejne przepisy (MAL § 19–20)²⁰⁵. Pierwszy z nich dotyczy nieudowodnionego oskarżenia o homoseksualizm (MAL § 19). Przewiduje się w nim karę dla oskarżyciela podobną, jak ma to miejsce w przypadku poprzedzającego przepisu z paragrafu 18, gdzie mowa jest o relacjach heteroseksualnych. W obu paragrafach stosuje się ten sam czasownik *naku*, który opisuje akt nielegalnego pożycia seksualnego²⁰⁶. Przewidziana kara dotyczy fałszywego oskarżenia, a nie promiskuityzmu moralnego związanego z hetero- czy homoseksualnymi relacjami. Sytuacja zmienia się wraz z drugim przepisem (MAL § 20), gdzie oskarżenie o stosunek homoseksualny zostaje dowiedzione. Jednak karę przewiduje się w tym przypadku tylko wobec aktywnego współuczestnika. Nic nie

²⁰¹ Tamże, s. 4.

²⁰² Tamże, s. 5.

²⁰³ Por. M. Roth, *Law Collections from Ancient Mesopotamia* (SBL. Writing from the Ancient World 16), Atlanta 1995, s. 153–154.

²⁰⁴ Wspomina o tym również K. Szarzyńska, dz. cyt., s. 43. Partner pasywny traktowany był z pogardą ze względu na jego niezgodną z naturą, „kobieca” postawą. Wykluczano go więc często z grona mężczyzn.

²⁰⁵ Polskie tłumaczenie tych praw znaleźć można w E. Lipiński, *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2), Lublin 2009, s. 177–179.

²⁰⁶ M. Roth, dz. cyt., s. 159.

wskazuje jednak, że chodzi tu o gwałt. Poza tym wspomniane już określenie *naku* nie ma takich konotacji. Karane, i to bardzo surowo, jest tu wyraźnie uwiedzenie mężczyzny przez innego mężczyznę: *Jeśli ktoś uprawia homoseksualizm ze swoim towarzyszem i wniesiono skargę przeciw niemu i uznano go za winnego, uprawią z nim homoseksualizm i wykastrują go* (MAL § 20)²⁰⁷. Jak słusznie wnioskuje J.B. Burns²⁰⁸, karany jest „aktywny”, a nie „pasywny” partner w tej relacji. W prawie biblijnym (Kpł 20,13) kara dotyczy obu biorących udział w tego rodzaju akcie.

Kolejna analogia przytoczona przez tego autora²⁰⁹ pochodzi ze świata grecko-rzymskiego, gdzie przeważał negatywny stosunek do „pasywnej” roli w aktach homoseksualnych ze strony dorosłych i wolnych obywateli, natomiast powszechne było przyzwolenie na taką rolę spełnianą przez młodocianych, niewolników i ludzi nieposiadających obywatelstwa. W wypadku wolnego, dorosłego obywatela taka postawa traktowana była już jako upokorzenie²¹⁰. Pasywną rolę w akcie seksualnym przypisywano kobiecie, zaś mężczyzna wyrażał swą naturę poprzez akt seksualnej penetracji także tych, którzy byli od niego niżej postawieni w społeczności (młodociani, niewolnicy). Jeśli dorosły, wolny mężczyzna zamieniał się w osobę poddaną aktom homoseksualnym, to uważano, że sprowadza się tym do roli kobiety. J.B. Burns jest przekonany, że nie ma racji za tym, aby sądzić, iż inaczej rozumiano to na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Izraelu (por. Kpł 18,22: wolny, dorosły Izraelita).

Drugi aspekt swojego wyводу J.B. Burns poświęca kwestii nazewnictwa. Pies w kulturze bliskowschodniej był nie tylko symbolem wierności, ale i lojalności. Stąd często pojawia się jako określenie wyrażające poddaństwo wobec kogoś wyższego rangą, czego przykłady można znaleźć w omawianych wcześniej tekstach biblijnych i pozabiblijnych. J.B. Burns²¹¹ zwraca jednak uwagę na kilka ciekawych detali. Starożytna, XIV-wieczna korespondencja pomiędzy równymi sobie rangą władcami Egiptu i Kraju Hatti (Hetyci) posługuje się ję-

²⁰⁷ Cyt. za: E. Lipiński, dz. cyt., s. 179.

²⁰⁸ J.B. Burns, dz. cyt., s. 5.

²⁰⁹ Tamże, s. 6.

²¹⁰ Por. cytowany przez J.B. Burnsa: J. Borwell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago 1980, s. 74–75.

²¹¹ J.B. Burns, dz. cyt., s. 6.

zykiem braterstwa²¹². Kiedy jednak dotyczy ona relacji pomiędzy suzerenem i wasalem, to standardowa jest formuła zupełnie innego rodzaju. Oprócz przytaczanych już przykładów samouniżenia poprzez nazywanie siebie „psem”, wasal bardzo często zwraca się do swego pana słowami: *do stóp mego pana siedem i aż jeszcze siedem razy upadam...* W niektórych przypadkach (por. EA 63; 64; 65) dodaje się do tej formuły także słowa: *tak na brzuch, jak i na plecy upadam*²¹³. Autorzy tych listów, kananejscy królowie, określają często mianem „pies” innych władców, na których się skarżą (EA 76; 79). Dla umocnienia negatywnej wymowy stosują niekiedy dodatkowe określenia w rodzaju „zły pies” (EA 137), a siebie dla odmiany nazywają „psem pilnującym/strzegącym” jakiegoś terytorium dla swego pana (EA 60). Tak więc listy amarneńskie z XIV wieku przed Chrystusem, podobnie zresztą jak wspomniane wcześniej ostrakony z Lakisz z VI wieku przed Chrystusem, zgodnie stosują określenie „pies” w korespondencji pomiędzy wyższym i niższym rangą. J.B. Burns²¹⁴ na poparcie tej zasady przywołuje także przykłady zaczerpnięte z ikonografii: dary przyniesione dla Tutmosisa III przez syryjskich posłów²¹⁵; sługa adorujący swego pana z okresu El Amarna²¹⁶ i relief przedstawiający Jehu, izraelskiego króla oddającego poddańczy hołd Asyryjskiemu władcy Salmanasarowi III²¹⁷. Do tych przykładów można dodać łatwiejsze do odnalezienia w literaturze polskiej przykłady z grobowca Menchepezreseneba (XVIII dynastia) w Tebach czy wizerunek z kaplicy grobowej Sobekhotepa²¹⁸. Na wszystkich tych reliefach widnieją słudzy klęczący na obu kolanach z wyciągniętymi do przodu rękami i nieco uniesionym tyłem tułowia. Jak podkreśla J.B. Burns²¹⁹, to postawa typowa dla psa łaszącego się do swego pana. Jeśli dodamy do tego cytowany już sposób zwr-

²¹² *Tak mówi moje słońce, Szuppiliuma, wielki król, król kraju Hatti do Hurija, króla kraju Egiptu, mojego brata...*, tłum. własne za TUAT², t. III, Gütersloh 2006, s. 191.

²¹³ Tłumaczenie własne na podstawie włoskiego wydania: M. Liverani, *Le lettere di El-Amarna*, t. I, *Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia 1998, s. 86–87.

²¹⁴ J.B. Burns, dz. cyt., s. 7.

²¹⁵ Fotografia nr 1 zaczerpnięta z C. Aldered, *The Egyptians*, London 1987, s. 101.

²¹⁶ Fotografia nr 2 zaczerpnięta z C. Desroche-Notcourt, *Tutankhamun: Life and Death of a Pharaoh*, New York 1989, s. 145.

²¹⁷ Fotografia nr 3 zaczerpnięta z D. Collan, *Ancien Near Eastern Art*, Berkeley 1995, s. 27. W polskojęzycznej literaturze por. I. Barnes, *Świat Biblijny*, Warszawa 2008, s. 147.

²¹⁸ Por. *Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje* (praca zbiorowa), s. 262 (fot. 152), s. 270 (fot. 154).

²¹⁹ J.B. Burns, dz. cyt., s. 7.

cania się do wyższego rangą władcy z listów z El Amarna: *tak na brzuch, jak i na plecy upadam*, to obraz poddańczej postawy, typowej dla psa przewracającego się na plecy przed swoim panem, wydaje się oczywisty. Stąd, jak twierdzi J.B. Burns, przeniesienie obserwacji z zachowania psów (symbolu poddaństwa) na „pasywne” zachowania homoseksualne w obrębie kultu było sprawą łatwą. Zwłaszcza jeśli bierze się dodatkowo pod uwagę sposób dokonywania aktów seksualnych przez te zwierzęta. Taka „poddańcza” postawa osób wykorzystywanych w ten sposób przez innych była w Izraelu, jak i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, łamaniem tradycyjnych norm społecznych obowiązujących w relacjach heteroseksualnych, w których mężczyzna spełniał rolę „aktywną”, a kobieta „pasywną”. Wolni i dorośli obywatele, którzy akceptowali to z własnej woli, byli godni potępienia i kary śmierci. Ci zaś, którzy spełniali rolę „pasywną”, zasługiwali na miano „psa”. Jako łamiący obowiązujące normy społeczne, nie należeli do narodu wybranego, a przynoszone przez nich ofiary (zapłata za ich usługi) musiały być odrzucone jako niegodne kultu JHWH.

Inna wypowiedź, która pojawia się w kontekście kultowym, znajduje się w Księdze Izajasza: *Jest taki, co zabija w ofierze wołu, a morduje człowieka; ofiaruje barana, a **psu łeb ukreca**; składa ofiarę pokarmową, ale też z krwi wieprza; pali kadzidło, ale czci bóstwo nieprawe...* (Iz 66,3)²²⁰. Kontekst jest tu wyraźnie kultowy, a akcent położony na nieprawidłowości w ramach rytuału ofiarniczego czy praktykę życiową łamiącą zasady wyznaczone przez Prawo²²¹. Chodzi o to, że jednocześnie składa się wymagane prawem ofiary i popełnia czyny, które są przez to samo Prawo zakazane, gdyż dotyczą pogańskich praktyk²²². Co oznacza jednak, patrząc na paralelny układ tej listy, negatywnie oceniane „skręcanie karku psu”? Zarówno czasownik (hifil **nk** – ‘zabić’, ‘złamać’; por. jednak Iz 58,4), jak i rzeczownik (**ōrep** – ‘kark’) występują w przepisach dotyczących sposobu zabicia pierwotnego osła, kiedy nie wykupuje się go zgodnie z nakazem Prawa (Wj 13,13; 34,20) oraz w przepisie dotyczącym niewykrycia sprawcy morderstwa, kiedy zabija się w ten sposób symbolicznie jałówkę z najbliższego miasta (Pwt 21,4.6). Być może „nielegalność” ma na uwadze samowolne próby zastępowania przepisanych ofiar psami, aby ocalić

²²⁰ LXX miesza ze sobą pierwszą i drugą parę w zestawieniu i w efekcie tłumaczy: *lecz nieprawy, ten kto składa Mi w ofierze wołu, jest jak ktoś, kto zabija psa*.

²²¹ Por. J.L. Koole, dz. cyt., s. 477.

²²² B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville–London–Leiden 2001, s. 540; J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (AB 19B), New York 2003, s. 297.

cenne w życiu codziennym zwierzęta, takie jak osioł czy jałówka. Egzegeci wskazują jednak jeszcze na inne uwarunkowania kultowe, które mogą stać w tle enigmatycznej wypowiedzi: hetyckie rytuały magiczne z wykorzystaniem psów i prosiąt²²³, które mogły być praktykowane przez niektórych Izraelitów, powiązania psów z grecką boginią Hekate czy mezopotamskie rytuały apotropaiczne przeciwko demonowi Lamasztu²²⁴. Bliski czasowo wypowiedzi Trito-Izajasza jest też wspominany już psi cmentarz z Aszkelonu, ale wszystkie pochowane tam psy zmarły śmiercią naturalną i żaden z nich nie ma złamanego karku. Ostatecznie więc, poza stwierdzeniem, że może tu chodzić o jakiś rodzaj nielegalnych praktyk kultowych związanych z psami lub przekraczania przepisów Prawa poprzez zastępowanie nimi innych zwierząt, nie możemy stwierdzić nic więcej.

Zakończenie

Analiza wypowiedzi biblijnych dotyczących psów pozwala stwierdzić, że zwierzęta te w jednoznaczny sposób postrzegane były negatywnie w społeczności biblijnego Izraela. Jedyne pozytywne wyjątek stanowią wzmianki o psie towarzyszącym młodemu Tobiaszowi (Tb 6,1; 11,4), co, jak zostało wykazane, stanowi wtórny element w tekście, podkreślający mityczno-baśniową atmosferę tej dydaktycznej księgi. Niejasna jest rola psów Łk 16,21, gdyż mogą pełnić tu pozytywną rolę w przypowieści jako kontrast dla postawy bogacza. Poza tym, mimo kilku jeszcze przykładów wykorzystywania psów w pasterstwie (Hi 30,1; Iz 56,10–11) czy późniejsze aluzje do ich przebywania w domu właściciela (Łk 16,21; Mk 7,27–28), dominuje zawsze kontekst negatywny lub ironiczny w odniesieniu do psów lub tych, którzy są do nich porównywani. Na takie postrzeganie tych zwierząt wpływ miały przeważające w starożytności hordy bezpańskich psów (Ps 22,17.21; 59,7.15–16), żywiących się ekskrementami (Prz 26,11; 2P 2,22), resztkami, padliną (Wj 22,30), a nawet ciałami i krwią zmarłych (1Krl 14,11; 16,4; 21,19; 21,24; 22,38; 2Krl 9,10.36). Do negatywnych zachowań kojarzonych z zagrożeniem zaliczano także warczenie psów (Wj 11,7; Jdt 11,19) i ich ogólnie poddańczy sposób zachowania (Pwt 23,19).

²²³ J.M. Sasson, *Isaiah LXVI 3–4a*, „Vetus Testamentum” 1976, nr 26, s. 199–207.

²²⁴ E. Firmage, dz. cyt., s. 1143–144.

Z tych względów określenie „pies” i jego rozbudowane derywaty stanowią często wyraz samouniżenia (1Sm 24,15; 2Krl 8,13), poczucia obrazy (1Sm 17,43; 2Sm 3,8), chęci obrażenia innych (2Sm 16,9; Hi 30,1) lub okazania im pogardy, a przynajmniej dezaprobaty dla ich poczynań (Flp 3,2; 2P 2,22; Ap 22,15). W późniejszym okresie epitetem tym Żydzi określali także pogan uważanych za rytualnie nieczystych i grzesznych (Mt 7,6; Mk 7,27–28). Czasem pies służy porównaniu, które podkreśla negatywne zachowania ze strony człowieka (Iz 56,10–11; 66,3; Prz 26,11.17; Ps 22,17.21; 59,7.15–16; Syr 26,25), innym razem przykład takich zachowań jest emocjonalnie obojętny w stosunku do tych zwierząt (Syr 13,18), a jeszcze czasem odwołanie się do nich zawiera ukrytą ironię (Koh 9,4). Niektóre teksty stosują pejoratywnie określenie „pies” w kontekście kultowym, mając na myśli poddańczą naturę tych zwierząt (Iz 66,3; Pwt 23,19; Ap 22,15). W tym drugim wypadku chodzi najprawdopodobniej o stosunek do homoseksualnej prostytucji sakralnej.

UN QUADRO NEGATIVO DEL CANE NELLA BIBLIA. LE CAUSE E LE CONSEGUENZE

Sommario

Le ragioni degli autori biblici per vedere i cani in maniera totalmente negativa sono radicate soprattutto nel loro modo di valutare il comportamento di questi animali. Un altro motivo negativo erano le orde dei cani semiselvaggi attorno alle località umane. Anche se i testi biblici attestano che i cani furono domesticati e usati soprattutto per sorvegliare le greggi, poi anche le case, il quadro biblico di cane e del tutto negativo. Alcuni casi positivi, come quello nel Libro di Tobia, sono graditi dell'influsso esterno e non cambiano la valutazione generalmente negativa nell'insieme della Bibbia. Non ci sono inoltre nella Bibbia i casi tipici delle culture del Levante, dove si usava i cani nei riti apotropaiici, semimedici o nella magia come tale.

Translated by Janusz Lemański

LOS SPRAWIEDLIWYCH W ŚWIETLE MDR 3,1-12

Ks. Tomasz Zaklukiewicz

Szczecin

Pytanie o sens cierpienia, jakiego doświadczają wierzący w kontraście do doczesnej pomyślności grzeszników, stawiał sobie człowiek od dawna i stawia do dnia dzisiejszego. Dobrym przykładem jest świat Starego Testamentu, który wielokrotnie odwołuje się do zasady retribucji, zgodnie z którą Jahwe nagradza człowieka błogosławieństwem już w doczesności za jego pobożne i prawe życie. Wyraża się to pomyślnością, dobrobytem oraz licznym potomstwem. Natomiast na złe postępowanie człowieka Bóg odpowiada karą, która z kolei wyraża się bezdzietnością, cierpieniem, chorobą, a także przedwczesną śmiercią (Wj 20,5-6)¹. Taka zasada odpowiedzialności za czyny człowieka była odzwierciedleniem sprawiedliwości ludzkiej. Bóg zachowywał się podobnie jak to czynili ludzie względem siebie.

Do niewoli babilońskiej (597-538) kierowano się zasadą retribucji o charakterze dziedzicznym. Wierzano, że kara za złe postępowanie dotyka nie tylko obecnie żyjących grzeszników, ale także ich następne pokolenia. Po zakończeniu niewoli pojawiła się idea odpowiedzialności indywidualnej. Dlatego czytamy, że *ojcowie nie poniosą śmierci za winy synów ani synowie za winy swych ojców. Każdy umrze za swój własny grzech* (Pwt 24,16; Ez 18,1-20). Każdy człowiek odpowiada za swoje czyny i ponosi karę za własne grzechy. Jeśli człowiek zmieni swoje dotychczas złe postępowanie, wówczas nie poniesie kary: *A jeśliby występny porzucił wszystkie swoje grzechy, które popełniał, a strzegł wszystkich moich ustaw i postępowałby według prawa i sprawiedliwo-*

¹ M. Filipiak, *Nauka Biblii o nagrodzie i karze*, w: SLF, Lublin 1980, s. 211-216.

ści, żyć będzie, a nie umrze: nie będą mu poczytane wszystkie grzechy, jakie popełnił, lecz będzie żył dzięki sprawiedliwości, z jaką postępował (Ez 18,2–3).

Problem pojawił się w chwili, gdy prosto pojmowana zasada retribucji doczesnej nie wystarczała. Miało to miejsce zwłaszcza podczas niewoli czy też prześladowań religijnych. Wtedy wierzący stawiał sobie pytanie: dlaczego grzesznikom powodzi się lepiej? Dlaczego to oni cieszą się zdrowiem i żyją w dobrobycie, gdy tymczasem człowiek pobożny doznaje prześladowań, cierpi i umiera przedwcześnie, niedoczekawszy nawet swoich dzieci i wnuków? Śmierć, dotykająca przedwcześnie sprawiedliwych, uniemożliwiała otrzymanie nagrody za ich pobożne życie. Czy w takim braku nagrody dla pobożnych nie należy widzieć rażącej niesprawiedliwości? Czy sprawiedliwe jest to, że bezbożni nie ponoszą kary za swe złe życie? Na takie i podobne pytania próbował znaleźć odpowiedź autor Mdr.

Tematem artykułu jest odpowiedź na te pytania jedynie w oparciu na tekście Mdr 3,1–12, w którym dobrze widać rezultat zmagania się autora z tym problemem, a dokładniej jego odpowiedź na pytanie: Jaki jest prawdziwie los ludzi sprawiedliwych? Odpowiadając, najpierw przyjrzymy się *Sitz im Leben* Mdr (1), a następnie wybranemu tekstowi 3,1–12 (2), aby w zakończeniu podsumować przeprowadzone badania i dać odpowiedź na postawione pytanie.

1. Historyczno-krytyczne tło redakcji Księgi Mądrości

Mdr, inaczej zwana Księgą Mądrości Salomona², jest prawdopodobnie najmłodszą księgą Starego Testamentu. Czas jej redakcji jest ciągle sprawą sporną. Egzegeci datują jej powstanie na lata 200–150 przed Chrystusem aż do 150 roku po Chrystusie. Dziś trudno jest dokładnie określić czas zredagowania tego pisma za pomocą zewnętrznych kryteriów, gdyż nie posiadamy wystarczająco przekonujących świadectw.

Na redakcję księgi po 30. roku przed Chrystusem wskazują egzegeci analizujący występujące w niej słownictwo. Słowa κράτεσις ('władza', 'moc'), διάγνωσις ('wyrok', 'rozstrzygnięcie') pojawiły się w języku codziennym dopiero w późniejszej sytuacji społeczno-politycznej i wskazują raczej na okres po zajęciu Aleksandrii przez Rzymian. Stało się to w rezultacie bitwy morskiej

² Wulgata nazywa ją *Liber Sapientiae*, zaś LXX *Sofia Salwmwnoj*.

koło Akcjum (2 września 31 r. przed Chrystusem), w której August pokonał Antoniusza i sprzymierzoną z nim Kleopatę. Byłby to *terminus a quo* powstania księgi³. Jeśli za kryterium przyjmiemy represje Egipcjan czy apostatów wobec ortodoksyjnych Żydów, to mogą to być czasy Ptolemeusza (88–30 r. przed Chr). Tekst Mdr 19,13–17, opisujący nienawiść wobec Izraelitów i opis sądu apokaliptycznego w Mdr 5,16–23, wskazuje raczej na czasy cesarza Kaliguli (37–41 r. po Chr). Natomiast fragment Mdr 14,16–22 może sugerować, że chodzi o epokę jeszcze późniejszą, a mianowicie o czas panowania cesarza Klaudiviusza (41–54 r. po Chr)⁴. Badania egzegetyczne ostatnich lat skłaniają raczej do wniosku, że Mdr powstała podczas panowania cesarza Augusta (31 r. przed Chr. – 14 r. po Chr.). Pogląd taki odwołuje się zwłaszcza do następujących argumentów:

- aluzje do kultu władców (Mdr 14,17) i *Pax Romana* (Mdr 14,22) najbardziej odpowiadają rządowi Augusta;
- treść księgi jest wyraźnie wcześniejsza niż dzieła Filona z Aleksandrii (25 r. przed Chr. – 50 r. po Chr.);
- Mdr raczej nie odzwierciedla otwartego i zdecydowanego prześladowania Żydów, ale raczej nawiązuje do postawy apostatów żydowskich, którzy tworzyli wspólnoty z liberalnymi hellenistami;
- w księdze widać ponadto, że kontakty z kulturą grecko-helleńską i misteriami religijnymi są opisywane bardziej precyzyjnie, co zdradza wagę tych wpływów w tym okresie;
- nowe i rzadkie słownictwo, które było już wyżej wspomniane, może stanowić rodzaj dodatkowego argumentu⁵.

Autorem Mdr jest wykształcony, bliżej nieznanym Izraelita, mimo że sam przedstawiał się w Mdr 7,5; 9,7–8 jako król, który zbudował świątynię. Klemens Aleksandryjski przyjął, a za nim inni ojcowie Kościoła, że tym królem,

³ Tak uważają D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, AncB 43, New York 1979, s. 23; H. Hübner, *Die Weisheit Salomons*, Göttingen 1999, s. 16–19; G. Scarpata, *Libro della Sapienza I (capp. 1–6)*, Brescia 1989, s. 23; O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. B.3*, Gütersloh 1994, s. 106–120.

⁴ B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 11–12; J. Vilchez, *Księga Mądrości*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2001, s. 795; U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981, s. 260; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Pismo Święte Starego Testamentu VIII/3, Poznań 1969, s. 20, 49–51.

⁵ D. Doré, *Le livre de la Sagesse de Salomon* (Cahiers Evangile 113), Paris 2001, s. 9.

a zarazem autorem księgi jest król Salomon⁶. Tytuł księgi, spotykany w wielu rękopisach, także zaznacza autorstwo Salomona. Spotykamy więc w minuskułach na przykład takie tłumaczenia tytułu na język polski, jak: *Mądrość mądrego Salomona* (min. 547), *Pełna cnót wszelakich mądrość Salomona* (min. 261). Był to często spotykany zabieg literacki. Sam autor pozostaje anonimowy, a swoje dzieło przypisuje osobie znanej oraz szanowanej i ją przedstawia jako twórcę dzieła (*pseudonimia*). Głównym celem takiego pseudonimii jest podniesienie wartości utworu w oczach czytelników⁷. Takie postępowanie było znane w świecie pozabiblijnym, a także często spotykane w księgach Biblii, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. W Piśmie św. spotykamy pseudonimie w dwu postaciach. W pierwszej autor przypisuje autorstwo swojego dzieła jakiejś wybitnej postaci z przeszłości, na przykład psalmów Dawidowi. W drugiej chodzi o przypisywanie jakiegoś dzieła mistrzowi przez jego ucznia (niektóre listy NT). Autor Mdr jest niewątpliwie przedstawicielem pierwszego rodzaju pseudonimii. Chociaż swoje dzieło napisał około tysiąca lat później, to przypisał je królowi Salomonowi. Zresztą podobnie uczynili także autorzy innych ksiąg mądrościowych (Prz, Pnp, Koh).

Z treści księgi wynika, że autor zna dobrze Stary Testament i jego teologię, jest obeznany z historią Narodu Wybranego, jego posłannictwem i zwyczajami, zna język, kulturę, nauki przyrodnicze i filozofię grecką. Orientuje się w zwyczajach i wierzeniach egipskich. Słowem – żyje na pograniczu różnych kultur i religii, ale w swoim dziele opowiada się zdecydowanie za nauką przekazywaną przez Stary Testament.

Mdr została ostatecznie zredagowana prawdopodobnie w Aleksandrii. Było to jedno z najpiękniejszych miast egipskich. Posiadało dwa porty morskie. U wejścia do jednego z nich, na małej wyspie Faros, znajdowała się 150-metrowa latarnia, zaliczana do siedmiu cudów starożytnego świata, która została

⁶ Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VI,11, 93 PG 9, 58; św. Hipolit (ok. 170–235 r.), św. Cyprjan (ok. 210–258 r.), św. Ambroży (340–397 r.); od czasów św. Hieronima (342–420 r.) i św. Augustyna (354–430 r.) pogląd ten zostaje zarzucony. Za czasów Salomona ani nie było prześladowań Żydów, ani idolatrii. Spory o autorstwo księgi trwają do dzisiaj: porównaj dyskusje K. Romaniuk, *Le traducteur grec du livre de Jesus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?*, RiBi 15/1967, s. 163–170; G. Scarpat, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*, RiBi 15/1967, s. 171–189; K. Romaniuk, *More about the Author of the Book of Wisdom. An Answer to Prof. G. Scarpat*, RiBi 15/1967, s. 543–545; C. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, t. I. Paris 1983, s. 131–139.

⁷ Kanon Muratoriego, *Et sapientia ab aminis Salomonis in honorem ipsius scripta*, w. 69–71.

zniszczona przez trzęsienie ziemi na początku XIV wieku. Miasto wyróżniało się licznymi i pięknymi ogrodami.

Miasto, ze względu na swoje korzystne położenie, było ważnym ośrodkiem handlu, rozrywki i nauki. Dzięki różnorodności narodowej mieszkańców Aleksandrii stało się szybko centrum kulturowo-religijnym ówczesnego świata⁸. Dzięki swoim portom było otwarte na świat i na to, co przybywający przywozili ze sobą: kulturę, język, naukę czy religię. Oczywiście sama Aleksandria miała też wiele do zaproponowania przybyszom z odległych miejsc. W Aleksandrii znajdowało się muzeum, w którym trzeba widzieć centrum ówczesnej nauki. Tam żyli i pracowali między innymi Euklides (IV–III w.), Epikur (341–270), Kallimach (310–245), Archimedes (287–212), Erastones z Cyreny (276–194)⁹. Możliwe jest, że w Aleksandrii Homer napisał 24 pieśni *Iliady*¹⁰. W tym mieście znajdowała się również największa starożytna biblioteka, licząca – w 47 roku przed Chrystusem – około 700 000 zwojów¹¹.

Aleksandrię – według starożytnego historyka Diodora – w ostatnim wieku przed Chrystusem zamieszkiwało około 500 000 mieszkańców. Wśród wielu kultur, religii i filozofii na mieszkańców oddziaływała najbardziej kultura helleniska. Zresztą hellenizm w tym czasie był praktycznie wszechobecny, zarówno w kulturze, religii, polityce, literaturze i sztuce, jak i nawet w sposobie zachowania. Oddawano cześć bóstwom greckim i egipskim. Panował synkretyzm religijny, zmierzający jednak do znalezienia jednej i uniwersalnej religii. Za czasów Ptolemeusza I Sotera (367–282) zaczęto czcić wspólne bóstwo, które miało religijnie zjednoczyć Greków i Egipcjan. Bogiem tym miał się stać Serapis jako połączenie Ozyrysa i Apisa. Przedstawiano go według wzorów Zeusa, które uzupełniano pewnymi egipskimi dodatkami. Aleksandria, obok Memfis, stała się jednym z najważniejszych miejsc kultu Serapisa. Jego świątynia (sera-

⁸ Mieszkali tu zgromadzeni na zamkniętych terytoriach Egipcjanie, Grecy, Żydzi, przybysze z rejonów Morza Śródziemnego, Afryki i Środkowego Wschodu. Dwieście tysięcy niewolników.

⁹ Był jednym z pierwszych kierowników Muzeum, odkrył, że Ziemia jest okrągła, oszacował odległość Ziemi od Słońca i Księżycy, był pierwszym, który proponował wprowadzenie roku przestępnego.

¹⁰ Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 295; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2005, s. 174.

¹¹ A. Bertrand, *Alexandrie la Grande*, Paris 1996, s. 119.

peum) znalazła się w dzielnicy zamieszkałej przez większość obywateli, tak aby możliwie najszybciej zwiększyć jego popularność¹².

W Aleksandrii żyło w I wieku przed Chrystusem około stu tysięcy Izraelitów¹³. Początki ich pobytu sięgały VI wieku przed Chrystusem. Najpierw sytuacja polityczna, w jakiej znajdowali się Żydzi, pozwalała im na swobodną i korzystną egzystencję, zarówno w aspekcie ekonomicznym, jak i religijnym. Żydzi swobodnie kierowali się własnym prawem i mieli polityczną autonomię. Budowali liczne synagogi w różnych częściach miasta. Nadawali dzieciom wprawdzie imiona greckie, ale miały one zawsze hebrajskie odpowiedniki¹⁴. W Aleksandrii powstała Biblia po grecku, zwana Septuagintą (III–II w. przed Chr.).

Pomimo takiej, niewątpliwie korzystnej sytuacji społecznej, życie w diasporze stanowiło pewne niebezpieczeństwo. Stopniowo coraz więcej Żydów zapominało języka hebrajskiego. Posługiwanie się językiem greckim i wchłanianie kultury helleńskiej powoli prowadziło do laicyzacji życia codziennego, a nawet apostazji. Pomimo wielu synagog¹⁵ coraz trudniejsze stawało się dochowanie wierności monoteizmowi Izraela. Wielu Izraelitów przyjmowało kulturę grecką, aby wtopić się w społeczność helleńską. Uczęszczali do gimnazjów, pozbyli się znaku obrzezania¹⁶ i zmieniali imiona na greckie, zapominając o hebrajskich.

Ostateczne odchodzenie od religii, tradycji i praw moralnych Izraela poprzedzane było często bezskuteczną próbą łączenia helleńskiego stylu życia z tradycją ojców. Po 31. roku przed Chrystusem sytuacja Żydów jeszcze bardziej się pogorszyła. Pojawiły się prześladowania ze względu na religię. Żydowskie rodziny, wierne tradycji Izraela, a nieuczestniczące w kulcie politeistycznym, musiały płacić większy podatek niż inni obywatele, Rzymianie czy Grecy¹⁷. Zrodziła się nowa, kosmopolityczna mentalność oraz sceptycyzm

¹² G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nilmetropole von Alexander d.Gr. bis Kleopatra VII*, Mainz 1998, s. 81–83.

¹³ A. Bertrand, *Alexandrie la Grande*, Paris 1996, s. 241.

¹⁴ P. Piwowarczyk, *Żydzi egipscy wobec władców ptolemejskich. Rekonesans źródłowy*, „Studia Judaica” 2007, nr 10 (2), s. 219.

¹⁵ J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 527.

¹⁶ 1 Mch 1,15.

¹⁷ J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 203–212.

i niezadowolenie z tradycyjnych idei religijnych. Nastąpił widoczny kryzys dotychczasowej wiary. Niektórzy Izraelici porzucali ją całkowicie i przyjmowali wierzenia pogańskie (Mdr 2,12). Inni podtrzymywali tylko płytki związek z wiarą praojców (Mdr 2,1–20). Napotkane teraz, po raczej spokojnym wcześniejszym życiu, trudności oraz prześladowanie ze strony pogan i apostatów, powodowały wystawianie wierności wierze ojców na trudną próbę. Codzienne doświadczenia prowadziły do bezlitosnej konkluzji, że tym, którzy odeszli od Jahwe, żyje się zdecydowanie lepiej, spokojniej i bezpieczniej. Wierność i trwanie w wierze ojców nie prowadzi do zadowolenia i szczęścia. Wielu Izraelitów zadawało sobie pytania o to, w co i komu należy wierzyć? Obok tego duchowego rozdroża dochodziły także problemy wywołane przez prześladowania i codzienne przejawy antysemityzmu. Dlatego nic dziwnego, że Żydzi stanęli wobec egzystencjalnego problemu odpłaty i kary. Pytali: Dlaczego grzesznikom i bezbożnikom się powodzi, a sprawiedliwi cierpią? W jaki sposób i kiedy Bóg wreszcie wymierzy sprawiedliwość? Właśnie na takie pytanie starał się odpowiadać hagiograf, który zredagował Mdr.

Mdr została napisana w całości w języku greckim, piękną prozą rytmiczną, zbliżoną do kanonów poezji helleńskiej. Doszło w niej do połączenia hebrajskiego przekazu religijnego przy pomocy greckiej retoryki. Widać w niej wiele chiasmów, konstrukcji centrycznych i paralelizmów (antyetyczne, synonimiczne i syntetyczne). Spotykamy również liczne figury retoryczne. Wielu egzegetów widzi w Mdr cztery wyraźnie oddzielone retoryczne części. Pierwszą część stanowi retoryczne *exordium* (1,1–6,21), w którym autor stara się zjednać przychyłność słuchających. Druga część jest pochwałą Mądrości (6,22–9,18), a trzecia opisuje dzieła Mądrości w historii, poczynając od stworzenia świata aż do wprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej (10,1–19,22).

Podsumowując, można stwierdzić, że Mdr jest ostatnią księgą Pierwszego Testamentu i powstała na przełomie wieków (I w. przed i I w. po Chr.). Można w tym miejscu zgodzić się z ostrożnym poglądem C. Larchera, który stwierdził, że *całość księgi wydaje się potwierdzać, że powstała ona w ostatnich 30 latach p.n.e.*¹⁸. Mdr została zredagowana w Aleksandrii i wyszła spod pióra anonimowego autora, który dla wzmocnienia wagi przekazywanej treści przypisał ją wielkiemu i mądrymu Salomonowi. Swoim dziełem anonimowy autor, dobrze

¹⁸ C. Larcher, dz. cyt., s. 161.

obeznany zarówno z judaizmem, jak i kulturą helleńską, stara się rozwiązać problem, wobec którego stanęli współcześni mu Izraelici. Autor widział konsekwencje przebywania Żydów w świecie hellenistycznym, ich chwieianie się w wierze i nierzadkie apostazje. Dlatego swoim pismem dał odpowiedź na jedno z dręczących pytań: Dokąd prowadzi Bóg sprawiedliwych, którzy kroczą obecnie drogą cierpienia i płaczu? J. Reese i H. Engel słusznie i trafnie zauważają, że Mdr to *logos protreptikos*, to znaczy księga promująca sprawiedliwość i zachęcająca do zgodnego z nią postępowania¹⁹.

2. Nagroda dla sprawiedliwych

Po zarysowym opisanii *Sitz im Leben*, w jakim doszło do redakcji Mdr, możemy przejść do interpretacji wybranego tekstu Mdr 3,1–12, w którym dobrze widać oryginalne podejście autora do tematu losu sprawiedliwych. Tekst ten pochodzi z koncentrycznie zbudowanego *exordium*. Jego literacka struktura wygląda następująco:

- A. Nauka dla wielkich: Grzech – przeszkodą mądrości (1,1–15),
 - B. Aktualne dywagacje bezbożnych (1,16–2,24),
 - C. Paradoks istnienia sprawiedliwych (3,1–4,20),
 - B'. Przyszłość – zaskoczeniem dla bezbożnych (5,1–23),
- A'. Pouczenie wielkich o konieczności szukania mądrości (6,1–21).

Nasz tekst 3,1–12 znalazł się w centralnym członie retorycznego *exordium*, a dokładniej na jego samym początku. Tekst Mdr 3,1–12 jest jednym z najbardziej znanych tekstów tej księgi i często przypomniany w liturgii pogrzebowej. Trzeba w nim widzieć wyraz wiary autora księgi, który przypomina Izraelitom w końcowym okresie Starego Testamentu wiarę w kontynuację życia po śmierci²⁰. W tabeli 1 został podany nasz tekst w wersji oryginalnej i w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia.

¹⁹ J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, s. 90–121; H. Engel, *Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1998, s. 27.

²⁰ B. Ponizy, *Droga do życia Księga Mądrości*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, „Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych”, t. VI, Warszawa 1999, s. 212.

Tabela 1

Mdr 3,1–12 w wersji oryginalnej i tłumaczenia Biblii Tysiąclecia

1.	dikaiwn de. yucaí. en ceiri. qeou/ kai. ouwmh. alyhtai autwh basanoj	<i>A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka.</i>
2.	edoxan en orqalmoij aifronwn teqnanai kai. elogisqh kakwsij h' exodoj autwh	<i>Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście.</i>
3.	kai. h' afvl himwh poreia suntrimma oi de, eisin en eirhnhj	<i>I odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju.</i>
4.	kai. gar en oyei anqrwpwn ean kolasqwsin h' el pij autwh atanasiaj plhrhj	<i>Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności.</i>
5.	kai. oliga paideuqentej mega la euerget- hqhsontai oiti o qeoj epeirasen autouj kai. euren autouj axipuj eautou/	<i>Po nieznacznym skarceniu dostąpią dóbr wielkich, Bóg ich bowiem doświadczył i znalazł ich godnymi siebie.</i>
6.	wj cruson en cwneuthriw edokimasen autouj kai. wj olokarpwma qusiaj prosdexato autouj	<i>Doświadczył ich jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę.</i>
7.	kai. en kairw/ episkophj autwh ana- lamyousin kai. wj spinqhrej en kalamh diadramouhtai	<i>W dzień nawiedzenia swego zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku.</i>
8.	krinoušin eqnh kai. krathsousin lawh kai. basileusei autwh kurioj eij touj aiwhaj	<i>Będą sądzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki.</i>
9.	oi pepoiqotej ep/ autw/ sunhsousin alhqeian kai. oi pistoi. en agaph/ prosmenousin autw/ oiti carij kai. eleoj toij eklektoij autou/	<i>Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali: łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych.</i>
10.	oi de. asebeij kaqa. elogisanto ekousin epitimian oi amelhsantej tou/ dikaiou kai. tou/ kuriou apostantej	<i>A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstępili od Pana:</i>
11.	sofian gar kai. paideian o' exouqenwh tala- ipwroj kai. kenh. h' el pij autwh kai. oi kopoi anonhtoi kai. acrhsta ta. erga autwh	<i>Nieszczęsny bowiem, kto mądrością gardzi i karnością. Nadzieje ich płonne, wysiłki bezowocne, bezużyteczne ich dzieła.</i>
12.	ai' gunaikaj autwh afronej kai. ponhra. ta. tekna autwh epikataratoj h' genesij autwh	<i>Żony ich głupie, przewrotne ich dzieci, przeklęty ich ród!</i>

Źródło: opracowanie własne na podstawie *Septuaginty*, A. Rahlfs (red.), Stuttgart 1979 oraz Biblii Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2003.

W tekście Mdr 3,1–12 można widzieć redakcyjny tryptyk, który przedstawia paradoks istnienia sprawiedliwych i bezbożnych (3,1–12). Obrazy znajdu-

jące się na zewnątrz (ww. od 1,1–5a do 1,10–12) kontrastują z obrazem, który znalazł się pomiędzy nimi. Dobrze widać to na niżej zamieszczonym schemacie:

- A. Kontrast błędnego mniemania bezbożnych i rzeczywistości sprawiedliwych (ww. 1–5a),
- B. Przyszły los sprawiedliwych konsekwencją ich doświadczeń (ww. 5b–9),
- A'. Kara bezbożnych kontrastem losu sprawiedliwych (ww. 10–12).

Dokładniej w pierwszym obrazie tryptyku (A.) autor stwierdza, że cierpienia, jakie ponosi sprawiedliwy z ręki bezbożnego, opisane w Mdr 2,1–24, nie były bezsensowne. Już w wersji 1. hagiograf podkreśla łączność sprawiedliwego z samym Jahwe. Ręka w Biblii jest w zewnętrznym działaniu najważniejszym organem człowieka, gdyż może *niszczyć i mordować, ale także leczyć i błogosławić*²¹. Księgi Starego Testamentu wielokrotnie wspominają o ręce Jahwe, która *wyraża prowadzącą, ratującą, ale także karzącą moc*²². Jak potężną była ręka Jahwe, skoro nawet jej palec czynił cuda. Potwierdzili to czarownicy faraona w obliczu plagi komarów mówiąc: *Palec to Boży* (Wj 8,15). Jahwe tylko palcem zapisał przykazania na kamiennych tablicach (Wj 31,18), a w NT Jezus palcem wyrzucał demony (Łk 11,20).

Użyty w naszym tekście zwrot *en ceiri. qeou* ('być w ręku Boga') oznacza „być w opiece Boga” (Pwt 33,3; Ps 89,22; Hi 5,18), ale może również oznaczać karanie ze strony Jahwe (1Sm 5,9; Hi 1,11; Iz 5,25). Dalszy człon (w. 3b) jednak wyjaśnia błyskawicznie, że nie może tu chodzić o cierpienia, które jeszcze teraz są udziałem sprawiedliwych. Wprawdzie sprawiedliwy doznaje teraz cierpienie z ręki grzeszników (Mdr 2,17), to jednak występujący w tekście termin *bašanoj* wskazuje na *mękę* w znaczeniu eschatologicznym. Wyraża przyszłe cierpienia i udręki, od których jednak wolny będzie *sprawiedliwy*, gdyż *dusze sprawiedliwych są w ręku Boga* (*dikaiwn de yuca. en ceiri. Qeou*). Hagiograf sprzeciwia się zdecydowanie myśli przekazanej księdze Koheleta, gdzie czytamy między innymi, że: *ten sam spotyka los sprawiedliwego, jak i złochnięcę, tak czystego, jak i nieczystego, zarówno składającego ofiary, jak i tego, który nie składa ofiar; tak samo jest z dobrym, jak i z grzesznikiem, z przysięgającym, jak i z takim, który przysięgi się boi. To złem jest wśród wszystkiego, co się dzieje*

²¹ M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, s. 128.

²² Tamże, s. 129.

pod słońcem, że jeden dla wszystkich jest los. A przy tym serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, dopóki żyją. A potem – do zmarłych! (Koh 9,2–3).

W kolejnych wersetach autor księgi opisuje dostrzegane przez niego paradoksy sytuacji. Najpierw stwierdza, że *zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie* (ww. 2–3a). Zwrot *en ofqal moij afronwn* (w oczach głupich, nierozsądnych) opisuje błędną postawę ludzi, którym tylko się wydaje, a są przekonani, że tak jest rzeczywiście. Termin *afronoi* wskazuje na grzeszników (Pwt 32,6; Jr 5,21; Syr 50,26; Prz 15,21; Ps 13,1; 1Sm 25,25), to przecież oni w swym życiu nie zwracali uwagi na mądrość Bożej nauki. Stary Testament przypomina, że *podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska, lecz głupcy odrzucają mądrość i karność* (Prz 1,7). Bezbożny nie widzi potrzeby i nie chce zmieniać swojego niewłaściwego postępowania. Przecież *nagana głębiej działa na mądrego niżeli na głupiego sto batów* (Pwt 17,10). Ponieważ prawdziwa Mądrość prowadzi do zachowywania Prawa Bożego, które wyraża się w napomnieniach religijno-moralnych, to człowiek bezbożny staje się *ipso facto* synonimem zatwardziałego grzesznika. Percepcja otaczającego go świata i wynikający z niej sposób jego życia jest jednym wielkim złudzeniem. Prawda wygląda absolutnie inaczej. W rzeczywistości to sprawiedliwi nie umierają. Ich śmierć tylko *jawi się* bezbożnym jako unicestwienie, ale nie ma to nic wspólnego z rzeczywistością.

Dusze sprawiedliwych osiągnęły wieczny odpoczynek i są bezpieczne, żyjąc w obecności Boga. Nagrodą jaką osiągną sprawiedliwi, staje się przebywanie z Bogiem, co hagiograf wyraził słowami, że *oni trwają (są) w pokoju* (*oi de, eisin en eirhnh*) (w. 2b). Termin *pokój* w Biblii jest synonimem szczęścia i dowodem upodobania Boga w ludziach sprawiedliwych (Iz 32,16; Ps 71,3.7; 84,11). Nie jest to więc tylko jednostronne uwolnienie od zła (Iz 11,6–9; Ps 84,9–14), ale pełne szczęście wynikające z przebywania w obecności Bożej, z tego, że człowiek znalazł się *w ręku Boga* (por. 3,1a). Stąd jakże liczne teksty biblijnych błogosławieństw zawierają życzenia pokoju (Kpł 26,6; Lb 6,24; Pwt 28,1–14).

Początek kolejnego wersetu (4a) jeszcze raz nawiązuje do złudnego mniemania, ale tym razem już nie ludzi głupich. Hagiograf stwierdza, że *w oczach ludzi* (*en oyei anqrwpwn*), to znaczy wszystkich (głupich i mądrych), *doznali karni*, to jednak w rzeczywistości tylko *nadzieja ich (sprawiedliwych) pełna jest nieśmiertelności*. W tym miejscu po raz pierwszy w Biblii spotykamy termin

αἰσθανομένη ('nieśmiertelność'). Nieśmiertelność nie jest tu rozumiana według filozofii platońskiej, lecz jest pojmowana jako łaskawy dar Jahwe. Cały zwrot, że *nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności* można rozumieć dwojako: albo że *nadzieja nieśmiertelności sprawiedliwych jest pełna, niezawodna, albo w tym znaczeniu (...), że sprawiedliwi żyją nadzieją przyszłej nieśmiertelności*²³. Z kontekstu wynika, że należy opowiadać się za drugim rozumieniem. Zdanie to jest antytezą dla braku nadziei bezbożnych, opisanej w Mdr 3,11b.18a. W swoim życiu, pełnym nieszczęść i cierpień, sprawiedliwi żywią nadzieję na nagrodę ze strony Boga. Właśnie tą nagrodą jest ich nieśmiertelność. W egzegezie ciągle toczy się dyskusja w temacie, czy nieśmiertelność dotyczy jedynie duszy, czy też odnosi się również do ciała. Wydaje się, zwłaszcza ze względu na najbliższy kontekst wersetu 1a, że należy się opowiedzieć za tym, iż hagiograf pisze tylko o nieśmiertelności dusz sprawiedliwych.

Czasownik *euērgēthōsantai* w wersecie 5. jest semantycznie spokrewniony z terminem *euērgēthj* ('dobroczyńca'), który *zrobił wielką karierę* w czasach Augusta i jego następców. Oni uważali się, chcieli i byli uważani za *boskich zbawicieli i dobroczyńców ludzkości*²⁴. W naszym wierszu czasownik zapowiada przyszłe obfite dary, które sprawiedliwi otrzymają od Boga za okazaną wierność. Przy otrzymaniu nagrody okaże się, że doczesne cierpienia są niewielkie wobec wielkości nagrody (w. 5a).

Imiesłowna forma *paideuqēntej* pochodzi od czasownika *paideōō*, który oznacza nie tyle, zwłaszcza współcześnie rozumiane, wychowanie dziecka, ile przyzwyczajanie człowieka do karności przez różnorodne doświadczenia²⁵. W podobnym kierunku idzie także dalej użyty czasownik *epeirasen* ('wypróbował'). Właśnie próba, inaczej sprawdzenie w trudnych warunkach (por. próba Abrahama, Izraela na pustyni, Hioba itp.), stanowi główną treść semantyczną tego czasownika i odpowiadającego mu terminu *peirasomj* ('próba', a nie 'pokusa')²⁶. Zakończenie wersetu (5b) podaje najbardziej przekonujące uzasadnienie takiej próby, którą musieli przejść sprawiedliwi. Hagiograf stwierdza, że Bóg najpierw poddał sprawiedliwych egzaminowi cierpienia, aby ich uznać za

²³ K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Pismo Święte Starego Testamentu VIII/3, Poznań 1969, s. 63–64.

²⁴ G. Schneider, *euērgētw*, w: EWNT, t. I, kol. 192.

²⁵ Por. w LXX tekst Mch 6,12.

²⁶ W. Popkes, *peirazw*, w: EWNT, t. III, kol. 153–158.

godnych Sobie i przyjąć do wspólnoty ze Sobą. W ten sposób okaże się, że ich wiara nie była bynajmniej nierozsądną, w przeciwieństwie do bezbożnej postawy grzeszników.

W dwu następnych wersetych (6–7) hagiograf posługuje się językiem obrazów, czytelnych zwłaszcza dla Żydów. Najpierw stwierdził, że Bóg *doświadczył sprawiedliwych jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę* (w. 6). Próbowanie złota w tyglu było dobrze znanym w starożytności sprawdzaniem jego autentyczności. Ofiara całopalna (ֹלֹקָרְפּוּמָא qusāj) jest greckim tłumaczeniem hebrajskiego עֹלָם ('olām). Rdzeń tego terminu עֹלָם ('olm) oznaczał 'wstępować', 'iść do góry'. Ten rodzaj ofiary wyrażał zewnętrznie uznanie Jahwe za jedyne i prawdziwego Boga (Wj 18,12; Sdz 6,32; 1Krl 18,36–39)²⁷. Bóg mógł przyjąć ofiarę składaną przez człowieka lub też jej nie przyjąć. Dobrym przykładem mogłyby być ofiary Abła i Kaina (Rdz 4,3–6). W naszym tekście hagiograf wyraźnie zaznaczył, że Bóg *przyjął* cierpienia sprawiedliwych *jako miłą Mu całopalną ofiarę*²⁸.

Kolejny obraz powraca znowu do eschatologii. Stwierdza, że sprawiedliwi *w dzień nawiedzenia swego zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku* (w. 7). Hagiograf stwierdza, tu i w dalszym kontekście, że po śmierci sprawiedliwych, *którzy oparli swoje życie na Mądrości* (por. Mdr 3,11; 4,17), *zostaną nawiedzeni przez Boga* (Mdr 3,7.9.13; 4,15): *otrzymają rekompensatę, łaskę Pana, który otworzy przed nimi swoje intymne życie i włączy ich do Swojego dworu* (Mdr 5,5)²⁹.

Dalszą konsekwencją zaliczenia sprawiedliwych do Boskiego dworu będzie to, że będą nie tylko *sądzić*, ale i *rządzić* innymi³⁰. Myśl o panowaniu sprawiedliwych nad bezbożnymi pojawiła się również w Psalmach i Księdze Daniela³¹. Oczywiście nie chodzi tu o jakiś rodzaj ziemskiego panowania, ale raczej o ocenę innych podczas sądu ostatecznego³². W całym teście widać, że

²⁷ R. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 203–225, 193–196.

²⁸ Etymologicznie ֹלֹקָרְפּוּמָא oznaczała ofiarę z owoców ziemi, jednak w LXX termin ten określa ofiarę całopalną.

²⁹ M. Gilbert, *Les cinq livres de Sages*, Paris 2003, s. 237.

³⁰ Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Pismo Święte Starego Testamentu VIII/3, Poznań 1969, s. 118.

³¹ Ps 2, 8.9.10; 71, 8–11; 109,1; 149, 6–9; Dn 7,27.

³² H. Hübner, *Die Weisheit Salomons*, Göttingen 1999, s. 52.

nagroda otrzymywana przez sprawiedliwych ma charakter podwójny. Z jednej strony jest ona wyniesieniem za poniżenia i cierpienia, jakich doznali podczas ziemskich doświadczeń od grzeszników, a z drugiej za wieczny udział we wspólnocie z Panem, który przecież *będzie królował na wieki* (w. 8c).

Końcowy werset centralnego obrazu rzuca jeszcze raz dodatkowe światło na Boską konsekwencję, której doświadczą sprawiedliwi. Hagiograf stwierdza, że *ci, którzy Mu (Bogu) zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali* (w. 9). Ponieważ w czasie ziemskich doświadczeń sprawiedliwi zaufali Panu, co przejawiało się w tym, że nie szukali pomocy u nikogo innego, a tylko u Jahwe, otrzymują najwspanialszą nagrodę. Dzięki niej rozumieją, że rzeczywiście warto było znosić cierpienia. Dzięki nim bowiem stali się *eklektoi* (*wybranymi*) przez Boga. Czyż tu nie można byłoby już „słyszeć” jakby zbliżającej się i nieodległej już zapowiedzi nadejścia wybranych przez Chrystusa (por. *eklesia*)? Ostatecznym mianownikiem dla *wybranych*, którzy pozytywnie zdali egzamin cierpień w życiu ziemskim, będzie Boska *łaska i miłosierdzie* (*carij kai. ełeoj*).

Kolejny obraz tryptyku wprowadzony został partykułą *de*, która zaznacza wyraźny kontrast teraz opisywanego obrazu w relacji do poprzedniego, czyli tego, który przedstawiał los sprawiedliwych. Hagiograf stwierdza: *A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana* (w. 10). Nie należy tu jednak widzieć pesymizmu, który wyrażał Kohelet stwierdzając, że *wszystko to marność* (1,2.14; 2,11.17; 3,19; 8,14; 11,8; 12,8). Raczej trzeba tu mówić o logicznej konsekwencji. Ponieważ *bezbożni wzgardzili mądrością i karnością* (w. 11a), to wszelkie *ich nadzieje są płonne, wysiłki bezowocne i bezużyteczne ich dzieła* (w. 11b). Także przy końcu tego opisu hagiograf ucieka się do języka czytelnym i tym razem przerażających obrazów. Stwierdza, że *żony ich (bezbożnych) są głupie, przewrotne ich dzieci, przeklęty ich ród!* (w. 12).

Kim byli bezbożni (niesprawiedliwi), o których pisze autor Mdr? Hagiograf nie dał wyraźnej odpowiedzi na to pytanie i nie wskazał nikogo konkretnie. Podobnie uczynił także w całej Mdr. W opisywanych obrazach można jednak widzieć (przypuszczać) nade wszystko apostatów, którzy wyrzekali się i zapominali o wierze praojców. Do takiej postawy prowadził ich lęk wobec cierpień, doraźne korzyści i krótkowzroczność. Postępowali więc diametralnie przeciwnie niż sprawiedliwi. Kogo miał na myśli autor biblijny? To przede wszystkim

Izraelici, którzy byli wierni Bogu i Jego przykazaniom³³. Nie poddali się modzie na akceptację zwyczajów i wierzeń greckich czy egipskich, za co cierpieli prześladowanie, które zadawali także ich rodacy, którzy stali się apostatami.

Podsumowując, można powiedzieć, że tryptyk Mdr 3,1–12 – umieszczony w centralnym miejscu wprowadzającego *exordium* (1,1–6,21) – literacko pięknie pokazał kontrast życia i eschatologicznej przyszłości *sprawiedliwych* i *bezbożnych*. Ci, którzy w czasie doświadczeń nie odstąpili od Jahwe i okazali się jako *sprawiedliwi*, dochowując wierności, otrzymają wieczną nagrodę. Tych natomiast, którzy nie kierowali się Mądrością i odeszli od Boga (*bezbożni*) spotka zasłużona kara.

Reasumując, trzeba widzieć, że autor ostatniej księgi Starego Testamentu, pisząc ją w hellenistycznej Aleksandrii na przełomie wieków (I przed Chr. i I po Chr.) i przypisując swoje dzieło Salomonowi, podkreślał nie tylko znaczenie swojego dzieła, ale nade wszystko treściom, które w nim się znalazły. W Mdr spotkać można wiele tekstów odpowiadających na pytanie o los sprawiedliwych, którzy dochowali wierności i niesprawiedliwych, którzy odstąpili od Jahwe.

Jednym z takich tekstów jest fragment 3,1–12, który znalazł się w centrum koncentrycznie zbudowanego *exordium* (1,1–6,21). Z tego fragmentu dowiedzieliśmy się, że prawdziwą Mądrością kierują się sprawiedliwi. Oni dochowują wierności Jahwe – pomimo doświadczenia cierpień – i zachowują wiarę praojców. Natomiast bezbożni, którzy błędnie ocenili doświadczenia sprawiedliwych, okazali się głupimi w swoim mniemaniu i postawie życiowej. Uważali cierpienia i śmierć sprawiedliwych za nieszczęście i unicestwienie. Tymczasem sprawiedliwi okazali się prawdziwie mądrymi i *okazali zaufanie Panu* (w. 9a). Dlatego – mimo doznanych cierpień – już teraz *trwają w pokoju* (w. 3b), *nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności* (w. 4b), *dostąpią dóbr wielkich* (w. 5a), *w dzień nawiedzenia zajaśnieją* (w. 7a), *będą sędzić ludy, zapanują nad narodami* (w. 8a), a *Pan królować będzie nad nimi na wieki* (w. 8b).

Hagiograf we fragmencie Mdr 3,1–12 pięknie pokazał, że Boska retribucja jest oczywistą konsekwencją postępowania człowieka. Autor, opisując nagrodę, jaką otrzymają sprawiedliwi, obramował ją kontrastującym opisem zachowania i kary jaka spotka bezbożnych (1,1–5a i 1,10,12). Chociaż *zdalo się*

³³ J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, s. 90–121.

oczom głupich, że pomarli (w. 2a), oni zaś doświadczyli wszechmocy Bożej ręki i zostali obdarowani pokojem. Powyższe piękne i czytelne opisy są eschatologicznym obrazem królestwa sprawiedliwych, którego istotą będzie zjednoczenie z Bogiem na zawsze.

Zawarte w Mdr rozważania były rzeczywiście nowatorskim spojrzeniem na kwestię retribucji, która teraz została wyraźnie przesunięta na pośmiertne życie człowieka sprawiedliwego. To o jego przyszłym życiu rozpisuje się hagiograf, zachęcając do wytrwałości w znoszeniu ziemskich cierpień i życia zgodnego z Mądrością, przypominając myśl o czekającej nagrodzie. Nauka ta była aktualna dla adresatów w Aleksandrii, ale przecież nie tylko.

FATE OF THE RIGHTEOUS IN LIGHT OF WISDOM 3,1–12

Summary

Author of the last book of the Old Testament, writing it in Hellenistic Alexandria at the turn of the century (I adj.-I AD), and assigning his work to Solomon, not only emphasized the importance of his work, but above all, content that is included in it. In Wisdom we find many texts that are looking for answers a question about the payment for the righteous, who remained faithful and unjust who withdrew from Yahweh.

One such text is an excerpt 3,1–12, which was in the centre of concentric built *Exordium* (1,1–6,21). From this passage we learned that the righteous shall be guided by true wisdom, faithful to Yahweh – despite the experience of suffering – and to hold the faith of our forefathers. However, the wicked, the righteous for those who mistakenly rated experience, turned out to be foolish in their belief and attitude in life. They thought of suffering and death of the righteous unfortunately and annihilation. Meanwhile, the just turned out to be truly wise and *showed trust in the Lord* (v. 9a). Therefore – in spite of the suffering endured – *already are in peace* (v. 3b), *their hope is full of immortality* (v. 4b), *the great blessings* (v. 5a), *the day of visitation shine forth* (v. 7a), *will judge the peoples, reign over the nations* (v. 8a), *and the Lord will reign over them forever* (v. 8b).

In the passage Wisdom 3,1–12 hagiographer appeared that God's retribution is a consequence of human behaviour. The considerations included in Wisdom are inno-

vative look at the issue of retribution, which was clearly shifted to the post-mortem human life fair. It is about the prize and the next life writes a hagiographer, encouraging perseverance in bearing the suffering and earthly life with wisdom.

Translated by Mirosława Landowska

FUNKCJA SOBORNOSCI KOŚCIOŁA

Ks. Jarosław Moskałyk

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
Poznań

Kościół prawdziwie dzieje się w odniesieniu do swojej istoty, doktryny i właściwości wyrażających jego naturę. Chrześcijańska tradycja ostatecznie przyjmuje cztery znamiona – jedność, świętość, powszechność i apostołskość – które określają charakter doczesnego istnienia Kościoła. Wierność wobec wszystkich przymiotów jest najwymowniej potwierdzana każdorazowo w Symbolu Wiary. Świadomość właściwości Kościoła jest niezwykle ważna dla niego samego, bo pozwala uznać jego autorytet w znaczeniu nadrzędnego wydarzenia tego świata. Jednocześnie utwierdza w przekonaniu, że brak tych właściwości lub którejkolwiek z nich powodowałby utratę wiarygodności Kościoła. Inną znaczącą konsekwencją jest uznanie ich za wartości ściśle i nierozdzielnie związane z kontynuacją Kościoła. Wynikają one z obiektywnego poznania ludzkiego zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i rozumu. Tymczasem wszystko to, co dotyczy poszczególnych znamion, a zwłaszcza ich rozróżnienia i odmienności, przysparza niejednokrotnie wiele trudności interpretacyjnych. W związku z czym pojawiają się liczne uogólnienia, uproszczenia albo pomieszanie ich oddzielnych funkcji. Najczęściej chyba tego rodzaju sytuacja ma miejsce przy wyjaśnianiu trzeciej właściwości Kościoła, czyli powszechności/katolickości lub zgodnie z ujęciem w tradycji wschodniej – soborności. Dlatego poniższe rozważania problemu będą szły w kierunku ukazania charakterystycznych rysów wschodniego pojmowania powszechności/soborowości oraz zachodzących różnic w teologicznej wykładni prawosławnej i katolickiej. Przy omawianiu

danego zagadnienia będą stosowane głównie terminy „soborność”, „soborowość” i „soborny”.

1. Istota soborności

W pojęciu soborowości Kościoła zawarty jest wielopłaszczyznowy opis rzeczywistości, który skutkuje także rozszerzeniem terminologicznym. Dlatego na określenie tej jednej prawdy używa się kilku nazw, jak powszechny (*koinos*, *communis*), katolicki (*katolikos*) uniwersalny (*universalis*) i ekumeniczny (*oikoumenikos*)¹. Tutaj wielość opisowa pojęcia miałyby służyć jego pogłębieniu i dokładniejszemu wyjaśnieniu, choć nie zawsze tak się dzieje. Niekiedy bowiem na tle owej rozwiniętej terminologii pojawiają się niejasności albo nawet sprzeczności interpretacyjne. To skłania do postawienia pytania o powody występujących rozbieżności. Oczywiście, nie jest tu rzeczą łatwą jednoznaczne wskazanie na przyczyny danej sytuacji. Tym niemniej należy uznać, że złożoność problemu leży niejako u podstaw dopuszczalnej skali różnic rozumienia tego samego zjawiska. Poza tym nie sposób zapominać o naturalnej dążności stron do prezentowania własnej wizji pogładowej w poszczególnych kwestiach doktrynalnych. Jeśli chodzi o soborność, której nie warto mylić z kolegalnością pojmowaną w sensie katolickim, to oprócz nieodłącznej właściwości Kościoła ucieleśniona w sobie również jego stałą cechą jakościową. To znaczy, że Kościół na ziemi za pośrednictwem swej powszechności posiada zdolność dotarcia do całej czasoprzestrzennej rzeczywistości ludzkiej i oddziaływania na nią swoimi darami nadprzyrodzonymi.

O ile ta kwestia nie budzi wątpliwości także po stronie prawosławnych, o tyle jednak nie zupełnie podzielają oni katolicką wizję powszechności w znaczeniu „dysponowania” kategorią katolickiej nauki wiary czy katolickiej prawdy lub dogmatu. I w związku z tym od razu podnoszą problem powszechnej prawdy głoszonej przez Kościół i to na całym świecie. Prawdy Kościoła mogą być w różny sposób uobecnianie i przedkładane do wiadomości ludzi wierzących. Na tym między innymi polega prawo autonomicznego rozpoznania relacji

¹ Y. Congar, *Wesenseigenschaften der Kirche*, „MySal” IV/1, s. 515 i n.; S. Nagy, *Katolickość i apostołskość Kościoła we współczesnym dialogu ekumenicznym*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 525–545; N.A. Nissiotis, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität*, „Theologische Zeitschrift” 1961, nr 17, s. 259–280.

człowieka z Bogiem oraz niezależnej interpretacji znaków objawieniowych. Prawosławni teologowie, tacy jak N. Chomiakov, N. Afanasjew, P. Evdokimov, W. Łoski i inni, zwracają uwagę, że zachodnia łacińska idea powszechności, stawiając zdecydowany akcent na historycznym upowszechnieniu („ilościowym”) Kościoła, pragnie zarazem narzucić jeden – katolicki – schemat prawdy wszystkim chrześcijanom świata². Przy tym wyraźnie spłyca wewnętrzną płaszczyznę jej pochodzenia, którą to najpełniej ukazuje wschodnie pojęcie soborowości³. Łacińska koncepcja powszechności z kolei zachowuje pewną rezerwę wobec prawosławnej tezy o przewadze misteryjnego pierwiastka soborowości. W związku z tym istota problemu sprowadza się do tego, czy „powszechność” i „soborność” mogą być synonimami. Prawosławie stoi na stanowisku, że „soborny” oznacza coś bardziej konkretnego i ściśle związanego z istotą Kościoła⁴. Stąd należy utrzymywać, że zasada soborowa wywodzi się z wewnętrznej katolickości Kościoła⁵. O niej nie można traktować w znaczeniu postrzegania zewnętrznego, które pozostaje w swoistej sprzeczności do wyobrażenia duchowego i kontemplacyjnego.

Włodzimierz Łoski twierdzi, że słowo katolicki/soborny otrzymało nowy sens dopiero w języku Kościoła, który uczynił go terminem specjalnym, oznaczającym rzeczywistość różną od tej, jaka związana jest z ogólnym pojęciem „powszechny”⁶. Idąc dalej po tej samej linii dowodzenia, teolog prawosławny głosi, że choć każdej prawdzie można nadać wymiar powszechny, to już nie koniecznie każdej prawdzie można przypisać cechę soborowości⁷. W ten sposób odróżniał on uznaną i wypowiedzianą obiektywną prawdę Kościoła od rzeczywistej prawdy poznanej na gruncie bezpośredniej kontemplacji Boga. Być może dlatego sam osobiście, a wraz z nim jego zwolennicy, wolał mówić o „powszechności” jako pojęciu nacechowanym abstrakcyjnością, a o „soborności” jako odzwierciedlającym konkret. Jednak trzeba przyznać, że nie do końca wia-

² Zob. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, s. 94–98.

³ A.S. Chomiakov, *Opyt katichizycznego izłożenija uczenija o Cerkwi*, w: *Połnoje sobranije soczinenij A.S. Chomiakowa*, t. II, izd. 4, Moskwa 1900, s. 3–5; N. Afanasjew, *Dwie idei Wsielenskoj Cerkwi*, „Put” 1934, nr 45, s. 26–27.

⁴ Por. W. Łoski, *Trzecia właściwość Kościoła*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1983, nr 3, s. 106.

⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 201.

⁶ Por. W. Łoski, dz. cyt., s. 106.

⁷ Tamże.

domo, w jaki sposób prawosławni identyfikują soborowość z wyższą doskonałością realizacji Kościoła na ziemi. Tego rodzaju trudność powstaje szczególnie podczas zestawienia z łacińską teorią o rozpowszechnianiu się Kościoła po całym świecie ze względu na swoją powszechność. Gdzie przyjmuje się ponadto, że każdy Kościół partykularny, pozostając w pełnej komunii Kościołów, nosi cechę powszechności⁸.

Prawosławni ogólnie nie utożsamiają soborowości z rozprzestrzenianiem się Kościoła po całym świecie, uznając, że byłoby to pewne nadużycie. Według nich rzeczywistość soborowości Kościoła nie odpowiada jego ilościowemu upowszechnianiu. Gdyby założyć inaczej, to wówczas można by podać w wątpliwość soborny charakter Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy, jednocześnie przyjmując tezę, że soborowość stanowi proces historycznego rozwoju i jest to niekończąca się perspektywa. A skądinąd wiadomo, że Kościół jest od zawsze soborny i ten jego przymiot nie zależy od rozmiarów rozwojowości w historii. Dlatego prawosławni proponują, aby rozróżniać między sobornością faktyczną i niezmienną, która przynależy chrześcijańskiej wspólnoty, bowiem z niej czerpie właściwą moc we wszystkich czasach działania Kościoła w świecie, a soborowością potencjalną, którą należy łączyć z powszechnym charakterem Kościoła i jego całym autorytetem, zwróconym do wszystkich ludzi we wszystkich czasach. To kryterium bardziej odpowiada powszechności chrześcijańskiej otwartej na szeroką afirmację społeczności ludzkiej.

Jakkolwiek katolicka ekklezjologia także rozróżnia powszechność Kościoła na jakościową i ilościową, co można by w pewnym sensie porównywać z prawosławnym podziałem wyrażonym w pojęciu soborności, to obie koncepcje opierają się na trochę innych punktach odniesienia. Katolicy bronią przede wszystkim teorii o historycznej powszechności Kościoła, która została dana aktem pierwotnym i może być prawidłowo rozwijana ze względu na swój wewnętrzny potencjał i dynamikę uniwersalną (Y. Congar)⁹. Natomiast prawosławni wychodzą z założenia, że w całej powszechności Kościoła najważniejsza jest cecha soborności wewnętrznej, związana ściśle z jego istotą. Z kolei powszechność widzialna, podobnie jak jedność, stanowi bezpośrednio odbicie zdolności głębszej i ukrytej. Przy czym nie jest najważniejszym celem Kościoła zdobywanie pełni swych empirycznych wymiarów, gdyż daleko ważniejsza jest

⁸ Zob. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 256.

⁹ Zob. Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, s. 150–160.

wierność własnej strukturze soborności wewnętrznej. Wspólne dla obu stanowisk pozostaje przekonanie, że Kościół powszechny musi nieustannie troszczyć się o utrzymanie związku z całym swym dziedzictwem z przeszłości i zarazem być aktualnym, prawdziwym znakiem oddziaływania zbawczego.

2. Cel soborności

Chrześcijaństwo jako dar nowego współlistnienia Boga z człowiekiem zostało skierowane do każdego człowieka i do całej ludzkości (J 1,12). Tak samo Kościół Chrystusowy zaistniał po to, aby móc gromadzić wszystkich ludzi i spełniać swoje posłannictwo zbawcze wobec całej ludzkości. Tylko wtedy może on wypełniać swoją misję w sposób realny, autentyczny i powszechny. Dzięki swojej jedności jako Ciało Chrystusa nie może być podzielony i jednocześnie nie może być pozbawiony innych właściwości, jak świętość, soborność i apostołskość. Świętość Kościoła to najwyższy sens i cel jego działania w tym świecie i dla tego świata (Ef 5,27). Gdyby nie ona, trudno byłoby mówić o Kościele jako wydarzeniu Boga i Ducha Świętego, lecz jedynie o jakimś niepojętym tworze mistycznym. Równie osobliwą cechą Kościoła jest apostołskość, która pozwala mu trwać i rozwijać się historycznie. Być prawdziwą kontynuacją boskiej władzy, której spadkobiercami z woli Zmartwychwstałego Chrystusa stali się Apostołowie (J 20,22–23) i ich następcy. Apostołskość gwarantuje Kościołowi utrzymanie pełnego i obiektywnego związku ze swym dziedzictwem pierwotnym.

Jest wreszcie soborność (Dz 4,32), która wskazuje na wyższą obecność Kościoła i jego posłannictwa w stosunku do każdego człowieka i całej społeczności ludzkiej. Obraz soborności Kościoła daje podstawę widzenia w osobie i społeczności pierwiastka soborności. On w nich po prostu tkwi i dzięki niemu mogą rozwijać swoje myślenie, uczucia i ideał życia w dążności do spełnienia powszechnego/katolickiego. Dopiero otwarcie na powszechność czyni człowieka indywidualnie bardziej wolnym i spragnionym doskonalenia pośród wszystkich innych, lecz nie tylko wybranych. Szczególne po to, by móc stawać się bardziej człowiekiem (KDK 41). Uznać właściwość soborności Kościoła to jakby wstąpić na wyższy poziom utożsamienia religijnego, wzrostu duchowego i adaptacji Boga do swej codzienności, a dziedzinie bytowania fizycznego podjąć zadanie rozwoju własnego człowieczeństwa, postępu i skutecznego działa-

nia twórczego. Takim przykładem należytego ustosunkowania osoby wobec daru soborności jest zawsze niewymuszona tęsknota za przemianą siebie i całego świata. Nie ulega wątpliwości, że jest to pewna trwała zdolność człowieka i możliwość pozytywnego odpowiadania na rozpoznane przez niego wyzwania. Przytomny pogląd na własną i całą rzeczywistość doczesną w kontekście soborności Kościoła staje się ważnym impulsem ku temu, aby opowiedzieć się za przemianą, udoskonaleniem i zbawieniem całego stworzenia. Ta odpowiedzialność w sposób szczególny spoczywa na społeczności wyznającej moc sobornego oddziaływania Kościoła w świecie¹⁰. Również z tego względu, że aby mógł on w naszej codzienności bardziej przejawiać się jako powszechny, musi także coraz mocniej uwiarygodniać swoje najwyższe pochodzenie i więź z wszelkimi społecznościami ludzkimi.

I tutaj pojawia się swoisty dylemat, mianowicie wszystkie religie pretendują do bycia powszechnymi i mającymi wpływ na całość życia człowieka oraz całej historii ludzkiej. Czy w związku z tym jest możliwe, aby wszystkie one zostały uznane za powszechne? Dość wymowna w tym względzie wydaje się prawosławna intuicja soborności. Otóż doktryna tego Kościoła, jak już zostało zauważone, odróżnia soborność od powszechności, a zwłaszcza powszechnego charakteru misji chrześcijańskiej. Czyni w ten sposób, by odmówić soborowej przymiotowości innym religiom. Choć nie da się ukryć, że zadziwiające rozprzeżnienie się buddyzmu czy islamu w świecie stało się możliwe przede wszystkim dzięki wyobraźni ich wyznawców o światowym zasięgu propagowanych religii. Większość prawosławnych skłonna jest twierdzić, że o ile buddyzmowi i islamowi można przypisać cechy uniwersalizmu, o tyle nie ma powodów nazywać te religie „sobornymi”. Inaczej trzeba by je zrównać z chrześcijaństwem, któremu w sposób szczególny i niezrównany przydana została cecha „soborności”, która będzie je wyróżniać po wszystkie czasy.

W tym kontekście interesującego porównania w swym dziele *Sophia* używa Włodzimierz Sołowjow, który głosi, że *religia świata to owoc wielkiego drzewa, którego korzenie tworzy chrześcijaństwo pierwotne... Jeśli chrześcijaństwem nazywasz całe drzewo, wówczas religia powszechna jest na pewno tylko ostatnim owocem chrześcijaństwa, chrześcijaństwa w jego doskonałości*¹¹.

¹⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, „Tygodnik Powszechny” 23 (2761), 9 czerwca 2002.

¹¹ Cyt. za: S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 125–126.

Włodzimierz Łoski jednak postuluje odróżnienie pojęcia „powszechny”, z którym można utożsamiać zasadę uniwersalizmu, od soborowości. Potrzeba takiego różnicowania leży w tym, że – jego zdaniem – soborowość jest kategorią nadrzędną wobec faktycznej powszechności lub potencjalnego uniwersalizmu. Co więcej, te dwie pozostałe wartości są pochodnymi względem soborności Kościoła i równocześnie z nią bezwzględnie związane. Bez soborności praktycznie ani powszechność, ani uniwersalność nie mogłyby spełniać swej określonej funkcji w świecie¹².

Zarówno w katolicyzmie, jak i prawosławiu istnieje zgodność, że dar powszechności jest także zadaniem nieustannego wzrastania Kościoła w świecie, co z jednej strony może oznaczać jego nieograniczoność w otwarciu na rzeczywistość ziemską, a z drugiej zaś – jakiś kres w dążności do osiągnięcia pełni historycznego rozwoju. Ta historyczna pełnia Kościoła stanowi niekończący się proces, który aktualizuje się na płaszczyźnie zbawczej. Jeśliby założyć inaczej, to wówczas trzeba by także odrzucić ciągłość idei zbawienia realizowanej poprzez wydarzenie eklezjalne. Tymczasem Kościół, pełniąc swoją misję zbawczą, nie zostaje nigdy zdeterminowy przez czasoprzestrzeń, dzięki temu wciąż może się przeciwstawiać zjawiskom negatywnym z moralnego i etycznego punktu widzenia oraz wpływać na przyszłe odrodzenie całej ludzkości i świata. Dzięki tej możliwości niejako dosłownie uobecnia swoją powszechność i sprawia, że jest ona urzeczywistniana w każdym Kościele partykularnym, ponieważ Kościół powszechny istnieje i składa się z Kościołów partykularnych, tworząc z nimi prawdziwą jedność.

3. Sposób realizacji soborności

Kościół od początków swych dziejów jawi się jako soborny, gdyż z nim związana jest właściwość *he oikomene*. Dla starożytnych Greków pojęcie „ekumena” – ‘powszechny’ oznaczało zasiedloną i ucywilizowaną przez ludzkość ziemię. Pierwotnie „ekumenę” przede wszystkim kojarzono ze światem kultury grecko-łacińskiej, czyli krajów basenu śródziemnomorskiego, terytorium Imperium Rzymskiego. Wyjątkowe znaczenie pierwiastkowi „powszechny” nadawano w imperium bizantyjskim, przyjmując go jako swój własny i odpowiadają-

¹² Por. W. Łoski, dz. cyt., s. 107.

jący historycznej roli cesarstwa imperialnego. W miarę rozwoju struktur Kościoła, działającego w granicach imperium, zaczęto nadawać tytuł „powszechny” biskupom stolicy imperium – Rzymu i następnie Nowego Rzymu, to jest Konstantynopola. Termin „powszechny” zostaje także przypisany ogólnokościelnym soborom biskupów, zwoływanym w obrębie panowania imperium powszechnego. W tym czasie przeważało przekonanie, że powszechność Kościoła jest zarazem czynnikiem jednoczącym wszystkich wierny wyznających jego nadprzyrodzoną obecność w imperium. Przy czym kształtuje się także świadomość własnej struktury Kościoła lokalnego, który zarządzany jest przez miejscowych hierarchów i lokalne synody oraz rozwija samodzielną formę kultu¹³. Kościół może istnieć i być rozpoznawany jako powszechny ze względu na zachowanie integralności, której oznaką jest kontynuacja pełni otrzymanych darów i katolickie ucieleśnienie w świecie. Katolickość jest tu rozumiana w sensie odniesienia do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jak też każdego człowieka i całej ludzkości. Niezbywalną cechą Kościoła katolickiego jest jego tożsamość, której nie traci przy swym rozdrobnieniu partykularnym, a więc podziale na części. On ją tylko umacnia, ubogaca i rozjaśnia swym wielopostaciowym bytowaniem lokalnym.

Zgodnie z eklezjologiczną teorią łacińską, Kościół Chrystusowy, uzewnętrzniając w taki oto sposób swą powszechność, odróżnia się i przewyższa wszelkie byty wspólnotowe o podłożu chrześcijańskim, które swym oddziaływaniem zdolne były ogarnąć jedynie cząstkę jakiegoś narodu, regionu, prowincji czy państwa¹⁴. Ten rodzaj ucieleśnienia chrześcijaństwa jest raczej przykładem utraty waloru powszechności posłannictwa i znacznego wyobcowania wobec daru uniwersalizmu dziejowego. Rzeczywistym następstwem preferowanej formy uobecnienia doczesnego przez te podmioty jest zwykle nadmierna uległość wobec świata materialnego. A prawdziwy Kościół chrześcijański ma zadanie uwalniać się od więzów doczesności, aby móc stawać się bardziej niezależnym w swym spełnieniu powszechnym. Trzeba jednak wyznać, że Kościół, nawet przy najlepszym wykorzystaniu swych zasobów, nie jest w stanie otoczyć swym patronatem wszystkich ludzi tego świata. Gdyby do tego miało dojść, to byłby namacalny dowód na osiągnięcie przezeń pełni historycznej. Tutaj nie warto ulegać przesadnemu optymizmowi, jakoby miał kiedyś nadejść

¹³ Zob. J. Meyendorff, *Katolickość Cerkwi*, MEPR 80 (1970) nr 4, s. 231–147.

¹⁴ Zob. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau 1967, s. 355–360.

taki moment, że cała ludzkość zjednoczy się w Bogu. Bardziej prawdopodobne wydaje się to, że do końca czasów pozostaną osoby okazujące swój sprzeciw Bogu i Kościołowi. Równocześnie nie ma potrzeby przejmować się złowieszczymi prognozami mówiącymi o tym, że w przyszłości zostanie jedynie pewna garstka prawdziwych chrześcijan. Oczywiście, owych prognoz nie można traktować na poważnie choćby z tego względu, że nikt nie potrafi określić, jaka jest wielkość daru Chrystusowego. Tego daru, którym zostaje napełniany Kościół i który jest nieustannie udzielany światu. Ludzka indywidualna obecność w Kościele jeszcze nie oznacza pewnego potwierdzenia wewnętrznego związku z nim. Niekiedy ci, którzy pozostają poza jego granicami widzialnymi, mogą czuć się o wiele głębiej z nim związani wewnątrznie.

Niewątpliwie poza widzialną strukturą Kościoła instytucjonalnego, w tym również katolicką, znajdują się osoby, które nie określają się jako nominalni chrześcijanie czy katolicy, a jednak są nimi na zasadzie intuicyjnego odczuwania bliskości wobec całego zjawiska powszechnej wiary chrześcijańskiej. Niektórzy myśliciele chrześcijańscy nazywają te osoby, „anonimowymi chrześcijanami” (J. Beck, K. Barth, H. Küng). Takim szczególnym przykładem utrzymania „anonimowego” związku z chrześcijaństwem w jego postaci katolickiej byli w swym czasie przedstawiciele narodu rosyjskiego, a wśród nich wiele znanych osobistości życia społecznego, politycznego i naukowego XIX-wiecznej Rosji, które decydowały się porzucić swą przynależność do prawosławia lub w ogóle do niego nie wstępować i w zupełnie innej relacji stać się „anonimowymi katolikami”. Powodem ich nierzadko dramatycznego kroku było głębokie rozczarowanie faktem, że religia w Rosji pozostawała poza sferą osobistego wyboru i decyzji człowieka, ponieważ władza państwowa traktowała ją jako część składową własnej polityki. A ludzi niepokornych i „nieprawomyślnych religijnie” uznawała za niebezpiecznych, szkodliwych wrogów jedynie słusznego sytemu absolutystycznego¹⁵. Osoby, które nie akceptowały panujących zwyczajów władczo-nakazowych, jednocześnie występowały przeciwko poddańczej roli Kościoła prawosławnego w Rosji. Ci świadkowie wielkiej niegodziwości, jak mawiał krytyk literacki Wissarion Bieliński, nie potrafili jednak należeć do organizacji religijnej będącej „podporą knuta i sługą despotyzmu”¹⁶.

¹⁵ Por. B. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989, s. 12.

¹⁶ W. Bieliński, *Pisma literackie*, tłum. J. Walicka, W. Asimow-Bieńskowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 521.

Należy zauważyć, że w dziejach Kościoła niejednokrotnie miały miejsce sytuacje, kiedy to przez fałszywe pojmowanie jego roli w świecie próbowano także zniekształcić znamię soborności Kościoła. Zazwyczaj czyniono tak dlatego, aby w końcu przerwać jego ciągłość w wyznawaniu tradycji i osłabić świadomość powszechności. W tej powszechności Kościoła władcy świeccy dostrzegali często największą przeszkodę w podporządkowaniu go sobie i narzuceniu mu świeckich reguł zarządzania. Kościół jednak był i pozostał soborny, gdyż – jak uznają prawosławni – promieniuje wciąż jakością prawdy głoszonej i przeżywanej. Dzięki zmysłowi soborności zachowuje swoją stałość, nie może być uzależniony od jakiejś części i nigdy nie dąży do przywłaszczenia sobie czegokolwiek, bo wszystko posiada. Ponadto ma moc głoszenia łaski zbawczej we wszystkich epokach, kulturach, społecznościach i środowiskach życia jednostkowego i zbiorowego.

4. Potrzeba obrony soborności

Do całego Kościoła na ziemi słusznie odnoszona jest nazwa „powszechny”, choć z natury rzeczy tej samej nazwy nie da się użyć wobec jego części. Bo część nigdy nie stanowi całości i nie może jej zastąpić, ale, w myśl prawosławnej idei soborności, każda część Kościoła uczestniczy w tej samej prawdzie objawionej i stąd ma prawo uważać się za soborną. W każdej części Kościoła można poznać jego soborność oraz w nim jako całości doświadczyć pełni istniejącej w poszczególnych częściach. Z tego tytułu członkowie Kościoła zachowują niezbywalne prawo utożsamienia z jego konkretną częścią i – co więcej – pozostania w przekonaniu o swej indywidualnej „soborności”, należąc zarazem do soborowej wspólnoty eklezjalnej. Dla nich jest to również odpowiedzialność za obronę tego stanu rzeczy bez względu na okoliczności związane z ewentualną zmianą formalnej przynależności eklezjalnej. Ponieważ właściwość soborności Kościoła jest głęboko osadzona w żywej Tradycji, a nie jakiejś formie uniwersalizmu doktrynalnego autorstwa urzędujących hierarchów, wobec tego musi być chroniona zawsze, wszędzie i przez wszystkich. Wchodząc w soborne posiadanie prawdy, Kościół nakłada na wszystkich swych członków jednakową odpowiedzialność za zachowanie jej nienaruszalności. Oznacza to w praktyce, że każdy na poziomie własnej identyfikacji z Kościołem zobowiązany jest chronić wewnętrzną wiarygodność sobornej prawdy, gdyż będąc częścią jakiejś

grupy, nie przestaje być tak samo ważnym ogniwem całości. Dopiero odpowiednie „dostosowanie” do służenia tej jedynej prawdzie sobornej uwalnia osobę od próby poszukiwania własnej bądź jakiejś innej prawdy i w następstwie oddzielenia jako indywiduum od jedności wszystkich.

Aby w każdym czasie należycie respektować zasadę soborności Kościoła potrzebna jest także weryfikacja poglądów odnośnie do jej pochodzenia chryzologicznego. Kiedy w przeszłości pojawiały się sytuacje zaniedbywania owej przesłanki, wówczas zawsze miał miejsce brak stosownego wycucia wobec podstawy soborności, a wraz z nią pozostałych przymiotów Kościoła. Jeśli chodzi o zróżnicowaną wrażliwość na Wschodzie i Zachodzie w stosunku do aspektu soborności, to zaznaczyła się ona głównie poprzez odmienne rozumienie katolicyzmu Głowy Kościoła. Na Zachodzie istnieje przekonanie, że katolicki charakter Głowy Kościoła stanowi nieodzowną i niepodważalną zasadę katolicyzmu Kościoła. Dzięki jednemu i najwyższemu zwierzchnikowi Kościoła widzialnego ta katolicyzmu skutecznie rozciąga się oraz promieniuje na całą wspólnotę Kościołów. Ponadto może być prawdziwie urzeczywistniana wśród całego ludu wierzącego. Tego stanowiska jednak nie podziela ortodoksyjny Wschód i zarazem twierdzi, iż jest ono zbyt jednostronne i podyktowane względami prakseologicznymi. Zdaniem prawosławnych, skoro okupiony Krwią Chrystusa Kościół jest wolny od wszelkiej skazy, oddzielony od praw tego świata, nie podlegający grzechowi i jakimkolwiek uzależnieniu od determinizmu naturalnego¹⁷, to istnieje on jako środowisko zjednoczone jednością Ciała Chrystusa. W tym jego bytowaniu na ziemi nie jest najważniejsza rola Głowy widzialnej, lecz całkowita ufność i pragnienie podporządkowania się względem daru odnowionej jedności przez Chrystusa.

Inną niezwykle istotną cechą kontynuacji Kościoła jako jedynego Ciała Chrystusa jest jego nieodłączny związek z działaniem Ducha Świętego (Łk 12,49). Na Wschodzie od początku z ogromną atencją podkreślana jest sprawcza moc Ducha w powołaniu i realizacji Kościoła. Tutaj narodzenie Kościoła niezmiennie widziane jest jako dzieło Syna i Ducha Świętego, posłanych w ten świat przez Ojca. Duch Święty powoduje, że Kościół może trwać w pierwotnie ustanowionej jedności, stanowić nieograniczoną wielość osób i cały być napełniany jego darami. W tym w szczególności sposób mogą czerpać z Jego darów wszystkie osoby wyznające swą przynależność do wspólnoty jednego Cia-

¹⁷ W. Łoski, dz. cyt., s. 109.

ła. O ile Syn Boży dokonał uzdrowienia upadłej natury człowieka i otworzył przed nim perspektywę pełnego odkupienia, o tyle ekonomia Ducha Świętego czyni go zdolnym do przyjęcia łaski Najwyższego Boga, należnego upodmiotowienia we wspólnocie eklezjalnej i bycia rzeczywistym świadkiem spotkania ze Stwórcą. Za pośrednictwem ekonomii Ducha bardziej znaczący staje się udział członków Kościoła w jego misji zbawczej, a jednocześnie oni sami mogą skuteczniej dostępować przemiany osobowej. Ten Duch Święty, który został wylany na całą ludzkość w dniu Pięćdziesiątnicy, nie tylko nigdy nie przestał oddziaływać na każdego, ale też wciąż rozszerza swoją przestrzeń naznaczania łaską. Najbardziej wymownym przykładem jest tu Jego niewidzialne udzielanie się każdemu w sakramencie bierzmowania.

Zachowanie przez Wschód pełnej konsekwencji w podkreślaniu roli Ducha Świętego w rozwoju Kościoła i społeczności wierzących miało na celu także równoważenie stanowisk w całościowym podejściu do problemu miejsca Trzeciej Osoby Bożej w jego egzystencji. Eklezjologiczna myśl wschodnia w tym względzie zasadniczo starała się nie ulegać tendencji łacińskiej, aby w uzasadnieniu powstania i realizacji Kościoła powoływać się jedynie na wydarzenie Wcielenia. Przy tym zwracano uwagę, iż wyłączna koncentracja na Wcieleniu niesie w sobie pewne niebezpieczeństwo umniejszenia lub całkowitego niwelowania faktu Pięćdziesiątnicy, który był decydujący dla jego obecności w świecie. Każda próba ograniczania roli Ducha Świętego w pojawieniu się i działaniu Kościoła musi być interpretowana jako przypisywanie Mu drugorzędnego zadania posłańca Chrystusa wpływającego na związek między głową i członkami Ciała¹⁸. Tymczasem jeśli się chce rzetelnie uzasadnić soborność Kościoła, nie wolno w żadnym wypadku lekceważyć zarówno chrystologicznej, jak i pneumatologicznej przesłanki Kościoła. Między nimi istnieje absolutna i nieredukowalna współzależność¹⁹.

Kościół najpełniej ukazuje swój związek z Trójjedynym Bogiem poprzez właściwość soborności. Gdyż w niej najpierw objawia się moc działania Boga w Trójcy, która staje się poznawalna jako norma życia Kościoła. Tylko właściwe rozpoznanie tej istoty wiążącej początek Kościoła ze sposobem jego istnienia daje niezbędną, pewność, że on jednakowoż w swym wymiarze indywi-

¹⁸ Zob. J.D. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, „Communio” 1973, nr 2, s. 135–137.

¹⁹ Zob. A.S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczinienji*, t. I, Moskwa 1886, s. 54–57.

dualnym lub grupowym nie zaneguje doskonałej zgodności między jednością i różnorodnością, tym samym nie oderwie się od prawdziwej soborności i nie przeciwstawi obowiązkowi życia według obrazu Trójcy. Soborność, stając się funkcją jedności Kościoła, nie przestaje także być przekazem ważnej obietnicy dla wszystkich. Oto w Kościele nie ma względnej powszechności, lecz jest rzeczywiste połączenie każdej części z całością, co pozwala mu tworzyć soborną wielość. Tą na wzór Trójcy, która w swej niewypowiedzianej mocy objawia się światu jako jedność i całość. Soborność Kościoła zatem nie przejawia się jedynie w jego całości, ale także w jego częściach, ponieważ każda część ściśle utożsamia się z całością. Na tej podstawie W. Łoski wyprowadzał następujący wniosek, iż soborność *nie zna „indywidualnych poglądów”, nie zna lokalnej lub indywidualnej prawdy. Katolicki jest ten, kto przewycięża indywidualne, kto uwalnia się od własnej natury, kto tajemniczo utożsamia się z całym i staje się świadkiem Prawdy w imię Kościoła*²⁰.

Zakończenie

Przedstawiona tu zasada soborności Kościoła jest próbą ukazania problemu według wschodniego i zachodniego kryterium interpretacji eklezjologicznej. Wszakże soborność to nie jakiś zewnętrzny, łatwo rozpoznawalny znak, lecz jednostkowa wartość o charakterze strukturalnym i misteryjnym. Wartość, która tak samo jak wszystkie pozostałe atrybuty Kościoła stanowi jego nieodłączną cechę urzeczywistnienia w świecie. W tym sensie ona także podlega procesowi zróżnicowanej oceny w całościowej percepcji teologicznej.

²⁰ W. Łoski, dz. cyt., s. 111.

CONCILIAR FUNCTION OF THE CHURCH**Summary**

The conciliar principle of the Church presented here is an attempt to show the problem according to the Eastern Orthodox and Western criterion of ecclesiological interpretation. However, the conciliarity is not an external easily recognizable sign, but a unitary value of the structural and mystery character. The value, which just the same as all other attributes of the Church constitutes the inseparable feature of fulfillment in the world. To this effect it is also subjected to the process of diversified appraisal in the comprehensive theological perception.

Translated by Jarosław Moskałyk

**TROSKA (ARCY)BISKUPA
PROFESORA KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO
O ROZWÓJ (ARCHI)DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ**

Ks. Zdzisław Lec

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Dzieje Kościoła w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej są dobrze opisane. Tym zagadnieniem zajmowali się nie tylko badacze niemieccy, ale także historiografowie polscy. Z polskich badaczy pragnę tutaj wymienić: ks. prof. Lecha Bończa-Bystrzyckiego, pana prof. Kazimierza Kozłowskiego, ks. prof. US Grzegorza Wejmana, a także ks. inf. Romana Kostynowicza i wielu innych, o których będzie mowa w przypisach niniejszego artykułu. W tym miejscu chcę ukazać tło dla przedstawionego w tytule zagadnienia. Nie będę jednak przedstawiał całej historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim, lecz skupię się jedynie na ważniejszych elementach działalności pierwszego ordynariusza diecezji szczecińsko-kamieńskiej bp. Jerzego Stroby (1972–1978), poprzednika bp. Kazimierza Majdańskiego na urzędzie ordynariusza.

Po ustaleniu zachodnich i północnych granic Polski i zapewnieniu ich trwałości w 1945 roku w Poczdamie i w 1970 roku w Zgorzelcu, Paweł VI bullą *Episcoporum Poloniae coetus* 28 czerwca 1972 roku powołał do istnienia nowe diecezje w Polsce, wśród których znalazły się diecezja gorzowska, koszalińsko-kołobrzeska i szczecińsko-kamieńska. Ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej został bp Jerzy Stroba, diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej – bp Ignacy Jeż, a diecezji gorzowskiej – bp Wilhelm Pluta. Diecezję gorzowską włączy-

no do archidiecezji wrocławskiej, a diecezje szczecińsko-kamieńską i koszalińsko-kołobrzeską do archidiecezji gnieźnieńskiej¹.

Granice diecezji szczecińsko-kamieńskiej obejmowały całe ówczesne województwo szczecińskie. Jej obszar liczył 12754 km². W 1972 roku zamieszkiwało w niej 922 tys. mieszkańców. Stolicą biskupstwa został Szczecin, liczący w owym czasie 367 tys. mieszkańców. Na katedrę wyznaczono, położony w centrum, w pobliżu kolejowego dworca głównego, kościół pw. św. Jakuba Apostoła, będący jeszcze w ruinie, ale już wtedy częściowo odbudowywany. Konkatedrą została średniowieczna katedra diecezji kamieńskiej pw. św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim².

Biskup Stroba objął diecezję 8 lipca 1972 roku. Najpierw jednak – według przepisów prawa kanonicznego – przedstawił na piśmie swoją nominację i złożył przysięgę. Jego tymczasową rezydencją stały się trzy pokoje w budynku plebanii parafii pw. Świętej Rodziny przy ul. Królowej Korony Polskiej w Szczecinie³. W budynkach należących do wspomnianej parafii rozpoczęto też organizowanie kurii diecezjalnej. Władze państwowe oficjalnie zachowały milczenie wobec utworzenia przez Pawła VI nowych diecezji w Polsce, tak więc jego decyzja uprawomocniła się po upływie trzech miesięcy. W międzyczasie 9 sierpnia 1972 roku pierwszego ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego i odbudowywaną katedrę odwiedził prymas Polski kard. Stefan Wyszyński, a następnie 27 września tegoż roku ks. kard. Karol Wojtyła. Następnie 8 października 1972 roku odbył się ingres bp. Jerzego Stroby do odbudowanego już prezbiterium katedry. W tej uroczystości wziął także udział ks. kard. Wyszyński, bp Wilhelm Pluta z diecezji gorzowskiej i bp Ignacy Jeż z diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej oraz kilkadziesiąt tysięcy wiernych⁴.

¹ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 250; J. Duchniewski, *Episcoporum Poloniae coetus*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. IV, Lublin 1995, kol. 1036.

² P. Nitecki, dz. cyt., s. 250; Kamień Pomorski – miasto zabytków, tekst ks. G. Wejman, Wyd. ZET, Wrocław 2004; G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1972–2005)*, w: G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, Szczecin 2007, s. 361.

³ Dnia 27 lutego 1973 r. władze województwa szczecińskiego przekazały biskupowi Stobie na rezydencję biskupią budynek przy ul. Ks. Piotra Skargi 30. Zob. G. Wejman (red.), *Kalendarium...*, s. 363.

⁴ K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003, s. 289; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 361–362.

Pierwszą troską bp. Jerzego Stroby była odbudowa infrastruktury sakralnej. Chodziło tutaj przede wszystkim o odbudowę zrujnowanej katedry oraz ponad 100 zniszczonych kościołów na terenie diecezji. Brakowało też kościołów w miastach, w których wybudowano nowe dzielnice mieszkalne. W tym względzie kierunek działań bp. Stroby był taki, że najpierw starał się u władz administracyjnych o zezwolenia na odbudowę zrujnowanych kościołów, następnie zabiegał o rozbudowę już istniejących obiektów, w końcu dążył do tego, żeby powstawały nowe świątynie. Miało to związek z sytuacją bytową księży pracujących w duszpasterstwie. Mieszkali oni bowiem często nie na plebaniach, ale w prywatnych mieszkaniach. Bywało też i tak, że na mieszkanie przeznaczali część zakrytii swojego kościoła parafialnego, organizując tam także swoje biura parafialne. Dlatego też obok kwestii pozyskiwania kościołów i oddawania ich na użytek wiernych pierwszy biskup szczecińsko-kamieński stworzył program budowy plebanii. Niestety, czasami Wydział ds. Wyznań zgadzał się na ich lokalizację w dużym oddaleniu od kościoła parafialnego. Trzeba też wspomnieć, że bp Stroba podjął starania zmierzające do wybudowania w Szczecinie Wyższego Seminarium Duchownego⁵.

Nagromadzenie obowiązków biskupich w rozległej diecezji sprawiło, że ordynariusz dość szybko postarał się o biskupa pomocniczego, którym został ks. Jan Gałęcki. Jego konsekracja odbyła się 17 marca 1974 roku, jeszcze w części prezbiterialnej odbudowywanej katedry. Konsekratorem był kard. Stefan Wyszyński⁶. W tym miejscu warto zaznaczyć, że innym ważnym wydarzeniem były obrady Episkopatu Polski, które po raz pierwszy odbyły się 7–8 września 1974 roku w Szczecinie i to już w odbudowanej katedrze. Obrady biskupów nawiązywały do obchodów 850-lecia Chrztu Pomorza i jego apostoła św. Ottona z Bambergu. Wtedy też, 8 września, kard. Wyszyński poświęcił całą olbrzymią katedrę, odbudowaną w ciągu trzech lat⁷. W ostatnim roku działalności bp. Stroby w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, mianowicie 1 czerwca 1978 roku, prymas Wyszyński, na prośbę ordynariusza, erygował Szczecińską Kapitułę Katedralną, która miała uprawnienia wyboru wikariusza kapitulnego⁸.

⁵ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 363.

⁶ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 305; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 368.

⁷ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 369.

⁸ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 289; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 377.

Po śmierci arcybiskupa poznańskiego Antoniego Baraniaka, który zmarł 13 sierpnia 1977 roku, bp Jerzy Stroba został 21 września 1978 roku przeniesiony przez Jana Pawła I do Poznania⁹. Biskup Stroba posługiwał w diecezji szczecińsko-kamieńskiej 6 lat. W tym czasie erygował 49 parafii. Ztroszczył się o odbudowanie ponad 30 kościołów i zbudowanie ponad 30 probostw¹⁰. W tym czasie biskup ordynariusz dążył też do uzyskania zezwolenia na budowę Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie¹¹.

7 października 1978 roku dotychczasowy ordynariusz szczecińsko-kamieński bp Jerzy Stroba objął kanonicznie rządy w archidiecezji poznańskiej. Dwa dni później Kapituła Katedralna Szczecińska na posiedzeniu w dniu 9 października 1978 roku wybrała wikariusza kapitulnego, którym został bp Jan Gałęcki¹². Pamiętamy przy tym, że kilka dni wcześniej, 29 września, zmarł Jan Paweł I, 16 października 1978 roku na jego następcę wybrany został kard. Karol Wojtyła, który przybrał imię Jan Paweł II. On to właśnie 1 marca 1979 roku mianował bp. Kazimierza Majdańskiego, dotychczasowego biskupa pomocniczego we Włocławku, ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Kanonicznie objął on diecezję 10 marca, a jego uroczysty ingres do katedry szczecińskiej odbył się 8 kwietnia 1979 roku¹³.

1. Główne kierunki rozwoju diecezji szczecińsko-kamieńskiej szczególnie wspierane przez bp. Kazimierza Majdańskiego w latach 1979–1992

Przejmując diecezję po biskupie Strobie, bp prof. Kazimierz Majdański kontynuował dzieło rozwoju infrastruktury sakralnej, aby w ten sposób ułatwić wiernym pogłębianie życia religijnego w diecezji poświęconej Najświętszej Maryi Pannie Matce Kościoła i św. Ottonowi z Bambergu. Oczywiście bp K. Majdański w duszpasterskim posługiwaniu miał swoje charakterystyczne

⁹ P. Nitecki, dz. cyt., s. 197; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 379, podaje datę 23 IX 1978.

¹⁰ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 364–379.

¹¹ *Świat murem nie oddzielony. XX lat Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie*, opr. tekstu ks. Z. Wichrowski, Szczecin 2001, s. 10–12.

¹² G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 379.

¹³ D. Wroniszewska, A. Wroniszewski, *Nie ma ojczyzny bez ludzi*, „Prawo i Życie” 1989, nr 12, s. 1; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 379–380.

sposoby działania. Kładł mianowicie nacisk na formację intelektualną człowieka, dbał o życie człowieka od narodzenia aż do śmierci, wspierał życie rodzinne, zachęcał do pojednania społecznego w Polsce i w całej Europie¹⁴.

Biskup prof. Majdański, zatroskany o formację intelektualną każdego człowieka, a także o rozwój rodzin, 18 sierpnia 1979 roku założył w Szczecinie Punkt Konsultacyjny Zakładu Teologii Praktycznej – Studium nad Rodziną przy ATK w Warszawie. Zakład ten, zwany później Instytutem Studiów nad Rodziną (ISnR), składał się z czterech pracowni. Były to pracownie teologii małżeństwa i rodziny, psychologii i pedagogiki, biomedycznych aspektów rozwoju człowieka, socjologii i ekonomii. Zakładem kierował bp Majdański, a jego delegatem ds. Szczecińskiego Punktu Konsultacyjnego został ks. dr Marian Wittlieb. Całość studium trwała cztery lata i miała charakter studiów zaocznych. Korzystali z nich początkowo księża, a następnie także siostry zakonne i wiele osób świeckich¹⁵. Jako dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną bp Majdański dbał o jego kadre dydaktyczno-naukową. Utrzymywał stałe kontakty ze środowiskiem naukowym Szczecina, organizował sympozja i konferencje naukowe, w których brał żywy i aktywny udział. Na przykład w zorganizowanym w Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie, od 30 września do 2 października 1988 roku, sympozjum naukowym na temat *Humanae vitae* wygłosił referat zatytułowany *Duszpasterz w służbie Humanae vitae*. Wyraził również publicznie wolę wprowadzenia do programu nauczania w Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie przedmiotu teologia małżeństwa i rodziny, i to na trzech ostatnich latach studiów¹⁶.

Oprócz troski o Instytut Studiów nad Rodziną w Szczecinie biskup Majdański podtrzymywał starania swojego poprzednika zmierzające do uzyskania u władz państwowych zezwolenia na budowę gmachu seminarium duchownego. Sprawa była tak pilna, że już 24 marca 1981 roku erygował on Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie pw. Najświętszej Rodziny z Nazaretu, chociaż wojewoda szczeciński mgr inż. St. Malec decyzję o lokalizacji budynku

¹⁴ H. Daniec, *Działalność prorodzinna ks. abp. Kazimierza Majdańskiego biskupa ordynariusza szczecińsko-kamińskiego (1979–1992)*, Szczecin 2004 [mps WT US], s. 21.

¹⁵ R. Kostynowicz, R. Kamiński, *Rozwój organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1995*, w: M. Frankel (red.), *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie od X wieku do 1995 r.*, Szczecin 1995, s. 77–96; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 380–381.

¹⁶ *Dar ludzkiego życia – sympozjum naukowe w Szczecinie*, „Prezbiterium” 1988, s. 10–12, 69–70; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 407–408.

seminarium przy obecnej ul. Papieża Pawła VI wydał dopiero rok później, czyli 14 kwietnia 1982 roku¹⁷. Po II wojnie światowej, aż do tego czasu, alumni z terenu diecezji szczecińsko-kamieńskiej kształcili się w seminarium w Gorzowie Wlkp. i w Gościkowie-Paradyżu. Jednak od roku 1982 alumni trzech ostatnich roczników swoją formację osiąkali w Szczecinie, mieszkając na plebaniach przy parafiach pw. Świętej Trójcy, pw. św. Kazimierza, pw. św. Jakuba Apostoła (parafia katedralna) oraz pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy na Gołęczynie. Budowę nowego gmachu rozpoczęto w 1983 roku. Od 1984 roku wszyscy klerycy należący do diecezji (sześć roczników) przebywali już w Szczecinie. Rozmieszczono ich na plebaniach w parafiach: pw. św. Kazimierza i pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy¹⁸. Do wznoszonego budynku przy ul. Papieża Pawła VI 2 we wrześniu 1985 roku przeniósł się szósty rocznik, a w październiku 1987 roku już wszyscy alumni zamieszkali w nowym gmachu seminarium, ciągle jeszcze rozbudowywanym¹⁹. Jednak alumnów nie było zbyt wielu, a potrzeby diecezji ogromne. Dlatego ordynariusz zaapelował do diecezjan o modlitwę w tej intencji. Ponadto spowodował, że w 1985 roku wyruszyła ze Szczecina piesza pielgrzymka na Jasną Górę²⁰, między innymi w intencji związanej z uproszeniem powołań kapłańskich dla diecezji. Pątnicy tej pielgrzymki w następnym roku kontynuowali 9-letnią nowennę o powołania kapłańskie i zakonne. Również praca księży na terenie diecezji sprawiała wiele troski biskupowi Majdańskiemu. Aby ich praca była jeszcze skuteczniejsza, biskup ordynariusz postanowił, żeby nieustannie modlono się za nich. Dlatego też 25 marca 1983 roku sprowadził do Szczecina siostry karmelitanki²¹.

Oprócz zatroskania o intelektualny rozwój wiernych w diecezji bp Majdański dbał także o życie każdego człowieka od narodzin aż do śmierci oraz wspierał rodziny. Jego kompetencje doceniał Jan Paweł II. Mianował go w 1980 roku wiceprzewodniczącym i sekretarzem Watykańskiego Komitetu ds. Rodziny. Biskup Majdański brał aktywny udział w pracach Rady Synodu, przygotowywał *Instrumentum Laboris*, udział w Synodzie audytorów świeckich oraz Międzynarodowy Dzień Rodzin w Rzymie²². O powyższej pracy

¹⁷ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 385; *Świat murem nie oddzielony...*, s. 15.

¹⁸ *Świat murem nie oddzielony...*, s. 15–16.

¹⁹ H. Daniec, dz. cyt., s. 23; *Świat murem nie oddzielony...*, s. 17.

²⁰ *Świat murem nie oddzielony...*, s. 17.

²¹ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 390; H. Daniec, dz. cyt., s. 25.

²² H. Daniec, dz. cyt., s. 21.

bp. K. Majdańskiego tak napisał Jan Paweł II: *Ksiądz Biskup wziął na siebie dodatkowe zadanie w okresie dla Komitetu ds. Rodziny wyjątkowo trudnym i odpowiedzialnym, dojeżdżając systematycznie do Rzymu i prowadząc prace, które dla przebiegu Synodu posiadały znaczenie bardzo doniosłe. Wśród tych licznych prac pragnę wymienić nade wszystko zgromadzenie zespołu świeckich audytorów z całego świata, którzy biskupom uczestniczącym w Synodzie służyli świadectwem i radą. To samo należy stwierdzić o przygotowanym pod kierunkiem Księdza Biskupa, w niedzielę 12 października, dniu modlitw za rodziny całego świata. Po zakończeniu Synodu przyczynił się Ksiądz Biskup przez wysoce kompetentne naświetlenie sprawy do tego, że na miejsce dotychczasowego Komitetu ds. Rodziny, podporządkowanego Papieskiej Radzie Świeckich, powstała odrębna Rada ds. Rodziny, jako samodzielne dykasterium Kurii Rzymskiej*²³.

Innym przejawem troski bp. Majdańskiego w obronie życia i rodziny było doprowadzenie do powstania w 1981 roku Domu Samotnej Matki w Karwowie k. Szczecina, który poświęcił 24 kwietnia 1982 roku²⁴, prowadzonego przez siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego. W domu tym na urodzenie dziecka oczekują matki, które nie mogą tego uczynić w innym miejscu. Pobyt matki z dzieckiem w tym domu trwa do roku. Do 2007 roku przebywało tam 510 samotnych matek z całego kraju, urodziło się 309 dzieci, spośród których 125 ochrzcił miejscowy kapłan²⁵.

Z inicjatywy bp. K. Majdańskiego od lat osiemdziesiątych XX wieku w diecezji szczecińsko-kamieńskiej zaczął szerzyć się ruch „Miłosierni wobec najmniejszych”. W idei tego ruchu biskupowi chodziło o to, aby w każdej parafii była grupa ludzi, którzy swoim działaniem i modlitwą chroniliby poczęte dzieci przed aborcją. Oprócz tego bp Majdański był założycielem „Funduszu dla Życia”²⁶.

Biskup Majdański był zatroskany o pojednanie społeczne w Polsce. W początkach swojego posługiwania w diecezji zetknął się ze słusznymi protestami

²³ P. Fenrych, *Diecezja szczecińsko-kamieńska w XX-leciu*, „Prezbiterium” 1987, nr 1–3, s. 89.

²⁴ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 387.

²⁵ B. Nowak, *Ćwierć wieku w służbie nowego życia*, „Niedziela”, edycja szczecińska, 2007, nr 30, s. 1.

²⁶ P. Fenrych, dz. cyt., s. 92.

robotniczymi sierpnia 1980 roku. Robotnicy w sposób spektakularny okazywali swoje przywiązanie do wiary i Ojca Świętego, domagając się między innymi transmisji Mszy św. przez radio i telewizję²⁷. W czasie strajków bp Majdański utrzymywał szczególnie bliskie kontakty ze szczecińskimi robotnikami. Oni okazywali mu szacunek, chociaż biskup był wymagający i nie schlebiał im. Biskup potrafił powiedzieć i takie słowa: *to jest głęboka niesprawiedliwość szerzyć prawie jakiś kult pracy w wielkich zakładach przemysłowych, a zapomnieć o trudzie biednej matki dającej życie i zatroskanej o cały dom. Nie ma nic wartościowego, bez wartościowych matek*²⁸. Biskup Majdański bronił robotników przed komunistyczną władzą podczas konfrontacji i w chwilach szczególnego zagrożenia. Zachęcał do godziwego pojednania. 30 sierpnia 1980 roku, między innymi dzięki jego troskliwym staraniom, fala strajków została zakończona podpisaniem porozumień robotników z władzami. To pojednanie uwieńczyła odprawiona następnie Msza św. dziękczynna²⁹. Porozumienie i pojednanie społeczne umożliwiło powstanie 17 września 1980 roku Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” i Krajowej Komisji Porozumiewawczej³⁰. Biskup ordynariusz troszczył się też osobiście o robotników w czasie stanu wojennego, wprowadzonego 13 grudnia 1981 roku. Ponadto wydawał odpowiednie rozporządzenia. Dzięki niemu otoczono posługą sakramentalną i opieką charytatywną internowanych w Goleniowie i Wierzchowie. On też powołał do istnienia Komitet Społeczno-Charytatywny, którego celem była zorganizowana pomoc materialna internowanym i ich rodzinom. Biskupi diecezji szczecińsko-kamieńskiej osobiście odwiedzali internowanych i ich rodziny³¹. Tę pomoc materialną i duchową rodzinom mieszkającym na terenie diecezji przejął „Caritas” diecezji szczecińsko-kamieńskiej, erygowany przez bp. K. Majdańskiego 23 stycznia 1990 roku³².

Ponadto bp Majdański zachęcał do pojednania na arenie międzynarodowej. Również do pojednania między Polakami i Niemcami. Był tym, który okres

²⁷ R. Kostynowicz, R. Kamiński, *Rozwój organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1995*, s. 77–96.

²⁸ D. Wroniszewska, A. Wroniszewski, dz. cyt., s. 1.

²⁹ H. Daniec, dz. cyt., s. 23.

³⁰ G. Wejman, *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 384; D. Śmierchalski-Wachocz, *Kalendarium diecezji gorzowskiej (1972–2005)*, w: G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła...*, s. 193.

³¹ *Komunikat do duchowieństwa diecezji*, „Prezbiterium” 1982, nr 1–2, s. 46–47.

³² G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 410.

wojny przeżył w nazistowskich więzieniach i obozach. *Pomimo cierpień, poniżeń i udręczeń, których doznał od hitlerowców w obozach koncentracyjnych, biskup Majdański nie zaprzestał orędować za polsko-niemieckim pojednaniem i w powojennych procesach hitlerowskich oprawców stał się „advokatem” na rzecz przebaczenia i pojednania. Znakiem tego była jego wyciągnięta dłoń do lekarza obozowego, swego oprawcy. Wartości te polski biskup propagował, podejmując liczne kontakty w środowiskach niemieckich i polskich*³³. Jego troska i zaangażowanie w działalność pojednawczą zostały zaaprobowane i docenione. 3 sierpnia 1991 roku bp K. Majdański, jako pierwszy Polak, otrzymał Wielki Niemiecki Krzyż Zasługi z Gwiazdą przyznany mu przez prezydenta Republiki Federalnej Niemiec Richarda von Weizsäckera³⁴.

Przyglądając się działalności duszpasterskiej biskupa Majdańskiego w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, zwróćmy jeszcze uwagę na to, jak troszczył się on o posługę słowa Bożego i posługę sakramentalną. W głoszeniu słowa Bożego biskup Majdański zwracał szczególną uwagę na kult Matki Bożej. W nawiedzeniu Wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej, które odbyło się w katedrze szczecińskiej w dniach 22–28 kwietnia 1982 roku, uczestniczyli przedstawiciele parafii z całej diecezji. Biskup Majdański wystosował do diecezjan specjalny list. To nawiedzenie poprzedziła pielgrzymka diecezjalna na Jasną Górę³⁵. W roku nawiedzenia bp K. Majdański uzyskał w Stolicy Świętej dla diecezji dwie spektakularne nominacje infułackie – dla księży Romana Kostynowicza i Olgierda Ostrokołowicza³⁶. W uroczystość Matki Kościoła, głównej patronki diecezji, 31 maja 1982 roku ordynariusz razem z biskupami sufraganami dokonał konsekracji katedry, a rok później ogłosił, że Jan Paweł II nadał katedrze tytułu bazyliki mniejszej³⁷. Oczywiście na terenie diecezji kierowanej przez biskupa Majdańskiego nie mogło zabraknąć wielkiego czciciela Matki Bożej – Jana Pawła II. Diecezjanie bardzo pragnęli, żeby papież przybył do nich. Już w 1983 roku na Jasnej Górze odbyło się spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Papież między innymi poświęcił w Częstochowie kamień węgielny dla seminarium duchownego, bu-

³³ M. Wittlieb, „Będzicie moimi świadkami” (opracowanie), „Szczecińskie Studia Kościelne” 1992, nr 3, s. 149–179.

³⁴ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 414; M. Wittlieb, dz. cyt., s. 149–179.

³⁵ P. Fenrych, dz. cyt., s. 90.

³⁶ R. Kostynowicz, R. Kamiński, dz. cyt., s. 77–96.

³⁷ P. Fenrych, dz. cyt., s. 92.

dowanego w Szczecinie. Jan Paweł II przybył do Szczecina 11 czerwca 1987 roku. Z diecezjanami spotykał się wtedy na Jasnych Błoniach (sprawował tam Mszę św. w intencji rodzin ziemi pomorskiej i całej Polski), w Wyższym Seminarium Duchownym (gdzie wmurował kamień węgielny), w bazylice katedralnej (spotkał się z duchowieństwem, alumunami, siostrami zakonnymi i członkami instytutów świeckich)³⁸. W homilii w czasie Mszy św. Jan Paweł II podziękował biskupowi Majdańskiemu za całą jego działalność, a szczególnie za jego troskliwość o rodziny³⁹.

Biskup troszczył się też, aby słowo Boże docierało do najszerszej rzeszy diecezjan, dlatego po otrzymaniu stosownego zezwolenia od władz państwowych, 25 lipca 1988 roku, założył szczecińskie Wydawnictwo Diecezjalne „Ottonianum” w pomieszczeniach należących do Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie. Biskup ordynariusz zabiegał też o rozwój życia duchowego w diecezji, dlatego 19 marca 1988 roku poświęcił w Szczecinie Diecezjalny Dom Rekolekcyjny pw. św. Józefa, a 2 lutego 1992 roku dom i kaplicę „Opus Dei”. Dzieło prowadzone przez „Opus Dei”, mające w swych szeregach zarówno osoby duchowne, jak i świeckie, zmierza do obudzenia i podtrzymania u chrześcijan świadomości powołania do świętości i apostołstwa oraz uświęcającej wartości pracy codziennej⁴⁰.

Biskup K. Majdański troszczył się też w szczególny sposób o posługę sakramentalną. Wielkim szacunkiem otaczał Eucharystię. Wyrazem tego był zorganizowany przez niego I Diecezjalny Kongres Eucharystyczny, który trwał od 3 września do 22 listopada 1987 roku. Odbyło się wtedy 21 rejonowych dni kongresowych, a dwudniowe zakończenie miało miejsce w bazylice katedralnej. W ramach kongresu realizowano program życia i miłości, którego widocznym owocem była statystyka dzieci poczętych, uratowanych dla życia⁴¹. Eucharystia ma ściśle powiązanie z sakramentem kapłaństwa. Zauważało się to na przykład w tym samym 1987 roku podczas obchodów 15-lecia diecezji, kiedy to biskup Majdański wyraził swoje podziękowanie za obecność Jana Pawła II na ziemi szczecińskiej. Należy dodać, że po wizycie papieża dał się zauważyć wzrost powołań do kapłaństwa, co oczywiście sprawiało radość ordynariuszowi, który

³⁸ R. Kostynowicz, R. Kamiński, dz. cyt., s. 77–96.

³⁹ A. Szafrąńska, *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1988, s. 145.

⁴⁰ H. Daniec, dz. cyt., s. 27.

⁴¹ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 404; H. Daniec, dz. cyt., s. 26.

w marcu 1988 roku obchodził 25-lecie sakry biskupiej. Na uroczystościach jubileuszowych 13 marca byli obecni między innymi prymas Polski kard. Józef Glemp oraz metropolita krakowski kard. Franciszek Macharski⁴².

Na zakończenie przedstawiania charakterystycznych elementów działalności biskupa Majdańskiego w latach 1979–1992, a więc w okresie trzynastoletniego posługiwania w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, warto dodać, że był troskliwym, energicznym i dobrym organizatorem. Erygował w tym czasie 74 parafie i 2 sanktuaria maryjne. Wyświęcił 191 księży diecezjalnych. Utworzył 14 nowych dekanatów⁴³. Erygował sąd biskupi. W końcu, kierując się wymogami prawa kanonicznego, w związku z osiągnięciem 75. roku życia, w 1991 roku biskup Majdański złożył rezygnację z pełnienia obowiązków ordynariusza diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Biskup Majdański solidnie i w wyjątkowy sposób poprowadził, przygotował i przekazywał swoją diecezję papieżowi, aby mogła stać się archidiecezją i metropolią zarazem. Tak się też stało 25 marca 1992 roku, kiedy to Jan Paweł II bullą apostolską *Totus Tuus Poloniae Populus* ustanowił nową strukturę organizacyjną Kościoła katolickiego w Polsce⁴⁴.

2. Charakterystyczne cechy działalności arcybiskupa Majdańskiego

25 marca 1992 roku Jan Paweł II, ustanawiając archidiecezję szczecińsko-kamieńską, przekazał ją abp. Marianowi Przykuckiemu, a bp. K. Majdańskiemu podziękował za dotychczasową działalność i podniósł do godności arcybiskupiej *ad personam*⁴⁵.

Uwolniony od obowiązków ordynariusza diecezji abp K. Majdański służył dalej pomocą i współpracował z arcybiskupem metropolitą Marianem Przykuckim (1992–1999) oraz z arcybiskupem metropolitą Zygmuntem Kamińskim. Odprawiał dość często uroczyste Msze św., głosił okolicznościowe kazania. Przytoczmy kilka spektakularnych przykładów. Otóż w dniach 21–29 listopada 1992 roku uroczystość obchodzono 20-lecie diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

⁴² G. Wejman, *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 405; R. Kostynowicz, R. Kamiński, dz. cyt., s. 77–96.

⁴³ D. Wroniszewska, A. Wroniszewski, dz. cyt., s. 1.

⁴⁴ R. Kostynowicz, R. Kamiński, dz. cyt., s. 77–96.

⁴⁵ Dokumenty Nuncjatury Apostolskiej, „Prezbiterium” 1992, nr 3, s. 97.

Z tej okazji, 29 listopada, arcybiskup Majdański w bazylice katedralnej przewodniczył uroczystościom⁴⁶. Następnie 23 października 1993 roku koncelebrował we Mszy św. odprawianej z okazji poświęcenia kościoła seminaryjnego i budynku seminarium. Wziął też wtedy udział w inauguracji roku akademickiego w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym i konferencji biskupów metropolii szczecińsko-kamieńskiej⁴⁷. Gdy w dniach 16–18 czerwca 1995 roku obradowała w Szczecinie w tamtejszym seminarium duchownym 277. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w tym czasie, 17 czerwca, arcybiskup Majdański sprawował Mszę św. z okazji swojej 50. rocznicy święceń kapłańskich w obecności biskupów uczestniczących w Konferencji Episkopatu⁴⁸. 3 marca 1996 roku był obecny w bazylice katedralnej w Szczecinie na koncelebrowanej Mszy św. odprawianej z okazji jego 80. rocznicy urodzin⁴⁹.

Arcybiskupa K. Majdańskiego proszono też o wygłaszanie okolicznościowych przemówień. I tak na przykład 29 grudnia 1996 roku wygłosił kazanie na Mszy św., w której żegnano bp. Stanisława Stefanka, przechodzącego do diecezji łomżyńskiej na urząd ordynariusza⁵⁰. Potem, 28 czerwca 1997 roku, wygłosił kazanie na uroczystej Mszy św. odprawianej w Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Szczecinie z okazji 25-lecia ustanowienia diecezji szczecińsko-kamieńskiej⁵¹. W dalszej kolejności, 16 listopada 1997 roku, uczestniczył w uroczystym wprowadzeniu relikwii św. Wojciecha do bazyliki katedralnej w Szczecinie⁵². Natomiast 24 marca 2001 roku podczas uroczystych obchodów 20-lecia powołania Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Szczecinie nie był już osobiście obecny, ale w czasie okolicznościowej sesji naukowej przygotowane przez niego wystąpienie odczytał ks. dr Krzysztof Wolski⁵³. 29 lipca 2005 roku w Wiselce wziął jeszcze udział w odprawianej uroczystej Mszy św.

⁴⁶ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 420.

⁴⁷ *Świat murem nie oddzielony...*, s. 19–20; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 423.

⁴⁸ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 428; J. Krukowski, *Konferencja Episkopatu Polski*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. IX, Lublin 2002, kol. 568–571.

⁴⁹ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 430.

⁵⁰ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 308; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 433.

⁵¹ Ks. E. Data CSMA (red.), *Biskupi Polscy w XX roku pontyfikatu Jana Pawła II*, Marki 1998, s. 196; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 435.

⁵² G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 436.

⁵³ *Świat murem nie oddzielony...*; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 446.

dziękczynnej z okazji swojego podwójnego jubileuszu – 60-lecia ocalenia z obozu śmierci i 60-lecia święceń kapłańskich⁵⁴.

Trzeba też jeszcze choć kilka słów powiedzieć o Instytucie Świeckim Życia Konsekrowanego Świętej Rodziny z siedzibą w Wiselce przy ul. Mieszka I nr 3, erygowanym przez arcybiskupa Mariana Przykuckiego 19 marca 1999 roku, któremu arcybiskup Majdański był oddany duszą i sercem. Idea powstania tego instytutu wyszła od arcybiskupa Majdańskiego. On też został jego pierwszym przełożonym⁵⁵.

Należy odnotować także i to, że abp K. Majdański był w gronie tych hierarchów metropolii szczecińsko-kamieńskiej, którzy 4 marca 2002 roku wystosowali pismo do Jana Pawła II z prośbą o wyrażenie zgody na utworzenie na Uniwersytecie Szczecińskim Wydziału Teologicznego⁵⁶.

Działalność arcybiskupa Majdańskiego budziła powszechny szacunek i uznanie. Ich wyrazem były wyróżnienia i nagrody, które otrzymywał. Najważniejsze spośród nich warto przedstawić w porządku chronologicznym. 3 października 1992 roku na Zamku Książąt Pomorskich w Szczecinie Senat Uniwersytetu Szczecińskiego nadał abp. prof. Kazimierzowi Majdańskiemu pierwszy w dziejach tej uczelni doktorat *honoris causa*⁵⁷. Jan Paweł II przysłał z tej okazji telegram gratulacyjny, w liście zaś do rektora uniwersytetu, prof. Tadeusza Wierzbickiego, napisał między innymi: *Dziękuję za poinformowanie mnie o nadaniu przez Senat Uniwersytetu Szczecińskiego Ks. Arcybiskupowi prof. dr hab. Kazimierzowi Majdańskiemu tytułu doktora honoris causa. Doktorat ten posiada swą głęboką wymowę. Jest podkreśleniem wielkich zasług Pasterza i Profesora dla Chrystusowego Kościoła. Dla tego Kościoła wiele wycierpiał i oddał Mu wszystkie swe siły i umiejętności. Pragnę przy tej okazji wspomnieć z wielkim uznaniem wkład Księdza Arcybiskupa w naukę o małżeństwie i rodzinie. Jest to także bez wątpienia ważne wydarzenie dla młodej Uczelni Szczecińskiej, która rozpoczęła swą działalność naukowo-dydaktyczną*

⁵⁴ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 459.

⁵⁵ M. Jędrzejczyk, *Ogniska Świętej Rodziny*, „Nasz Dziennik”, 25–26 lutego 2006; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 441.

⁵⁶ *Życie jest nam dane i zadane. Z ks. abp. Zygmuntem Kamińskim rozmawia Maciej Drzonek*, Sandomierz 2009, s. 175–184; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 448.

⁵⁷ K. Pikoń (red.), *Złota Księga Jubileuszu 25-lecia Uniwersytetu Szczecińskiego 1984–2009*, Gliwice 2009, s. XV; G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 419.

w mieście o bogatej, liczącej ponad tysiąc lat tradycji⁵⁸. Następnie, 3 grudnia 1994 roku, abp Majdański otrzymał Nagrodę im. Włodzimierza Pietrzaka, przyznaną mu przez Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, jako nagrodę naukową za wybitny wkład w rozwój teologii małżeństwa i rodziny, ze szczególnym uwzględnieniem organizacji i prowadzenia Instytutu Naukowego Studiów nad Rodziną w Akademii Teologii Katolickiej. Przewodniczący jury bp Bogdan Bejze zwrócił się do laureata między innymi z następującymi słowami: *mamy więc wręczyć nagrodę Twórcy placówki naukowej, która jest organizacyjnie bezprecedensową i zajmuje się najistotniejszymi dla Kościoła i społeczności narodowej zagadnieniami. Dwadzieścia lat badawczej, dydaktycznej i wychowawczej działalności uczelni, której twórcą jest Ksiądz Arcybiskup, to temat dla osobnej historiozoficznej rozprawy. Ona powinna koniecznie powstać. Tego wymaga historia Kościoła oraz historia chrześcijańskiej kultury i szkolnictwa wyższego w Polsce*⁵⁹.

12 listopada 1995 roku arcybiskup Majdański został odznaczony orderem „Polonia Mater Nostra Est”, który przyznała mu Społeczna Fundacja Pamięci Narodu Polskiego⁶⁰. Również Rada Miejska miasta Szczecina wyróżniła arcybiskupa Majdańskiego, nadając mu 26 lutego 1996 roku honorowe obywatelstwo Szczecina. Podczas uroczystości wręczenia tego aktu nominacyjnego przewodniczący Rady Miejskiej Zbigniew Zalewski mówił: *Śledząc historię ostatnich 15 lat zauważamy aktywne uczestnictwo Księdza Arcybiskupa w każdej dziedzinie życia społecznego, której wspólnym mianownikiem jest dobro Ojczyzny i dobro człowieka. Ksiądz Arcybiskup daje nieustannie swoim życiem świadectwo dyscypliny w wyteżonej pracy twórczej, świadectwo służby człowiekowi poprzez wrażliwość na znaki czasu, a tym samym zaangażowanie w służbie rodzinom Polski i świata oraz świadectwo człowieka wiary, który widzi drogę nadziei dla ocalenia zagubionych i zagrożonych rodzin*⁶¹.

⁵⁸ H. Daniec, dz. cyt., s. 29–30.

⁵⁹ K. Majdański, bp, *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 1995, s. 396.

⁶⁰ G. Wejman, *Kalendarium...*, s. 430.

⁶¹ K. Kozłowski, *Arcybiskup Kazimierz Majdański honorowym obywatelem Szczecina*, „Kronika Szczecińska” 1996, nr 15, s. 135–144.

Zakończenie

W zorganizowanej 4 marca 2010 roku w Sali Sesyjnej Urzędu Miasta Szczecina konferencji naukowej, przewodniczący Rady Miasta, dziekani Wydziału Humanistycznego i Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz wszyscy prelegenci wielokrotnie podkreślali, że abp prof. dr hab. Kazimierz Majdański (1916–2007) był obrońcą życia i mężem stanu. Kładł nacisk na formację intelektualną człowieka, zachęcał do pojednania społecznego w Polsce i na arenie międzynarodowej, a jego działalność budziła powszechny szacunek i uznanie.

CONCERN THE ARCHBISHOP PROFESSOR KAZIMIERZ MAJDAŃSKI FOR THE DEVELOPMENT OF THE ARCHDIOCESE OF SZCZECIN-KAMIEŃ

Summary

Taking over the diocese after Bishop Stroba, Bishop prof. Kazimierz Majdański continued the work of development of sacred infrastructure. Concerned about each man's intellectual formation and the development of families, founded in Szczecin Consultation Point Department of Practical Theology – Study on the Family at the Theological Academy in Warsaw, later called the Institute of Family Studies. Sustain the efforts of his predecessor's to obtain authorization from state authorities for the construction of the seminary building. He was among the hierarchs who aspired for the creation of the University of Szczecin Faculty of Theology. Bishop Majdański, cared about the life of every human being from birth to death and support families. Encourage reconciliation in the international arena. Cared for the ministry of the Word of God and the sacramental ministry. He was a caring, energetic and good organizer. Freed from the ordinary duties of the diocese, Archbishop Majdański served further and cooperated with both the Archbishop Marian Przykucki, then Archbishop Zygmunt Kaminski. Often celebrated a solemn Mass. He preached the occasional sermon.

He was associated with the Institute for Secular Consecrated Life of the Holy Family, based in Wiselka. Activities of the Archbishop Majdański aroused widespread respect and recognition. They were an expression of honours and awards which he received.

Translated by Mirosława Landowska

BISKUPI KAMIENSCY W GOLCZEWIE

Ks. Grzegorz Wejman

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Biskupstwo kamińskie ma swoją bogatą historię. W latach jego istnienia (1140–1545) na tronie biskupim zasiadało 29 biskupów i 7 elektów. Pochodzili oni głównie z Niemiec (13 biskupów i elektów) i Pomorza Zachodniego (12), ale również z: Polski (3), Czech (2), Włoch (2), Rugii (1), Danii (1), Warmii (1) i z Zakonu Krzyżackiego (1)¹. Ta ich różnorodność pochodzenia wiąże się w dużej mierze ze statusem prawnym biskupstwa jako immediowanego – czyli zależnego od Stolicy Apostolskiej.

Nadto po wprowadzeniu protestantyzmu na Pomorzu Zachodnim (13 grudnia 1534 roku) i po śmierci ostatniego biskupa katolickiego w 1544 roku w latach 1545–1650 na tronie biskupim zasiadało 8 rządców: 2 „biskupów” protestantów² i 6 książąt pomorskich, którzy używali tytułu biskupiego jako ozdoby³.

¹ E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamińskiej*, Szczecin 2002, s. 12–61; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003, s. 27–185.

² W latach 1545–1556 było dwóch „biskupów”. Pierwszy z nich, Bartłomiej Swawe, nie miał święceń kapłańskich i już w 1534 r. wstąpił w związek małżeński ze szlachcianką Gertudą von Zitzewitz. Był luteraninem. J. Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamińskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gnieza*, Lublin 1960, s. 92; H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. II, Köln–Braunsfeld 1957, s. 4–5; E. Rymar, dz. cyt., s. 62–63. Bartłomiej Swawe 12 października 1545 r. w Koszalinie uroczyście zaprzysiął układ, mocą którego zrzekł się na korzyść Gryfitów resztek suwerenności, jaka przysługiwała dotąd jeszcze zachodniopomorskim biskupom na obszarze dominium kamińskiego. Wyrzekł się też na przyszłość wszelkich pretensji w przedmiocie bezpośredniej podległości ordynariuszy Kamienia

Biskupi na przestrzeni tych lat stali się władcami okazałych posiadłości, które nie raz były przyczyną konfliktów z książętami pomorskimi. Podobnie było też z Golczewem, będącym jedną – obok Wolina, Kamienia i Karlina – z siedzib biskupich. O tej rezydencji biskupiej, a raczej o walce o nią, traktuje niniejszy artykuł naukowy. W celu szerszego spojrzenia na to zagadnienie w pierwszym punkcie artykułu został ukazany proces uposażenia biskupstwa, a także wyboru biskupów, a przede wszystkim zagadnienie inwestytury, co stanowi ważny kontekst dla drugiego punktu traktującego o tej siedzibie.

1. Uposażenie biskupów oraz ich wybór i inwestytura

1.1. Zasięg terytorialny biskupstwa i jego posiadłości

Biskupstwo pomorskie w Wolinie erygował papież Innocenty II bullą *Ex commisa nobis* 14 października 1140 roku⁴. Od początku swego istnienia było ono bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej⁵. Jednakże po 30 latach, na skutek najazdów duńskich, podczas których Wolin został doszczętnie zniszczony⁶, siedziba biskupstwa została przeniesiona do Uznamu⁷, a stąd w 1177

Pomorskiego, jako władców terytorialnych, cesarzowi i zobowiązał się składać hołd lenny książętom Pomorza Zachodniego tudzież wprowadzić w życie wszystkie postanowienia sejmu trzebiatowskiego z 1534 r. K.R. Prokop, dz. cyt., s. 227–228. Drugi zaś Marcin von Weiher uzyskał 6 października 1561 r. od papieża Juliusza III konfirmację papieską. Pozostał jednak przy niższych święceniach i nie starał się ani o wyższe, ani o sakrę biskupią. Poza tym był uczniem Filipa Melanchtona, a nawet domownikiem Marcina Lutra. Na urząd „biskupa” kamieńskiego został wprowadzony wg ordynacji protestanckiej. Por. E. Rymar, dz. cyt., s. 64; K.R. Prokop, dz. cyt., s. 236.

³ Chodzi tutaj o: Jana Fryderyka, Kazimierza VI, Franciszka, Urlyka, Bogusława XIV i Ernsta Bogusława księcia Croy. Por. E. Rymar, dz. cyt., s. 65–67.

⁴ Codex Pomeraniae Diplomaticus (dalej CPD), wyd. K.F.W. Hasselbach i J.G.L. Kosegarten, t. I, Greifswald 1843–1852, nr 16; Bullarium Poloniae, wyd. I, Sułkowska-Kuraś i S. Kuraś, t. I, Rzym 1982, nr 11.

⁵ A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 270–271.

⁶ W. Stepiński, *Biskupstwo pomorskie w Uznamiu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1971, nr 17, s. 167–172.

⁷ Problem siedziby biskupstwa pomorskiego w Uznamie jest jednym z bardziej niejasnych i spornych zagadnień w dziejach Pomorza Zachodniego drugiej połowy XII w. Liczba przekazów źródłowych odnoszących się do tej sprawy jest więcej niż skromna. Problem ten doczekał się zaledwie dwóch artykułów (W. Wehrmann, *Das Bistum Usedom*, „Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte u. Altertumskunde” 1935, nr 49, s. 17–18; W. Stepiński, dz. cyt.,

roku do Kamienia Pomorskiego, jako ludniejszego i bezpieczniejszego miasta – jak to określił papież Klemens III w swojej bulli *Ex iniuncta nobis a Deo*, z 25 lutego 1188 roku⁸. Bulla ta stwierdzała, że diecezja, zwana odąd kamieńską, od początku swego istnienia miała przywilej wolności polegający na tym, że biskupstwo to (*sedes ipsa*) poddane było samemu biskupowi rzymskiemu. Gwarantowała ona niezależność biskupstwa na zawsze *perpetuis temporibus*⁹.

Bulla papieża Innocentego II określiła granice biskupstwa przez wymienienie na jego terytorium najważniejszych grodów pomorskich, którymi były: Dymin, Trzebudzice, Choćków, Wołogoszcz, Uznam, Groźwin, Pyrzyce, Stargard, Szczecin, Kamień i Kołobrzeg i *całe Pomorze aż do rzeki Leba*¹⁰. Granice biskupstwa uformowały się ostatecznie w XIV wieku¹¹. Biskupstwo kamieńskie od zachodu sąsiadowało z diecezją w Swarzeniu (którą wyznaczała rzeka Ryck oraz miejscowości Widz, Wotenick i Nebel), od południowego zachodu z biskupstwami w Hobolinie (Havelbergu, granica biegła na linii Landbrafsben, Tollense i Mała Piana) i Brennie (Brandenburgu, granica biegła pograniczem brandenbursko-rugijskim), a od południa jego granicę stanowiła rzeka Warta. Oddzielała ona biskupstwo kamieńskie od diecezji w Lubuszu (granica powinna biec rzeką Wartą, ale ostatecznie, dekretem legata papieskiego Gwidona z 7 grudnia 1266 r., ziemia tuczeńska została przyznana biskupstwu kamieńskiemu, a ziemia kostrzyńska – biskupstwu lubuskiemu). Od południa graniczyła ona – wzdłuż Warty, Noteci i Drawy – z biskupstwem poznańskim, od południowego wschodu z arcybiskupstwem gnieźnieńskim (archidiakoniat w Słupsku należał do biskupstwa kamieńskiego) i od wschodu z diecezją wrocławską (z granicą na Łebie, ziemia bytowska należała do biskupstwa kamieńskiego)¹².

s. 167–172) oraz był poruszany marginesowo przez historyków niemieckich i polskich, zajmujących się dziejami politycznymi i gospodarczymi Kościoła. Schronienia biskupowi udzielił prawdopodobnie klasztor premonstratensów w Grobii k. Uznamu, a w przypadku groźby agresji duńskiej biskup uchodził do grodu uznamskiego.

⁸ CPD, I, 63; Pommersches Urkundenbuch, t. I, Szczecin 1868, nr 111; Bullarium Poloniae, t. I, nr 29.

⁹ CPD, I, 63; Bullarium Poloniae, t. I, nr 29.

¹⁰ PUB I, 30.

¹¹ B. Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufraganii w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (1966) 4, s. 32–38.

¹² M. Okoń, *Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej*, „Roczniki Humanistyczne” (1987) 2, s. 41–59. Autor na końcu swego artykułu zamieszcza obszerny wykaz literatury przedmiotu. Z niemieckich historyków najlepiej ujmuje temat J. Petersohn, *Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin*, „BStudien Neue Folge” 1971, nr 57, s. 7–25. Por. także B. Kumor, *Granice*

Ważnym elementem w funkcjonowaniu biskupstwa było jego uposażenie¹³. W Kościele zachodniopomorskim miało ono początkowo charakter dwuwarstwowy i składało się ze świadczenia, obciążającego dochody grodów kasztelańskich¹⁴ i z tak zwanej biskupownicy składanej przez ludność (dwie miary zboża i pięć denarów od pług). Sumy pochodzące z tych dwóch postaci opłat egzekwowali i wypłacali biskupowi zapewne kasztelanowie.

Problem kolonizacji i reorganizacji Pomorza Zachodniego, charakterystyczny dla pierwszej połowy XIII wieku, stworzył nowe warunki, w których konieczna okazała się modernizacja dziesięciny. Dokonano tego w dużym stopniu na podstawie aktu z 24 kwietnia 1240 roku¹⁵. Był to układ pomiędzy księciem Barnimem I a biskupem Konradem III polegający właściwie na kupnie ziemi stargardzkiej z prawami zwierzchnictwa terytorialnego przez biskupa za dziesięcinę z 1860 łanów.

Ten stan rzeczy utrzymywał się jednak tylko do 1248 roku, kiedy to ten sam książę przyjął od biskupa Wilhelma I ziemię stargardzką w lenno, a nadał mu na identycznych warunkach całkowitej niezależności prawie całą ziemię kołobrzeską. Resztę swoich posiadłości kołobrzeskich Barnim I sprzedał biskupowi Hermanowi von Gleichen (1251–1289) w 1276 roku za 3500 grzywien srebra, zaś biskup i jego następcy uzyskiwali dalsze nabytki terytorialne.

I tak w 1269 roku w rękach biskupów znalazły się ziemia nowogardzka i Maszewo, w 1277 roku Jarmen nad Pianą (obecnie Jarmen k. Greifswaldu; w 1305 r. książę Otto I szczeciński odkupił od biskupa miasto i ziemię za sumę

metropolii i diecezji polskich (966–1939), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1969, t. XVIII, s. 339–344.

¹³ Na ten temat wiadomości można znaleźć w Archiwum Państwowym w Szczecinie (dalej: AP), „Rękopisy i spuścizny” sygn. 798 oraz w publikacji źródłowej W. Fenrycha i H. Lesińskiego, *Rejestr dochodów stołowych biskupa kamińskiego z 1496 roku*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1962, nr 8, s. 227–254 i w zamieszczonych tam obszernych przypisach, jak również w artykule J. Walachowicza, *Pierwotne uposażenie biskupstwa kamińskiego*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1979, nr 13, z. 1, s. 177–188 wraz z podaną tam bogatą naukową historyczną i historyczno-prawną literaturą. Istotne są także publikacje: R. Klempin, *Diplomatische Beiträge zur Geschichte Pommerns aus der Zeit Bogisłafs X*, Berlin 1859, s. 1–302, 305–476 i H. Heyden, *Abgaben und „Opfer” in der pommerschen Kirche*, „BStudien Neue Folge” 1960, nr 47, s. 71–90.

¹⁴ W bulli papieskiej z 1140 r. wymienione są następujące grody kasztelańskie: Wolin, Dymin, Trzebudzice, Choćków, Wołogoszcz, Uznam, Groźwin, Pyrzyce, Stargard, Szczecin, Kamień i Kołobrzeg. Por. PUB I, 30.

¹⁵ PUB I, 377.

3000 grzywien)¹⁶, a przed 1280 rokiem Lipie. Jeśli chodzi o nabytki uzyskane w XIV wieku, to wiemy, że w 1308 roku jest potwierdzenie odnośnie do zamku w Karlinie, który pozostaje w rękach biskupa, że w 1309 roku biskup nabył posiadłość Unieść (Neste; miejscowość tę przekazał biskupowi margrabia Brandenburski Waldemar 6 października 1309 r., jako rekompensatę za szkoły wyrządzone Kościołowi pomorskiemu w lipcu 1308 r., kiedy to najechał on wraz z Otto Kamień Pomorski)¹⁷, a w 1321 roku zawładnął ziemią kamieńską wraz z Kamieniem, która pozostawała w rękach biskupa do 1372 roku. W 1317 roku przeszedł w ręce biskupa Świdwin i Złocieniec, w 1339 roku Bobolice, około 1353 roku Sianów, a od 1357 roku Polanów. Tak powstało dominium biskupów kamieńskich, dominium koszalińsko-kołobrzесьkie¹⁸.

To dość bogate uposażenie¹⁹ spowodowało, że biskupi stali się potentatami ziemskimi na miarę świeckich feudałów²⁰. Biskupi posiadali zwarte terytorium, stanowiące 1/8 terytorium wszystkich księstw zachodniopomorskich i oddzielające dzielnicę słupsko-sławieńską od reszty kraju. W ramach ożywionej akcji kolonizacyjnej biskup kamieński lokował miasta: Kołobrzeg, Koszalin, Maszewo, Nowogard, Karlino oraz założył w kasztelani kołobrzесьkiej wiele wsi.

1.2. Wybór biskupów i inwestytura

Przyglądając się składowi personalnemu biskupów i elektów kamieńskich, należy stwierdzić, że 2/3 z nich pochodziło spoza Pomorza, a miało to znaczący wpływ na dzieje biskupstwa, również na polu jego uposażenia.

¹⁶ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 85.

¹⁷ Tamże, s. 86.

¹⁸ Por. PUB II, 889, 890, 901; F. Salis, *Forschungen zur älteren Geschichte des Bistums Kammin*, „BStudien Neue Folge” 1924, nr 26, s. 127–150; Z. Radacki, *Średniowieczne zamki Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1976, s. 212–227.

¹⁹ Na podstawie źródła z 1496 r. wiemy, że z tego *dominium* na same dochody i świadczenia rzeczowe, nie mówiąc już o tzw. denarze biskupim, o dochodach z płynących z posiadłości zastawnych czy od lenników, składały się: daniny pieniężne pobierane na uroczystość św. Jerzego (23 kwietnia) w 46 wsiach; prekaria płacone na dzień św. Michała z 40 wsi; świadczenia przewozowe uiszczane były przez 19 wsi; do robocizny na roli biskupiej zobowiązanych było 13 wsi i 25 wsi, w których biskup posiadał zwierzchnictwo sądowe i pobierał z tego tytułu opłaty. W. Fenrych, H. Lesiński, dz. cyt., s. 233–234.

²⁰ Biskupstwo kamieńskie, jeśli chodzi o posiadłości, należało do średnich pod względem obszaru, zarówno w południowym rejonie Bałtyku, jak i na obszarze Rzeszy. Mniejsze terytoria posiadali biskupi pomezkańscy, sambijscy i chełmińscy, biskupi w Ratzeburgu i Zwierzynie (Mecklemburgia).

Wyboru biskupów dokonywali książęta, kapituła kamieńska i papież. Pierwszy biskup pomorski Wojciech został wyniesiony na ten urząd dzięki biskupowi Ottonowi z Bambergu, księciu polskiemu Bolesławowi Krzywoustemu i księciu pomorskiemu Warcisławowi I. Konrad I osiągnął ten urząd dzięki pomorskiemu księciu, zaś trzeci z kolei biskup Zygfryd był pierwszym kamieńskim biskupem (1186–1191), który został wybrany przez kapitułę katedralną²¹. Od tego czasu wybór przez kapitułę stał się powszechnie obowiązującą normą. Jednakże nie raz sam papież mianował kandydata na biskupa kamieńskiego. Tak było w przypadku 10 kandydatów²². Zawsze każdy elekt musiał otrzymać prowilję papieską, ale ów dwutorowy wybór nie raz doprowadzał do konfliktów na linii papież – kapituła kamieńska, co zresztą stanie się widoczne w przypadku walki o zamek golczewski.

W związku z uzyskaniem dominium koszalińsko-kołobrzeskiego biskupi kamieńscy, począwszy od XIV wieku, coraz bardziej pragnęli politycznego wyobcowania się z księstwa pomorskiego. Prowadząc walkę o ostateczne zerwanie więzów z metropolią gnieźnieńską²³, dążyli równocześnie do uzyskania

²¹ Książę Kazimierz I, który dwoma dokumentami (z 1175 i 1176 r.) ufundował kapitułę katedralną, dał jej też prawo wyboru biskupa – od 1122 r. (od konkordatu wormackiego i Soboru Laterańskiego I z 1123 r.) kanoniczną prerogatywę kapituł katedralnych. Książę, który do tego czasu sam wyznaczał biskupów, mógł również przekazać to prawo kapitule, zgodnie zresztą z życzeniami papieżstwa. Po drugie, jako fundator kościoła katedralnego i kapituły miał – w myśl ówczesnych pojęć – prawo jej urządzania.

²² Byli to: Piotr Polak, dominikanin (1296–1300); Arnold z hrabiów Eltz (1324–1330); Jan IV Brunonis (1386–1394); Jan V Kropidło z książąt opolskich (1394–1398); Mikołaj Bock z Schippenbeilu (1398–1410); Magnus z książąt sasko-launeburskich (1410–1424); Mikołaj von Tüngen (1471 [1472]–1479); Marinus de Fregano (1479–1482); Angelo Geraldini (1482–1485) i Benedykt z Waldsteinu (1485–1498).

²³ Położenie immediowanego biskupstwa między dwoma metropoliami o wielkim znaczeniu politycznym i kościelnym, z których każda rościła sobie prawo do zwierzchności nad Pomorzem, zrodziło trwającą prawie dwa i pół wieku rywalizację między Gniezmem a Magdeburgiem. W tej walce biskupi kamieńscy często przegrywali. Zostawali, zmieniającymi się decyzjami papieży, podporządkowywani raz Magdeburgowi, innym razem Gnieznu. Na Pomorzu Zachodnim w kościelnych kołach decyzje takie uważano za krzywdzące. Jednak Magdeburg od swoich pretensji odstąpił ok. połowy XIII w., gdy tymczasem Gniezno na początku XIV w. wzmogło swoje żądania. Jednak długotrwały spór między królem Kazimierzem Wielkim a biskupem i kapitułą kamieńską zakończył się przegraną strony polskiej. Wydane 13 lipca 1380 r. *Executorium* zabraniało arcybiskupom gnieźnieńskim wznawiania w przyszłości swych pretensji do zwierzchności nad diecezją kamieńską. Warto zwrócić uwagę, że wyrok korzystny dla Kamienia zapadł na podstawie przedstawionej przez kapitułę bulli z 1188 r. Tak więc Kamień obronił swoje stanowisko biskupstwa, bezpośrednio zależnego od Stolicy Apostolskiej. Należy przy tym przyznać, że egzempcja dawała Kamieniowi szczególne uprzywilejowanie. Pisali na ten temat m.in.: J. Walicki, dz. cyt., s. 39–52, 69–92; B. Kumor, *Granice metropolii*, t. XVIII, s. 302–305;

członkostwa w Rzeszy. Stąd też wywiązała się walka o inwestyturę na Pomorzu Zachodnim.

W 1335 roku w Trzebiatowie Bogusław V wraz z braćmi – Barnimem IV i Warcisławem V – zawarli sojusz na zasadzie równości z biskupem i kapitułą kamieńską – *confederatio et liga*²⁴. Jednak gdy biskup Jan I ponowił w 1355 roku, poprzednio nieudaną, próbę uzyskania statusu niezależnego księstwa Rzeszy, książę Bogusław V zmusił go oraz kapitułę do uznania książęcego patronatu nad dominium kamieńskim²⁵. Nadto uzyskał on realny wpływ na wybór biskupów. Sytuacja zmieniła się po śmierci biskupa Jana Willekini w 1386 roku. Mimo że kapituła obstawała przy wyborze księcia Bogusława VIII na biskupa, to jednak papież Urban VI mocą swej władzy mianował na rządcę diecezji ówczesnego proboszcza kapituły lubuskiej Jana Brunonisa²⁶, silnie związanego z Wacławem Czeskim²⁷. Z tego powodu powstał długotrwały konflikt między władzą świecką i duchowną na Pomorzu, który przerodził się w tak zwaną wojnę o zamki²⁸. Nadto tenże biskup – Jan Brunonis – przyjęty przez kapitułę po ugodzie z Bogusławem VIII, uzyskał od Wacława bezpośrednie członkostwo Rzeszy dla swojego dominium (7 czerwca 1386 r.). Książęta ponownie stracili więc wpływ na wybór biskupów. Co więcej, kolejny biskup Magnus z książąt sasko-lauenburskich na soborze w Konstancji 26 maja 1417 roku otrzymał uroczysty akt nadania mu władztwa terytorialnego (dominium) biskupów kamieńskich, jako bezpośredniego lenna Rzeszy przez króla rzymskiego (późniejszego cesarza) Zygmunta Luksemburczyka. Oficjalnie wciągnięcie biskupstwa kamieńskiego na listę księstw Rzeszy miało miejsce w 1422 roku²⁹. Trwało to do

S. Nowogrodzki, *Walka o biskupstwo kamieńskie za Kazimierza Wielkiego*, „Jantar” 1938, nr 2, z. 4 (8), s. 209–218.

²⁴ PUB VIII, 5249.

²⁵ M. Wehrmann, *Geschichte von Pommern. Zwiete umgearbeitete Auflage*, t. I, Gotha 1919, s. 141.

²⁶ Był on kanclerzem królewskim.

²⁷ Wacław był cesarzem rzymskim w latach 1378–1400 i królem Czech w latach 1378–1419.

²⁸ R. Klempin, dz. cyt., s. 428. Por. także M. Wehrmann, *Johann Willekini, Bischof von Camin 1385–1386*, „Monatsblätter” 1896, nr 10 (12), s. 177–180; W. Fenrych, *Konflikt książąt wologosko-słupskich z biskupstwem w Kamieniu na przełomie XIV i XV wieku*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1960, nr 6, s. 341–360.

²⁹ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 150.

1436 roku, kiedy biskupi wyrzekli się tego stanowiska, uznając formalnie i faktycznie zwierzchność książąt pomorskich³⁰.

Książę Bogusław IX, kontynuując nieustępliwą politykę swego dziada Bogusława V w stosunku do Kościoła, uzyskał ponownie patronat nad dominium biskupim. Zastrzegł sobie wówczas także prawo zatwierdzania elekta kapitulnego na stanowisko biskupa przed konfirmacją papieską. Po zjednoczeniu Pomorza Zachodniego pod władzą księcia Bogusława X wybór książęcego kandydata przez kapitułę był już tylko formalnością.

Sytuacja zupełnie się zmieniła po wprowadzeniu reformacji na Pomorzu Zachodnim w 1534 roku, a szczególnie po śmierci ostatniego katolickiego biskupa Erazma von Manteuffel (1521–1544). Odtąd biskupstwo kamieńskie, jako księstwo kamieńskie, przeszło w ręce protestanckich książąt. A kiedy ostatni udzielny książę pomorski Ernest Bogusław de Croy zrzekł się tytułu księcia i biskupa kamieńskiego na rzecz Wielkiego Elektora Fryderyka Wilhelma 16 listopada 1650 roku za 100 tys. talarów, protestantyzacja Pomorza Zachodniego wzmocniła żywioł niemiecki³¹.

2. Biskupi kamieńscy w Golczewie

2.1. Zamek golczewski

W historię biskupstwa kamieńskiego mocno wpisuje się Golczewo, które od 1990 roku jest miastem³² należącym do powiatu kamieńskiego (oddalonym od niego o 21 km) i województwa zachodniopomorskiego. Częściami miasta są także: Golczewko, Golczewo-Młyn, Rybaki. Układ miejski tworzy 29 ulic, 2 osiedla mieszkalne. W centrum miasta na niewielkim wzniesieniu znajduje się XVI-wieczny kościół parafialny pw. św. Andrzeja Boboli. Obecnie miasto liczy ponad 2900 mieszkańców.

Dzieje tej miejscowości znane są już w IX wieku. W tym czasie nad jeziorami Okonim (Górnym) i Szczuczym (Dolnym) powstało słowiańskie grodzisko, które od południa chroniło dawne państwo Słowian – Wolin. Do XIII wie-

³⁰ H. Heyden, *Kirchengeschichte von Pommern*, t. I, s. 236.

³¹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. V, *Czasy nowożytne*, Lublin 1984, s. 127.

³² Było to pierwsze miasto, które otrzymało prawa miejskie w III Rzeczypospolitej.

ku w pobliżu tegoż grodziska powstał zamek³³, wokół którego rozwinęła się słowiańska osada.

W tym czasie zamek był małym zameczkiem. Dzięki badaniom archeologów ze Szczecina, którzy w latach siedemdziesiątych XX wieku (a dokładnie w latach 1971–1972) pod kierunkiem Tadeusza Nawrońskiego przeprowadzili na wzgórzu zamkowym badania, wiadomo, że w historii zamku występowały trzy fazy rozbudowy i przebudowy: w XIV, XV i XVI wieku. Na początku XV wieku (w latach 1406–1418) książę Bogusław VIII polecił rozbudować zamek, przeciwstawiając go siedzibie biskupów w Kamieniu (wówczas zburzono starą zabudowę, podwyższono wzgórze o 2–3 m i rozszerzono teren zamku, nadając mu kształtu czworoboku), a na początku XVI wieku miała miejsce kolejna rozbudowa – był to czas dobrobytu dla księstwa. Zespół zamkowy, zbudowany z cegły i kamienia, składał się z zamku właściwego oraz położonego niżej na północ przedzamcza. Zamek właściwy był założony na planie czworoboku (z dokumentu z 1684 r. wiadomo, że miał on wymiary ok. 40 x 40 m). W jego skład weszły: dom rycerski o wymiarach około 12 x 25 m, który stanął przy południowym murze obronnym i cylindryczna wolno stojąca wieża, na planie zbliżonym do kwadratu (8,5 x 9 m), o wysokości około 24 m (nie licząc zwieńczenia), która stała w południowo-wschodnim narożu (czyli w miejscu najbardziej narażonym na ataki wroga). Wejście do wieży umieszczono na około 6 m nad poziomem dziedzińca. Wieża miała 6 kondygnacji, w tym loch więzienny, do którego prowadził otwór do spuszczenia więźniów i żywności. Do górnych zaś kondygnacji dostawało się drabiną. Wieża w przyziemiu była czworokątna, wyżej natomiast okrągła. Zabudowania zamku otoczono murami obwodowymi i fosami. Dojazd do zamku prowadził z podzamcza przez bramę północną.

Zamek golczewski był jednym z największych i najlepiej posadowionych na Pomorzu. Pozostał on takim do śmierci księcia Bogusława de Croya (+ 7 lutego 1684 r.), który 17 lutego 1665 roku został mianowany przez Wielkiego Elektora namiestnikiem Pomorza Środkowego i Księstwa Kamieńskiego z rezydencją w Golczewie³⁴. Po pokoju westfalskim (1648 r.) biskupstwo ka-

³³ R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr*, Szczecin 1999, s. 206–207; L. Madejska, *Ogólna charakterystyka obiektów zabytkowych na terenie powiatu kamieńskiego*, „Rocznik Kamieński” (1967) 2, s. 12.

³⁴ R. Kostynowicz, *Kościół archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, t. I, Szczecin 2000, s. 220. Książę Bogusław zamieszkał w swojej posiadłości w Golczewie, aby tu uporządkować

mieńskie, jako księstwo kamińskie, przeszło we władanie Marchii Brandenburskiej, a potem państwa pruskiego.

Z 1771 roku pochodzi niezwykle cenny dla historyków plan zamku z rozmieszczeniem budynków wraz z zabudową podzamcza – w opisie znajdujemy informacje między innymi o browarze oraz piekarni i budynku bramy³⁵. Nie wiadomo, kiedy one dokładnie powstały, ale przypuszcza się, że w XVIII wieku i że były one drewniane.

W 1812 roku ruiny przeszły w ręce prywatne. Około 1840 roku zamek uległ rozbiórce, oszczędzono tylko basztę. Na wzgórzu nie było już śladów zabudowy zamkowej, oprócz zachowanej narożnej gotyckiej wieży, fosy, fragmentów murów obwodowych zbudowanych z głazów narzutowych, majdanu, jak również podzamcza. Zachowana wieża zamkowa poddana została renowacji wraz z rekonstrukcją zwieńczenia, zarówno w 1895, jak i w 1929 roku. Jej wysokość wynosiła odtąd 31 m³⁶.

Sytuacja zamku nie zmieniała się po II wojnie światowej, kiedy Golczewo znalazło się w granicach Polski. Obecnie odnowiona wieża stanowi punkt widokowy, a w jej wnętrzu znajduje się muzeum.

2.2. Siedziba biskupów kamińskich

Golczewski zamek na przestrzeni wieków zmieniał kilkakrotnie właściciela. Należy tutaj podkreślić, że nie zawsze odbywało się to drogą pokojową. Zatem był on siedzibą rycerską, biskupią, kapitulną, a na koniec książęcą.

W 1304 roku stał się zamkiem biskupów kamińskich. Tego roku, 15 lipca, w Białogardzie został zawarty układ pomiędzy biskupem Henrykiem von Wachholtz (1302–1317)³⁷ i kapitułą a księciem wołogoskim Bogusławem IV³⁸, mocą którego strona kościelna zobowiązała się do trwania przy księciu i jego

osobiste sprawy majątkowe i gospodarcze, jednakże najchętniej przebywał w Słupsku. G. Kratz, R. Klempin, *Die Städte der Provinz Pommern*, Berlin 1865, s. 264, 268.

³⁵ Z. Radacki, *Średniowieczne zamki Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1976.

³⁶ R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr...*, s. 206–207; L. Madejska, dz. cyt., s. 12.

³⁷ Należy tutaj podkreślić jego pochodzenie z saskiej rodziny, której poszczególne gałęzie osiadały na Pomorzu. Dlatego jako biskup kamiński miał dobre kontakty zarówno z książętami pomorskim, jak i z margrabiami brandenburskimi.

³⁸ W 1295 r. doszło do podziału księstwa na szczecińskie i wołogoskie.

dziedzicach³⁹ w zamian za odstąpienie im przez księcia praw zwierzchnich do zamku w Golczewie⁴⁰. Powyższy układ kapituła potwierdziła 3 sierpnia tegoż roku. Zamek został wykupiony (zapewne w charakterze zastawu, skoro w niniejszym akcie zaznaczono *emptionis titulo castrum Gulzov cum suis pertinentis* – wykupiono tytuł do zamku z jego należnością) 10 listopada 1304 roku za 1200 grzywien od dzierżących go rycerzy Erharda i Wulfekina Schwelingów oraz Wedelstäda⁴¹. Jednakże biskup nie wypłacił całej kwoty, tylko zaliczkę 500 grzywien⁴², stąd też jeszcze poprzedni użytkownicy, a później i ich spadkobiercy, mogli tam mieszkać.

Powyższa umowa z księciem nie powstrzymała biskupa od sprzymierzenia się z Brandenburczykami w 1305 roku⁴³. Niestety, nie uchroniło to posiadłości biskupich od najazdu Brandenburczyków na Pomorze Zachodnie i Kamień Pomorski w 1308 roku⁴⁴. W IV tomie *Pommersches Urkundenbuch* (dalej: PUB) czytamy: *panowie Otto i Waldemar, margrabiowie Brandenburgii, ziemię naszą kamińską nieprzyjaźnie przez swoich ludzi nawiedzili, samo miasto Kamień zdobyli i je wraz z dworem czcigodnego ojca, biskupa Henryka, i wszystkimi dworami kanoników i wikariuszy całkowicie, a po części i sam kościół katedralny spalili, tudzież innymi czynami tą że świątynię zhańbili, wsie i ludzi tego kościoła haraczami, opłatami, podatkami, rabunkami i podpaleniami na różne sposoby nękali*⁴⁵.

W zaistniałej sytuacji biskup postanowił zmienić swoją siedzibę. Czytamy dalej w IV tomie PUB: *dlatego też pan biskup i rzeczami kanonicy zgodnie poczęli między sobą przemyśliwać i rozprawiać o przeniesieniu się gdzie indziej*⁴⁶.

³⁹ Biskup i kapituła zobowiązali się *przy szlachetnym księciu, jego dziedzicach, jak też ich sukcesorach, trwać po wsze czasy i we wszystkich ich sprawach i potrzebach jakichkolwiek nie odstępować*, K.R. Prokop, dz. cyt., s. 84.

⁴⁰ PUB IV, 2170 i 2173. Biskup nabył wówczas także dobra golczewskie.

⁴¹ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 84.

⁴² Biskup Fryderyk ok. 1331 r. spłacił 300 grzywien długu dawnym właścicielom (PUB VIII, 4846). W tym celu zastawił wieś Lędzin Heyne Wacholtowi za 1000 grzywien. PUB VIII, 4976.

⁴³ R. Marciniak, *Dobra kapituły kamińskiej do połowy XV w.*, Szczecin 1970, s. 38.

⁴⁴ Przyczyn tego najazdu należy szukać w postawie biskupa, który starał się utrzymywać dobre stosunki zarówno z margrabią brandenburskim, jak i książętami pomorskimi i dworem polskim, a tak się nie dało.

⁴⁵ PUB IV, 2411.

⁴⁶ PUB IV 2411. Polityka brandenburska zmierzała do opanowania Pomorza Wschodniego wraz z Gdańskiem, co dałoby ostatecznie całkowite okrążenie Pomorza Zachodniego. Swoje

Wówczas biskup wraz z kapitułą przeniósł się do oddalonego o 21 km od Kamienia Pomorskiego Golczewa. Biskupi przebywali tutaj do lat trzydziestych XIV wieku. Taki wniosek płynie z faktu, że mimo iż książęta Bogusław IV i Warcisław IV pospieszyli biskupowi z pomocą, zobowiązując się otoczyć osiedle kamińskie murem i fosą oraz obiecując pomoc materialną i poparcie mieszczan⁴⁷, to jednak biskup Fryderyk von Eickstedt (1330–1343) w korespondencji do papieża Jana XXII z 1331 roku krytycznie ocenił możliwości obronne miasta i prosił o pozwolenie przeniesienia siedziby do klasztoru w Białoboku⁴⁸. Papież jednak nie zgodził się na taką decyzję, stąd też biskupi pozostali w Golczewie do czasu zaistnienia odpowiedniej możliwości powrotu do Kamienia⁴⁹, która zaistniała prawdopodobnie w 1336 roku.

Z pewnością w tym czasie zamkiem administrowali poprzedni użytkownicy. Zaś w 1363 roku biskup Jan przekazał go kapitule, ale w administrowanie, bo tak czytamy w źródle: *Biskup Jan w obecności całej kapituły i prepozyta Markwarda*⁵⁰ *zamek Golczewo przekazał w administrowanie*⁵¹. Należy podkreślić tutaj, że prawo wyższej własności posiadał nadal biskup, który pobierał

plany realizowali, podejmując działania wojenne. Do 1307 r. przeprowadzili osiem wojen z księstwem zachodniopomorskim. Ale także w czasie pokoju prowadzili akcję zaborów. W ten sposób opanowali ziemię połczyńską, choszczeńską, wałęcką, lipiańską i świdwińską. Ostatnią nabyli od klasztoru w Białymboku, ale za zgodą biskupa Hermana von Gleichen, a przedostatnią wprost od niego. Na początku XIV w. Marchia była najsilniejszym państwem na północy Europy. W. Dziełowski, *Walka Pomorza Zachodniego z Brandenburgią (XII–XVI w.)*, „Szczecin” 1958, nr 11–12 (14–15), s. 9–10.

⁴⁷ PUB IV, 2413.

⁴⁸ W. Stępiński, *Kamień Pomorski w XII i XIII wieku*, Warszawa–Poznań 1975, s. 72–73. Papież w liście z dn. 5 stycznia 1332 r. informuje o tej prośbie biskupa kamińskiego opatów klasztorów w: Pelplinie, Oliwie i Buku, prosząc ich zarazem o zbadanie sytuacji. Raport ich był bardziej optymistyczny niż skarga biskupa, stąd też papież zezwolił biskupowi Fryderykowi jedynie na ściągnięcie jednorazowej daniny od cystersów i premonstratów na potrzeby osiedla pismem z 14 stycznia 1333 r. Por. tamże.

⁴⁹ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 116, R. Kostynowicz (*W cieniu katedr...*, s. 206) uważa, że miało to miejsce w 1336 r.

⁵⁰ Tu chodziło o prepozyta kamińskiej kapituły Markwarda z Trałowa (von Tralow), który przewodził kapitule latach 1354–1374.

⁵¹ PUB IV, 2170 i 2173; H. Bolnow, *Studien zur Geschichte der pommerschen Burgen und Städte im 12. und 13. Jahrhundert*, Köln–Graz 1964, s. 211; AP, Regesten zu den Urkunden des Dominikanenklosters in Kammin (...) v. H. Hoogeweg (dalej: Reg. Bist.), Nr 298; AP, Zbiory Loeprea, sygn. 161, *Matricula ecclesie Cathedralis Caminensis* (odpis F. Dregera) (dalej: Matr.), k. 116v–119: (...) *tradidimus castrum nostrum Gultzow (...) preposito decano totique capitulo ecclesie Caminensis (...) ad manutenendum nobis et eidem ecclesie nostre (...)*.

z tych dóbr dziesięciny i *denarii monetales*⁵². Kapitulę zaś, z klucza golczewskiego, przekazał kwotę 220 grzywien na administrowanie zamkiem⁵³.

Dopiero 27 lutego 1385 roku⁵⁴ biskup Filip Rehberg (1370–1385), starając się wyjść z permanentnego zadłużenia, odebrał zamek kanonikom, bez żadnego z ich strony oporu, a jego zarząd wraz z całym kluczem golczewskim oddał w dzierżawę archidiakonowi uznamskiemu Filipowi Helpte⁵⁵ oraz jego bratu Hermanowi i siostrzeńcowi Herykowi Wussow⁵⁶. Archidiakon spłacił część długów biskupich w kwocie 4700 grzywien.

Sytuacja zamku i klucza golczewskiego skomplikowała się jeszcze bardziej po śmierci Jana Willekiniego (1385–1386)⁵⁷. Na początku 1386 roku doszło do wyboru przez kapitułę kamieńską⁵⁸ księcia Bogusława VIII na biskupa⁵⁹. Niestety, książę nie otrzymał konfirmacji od Urbana VI (1378–1389). Papież wyznaczył na ten urząd Jana Brunonisa⁶⁰, kanclerza króla czeskiego i niemieckiego Waclawa IV Luksemburczyka⁶¹. Co więcej, król Waclaw nadał temu ostatniemu, 7 czerwca 1386 roku, księstwo biskupie w Kamieniu jako lenno. W zaistniałej sytuacji kapituła kamieńska, 24 sierpnia 1387 roku, uczyniła Bogusława VIII dożywotnio dziedzicznym zwierzchnikiem i opiekunem fundacji

⁵² *Statuta capituli et episcopatus Caminensis*, w: R. Klempin, *Diplomatische Beiträge zur Geschichte Pommerns aus der Zeit Bogislafs X*, Berlin 1859, s. 380.

⁵³ Te pieniądze nie wpływały do kasy kapitulnej.

⁵⁴ Uczynił zatem to kilka miesięcy przed śmiercią. Zmarł prawdopodobnie w końcu maja lub na początku czerwca 1385 r. E. Rymar, dz. cyt., s. 38.

⁵⁵ Już 5 lipca 1387 r. występuje on jako wikariusz generalny biskupa Jana Brunonisa. Od 1389 do 1402 r. był prepozytem kamieńskiej kapituły.

⁵⁶ Matr., k. 123–127v.

⁵⁷ Został zabity w Puszczy Goleniowskiej, w drodze powrotnej z Rzymu, gdzie uzyskał konfirmację na urząd biskupa kamieńskiego. E. Rymar, dz. cyt., s. 39.

⁵⁸ Kanonicy kapitulni oraz lenne rycerstwo, i chyba nie tylko ono, uznali za bliższy sobie interes książąt i całość państwa aniżeli aspiracje poprzednich biskupów do pełnego władztwa terytorialnego pod władzą cesarza. W. Fenrych, dz. cyt., s. 354.

⁵⁹ Bogusław VIII, syn Bogusława V i brat Warcisława VII oraz Barnima V. Został wybrany na biskupa przez kapitułę, prawdopodobnie przed 15 marca 1386 r.; W. Fenrych, dz. cyt., s. 352, przyp. 38; K.R. Prokop, dz. cyt., s. 126.

⁶⁰ Wydaje się, że inspiracji, która doprowadziła do nominacji Jan Brunonisa na biskupa kamieńskiego, należy szukać w Malborku. Krzyżacy żywili bezpośrednie plany ekspansji w odniesieniu do terenów tegoż biskupstwa. W. Fenrych, dz. cyt., s. 352.

⁶¹ Waclaw IV Luksemburski (ur. 26 lutego 1361 roku, zm. 16 sierpnia 1419 roku), król niemiecki 1378–1400 i czeski 1378–1419, książę Luksemburga 1383–1419, syn Karola IV Luksemburskiego.

biskupiej. Ponadto wyraziła wolę, aby wybrany w ten sposób opiekun nie mógł być przez biskupa Jana ze swego stanowiska usunięty⁶². Rozwiązanie to było pozornie kompromisowe, ponieważ mimo że książęta uznali nominację Jana Brunonisa, to faktycznie zapewnili sobie nieskrępowane władanie biskupstwem kamieńskim. Powstała wówczas w diecezji dwuwładza, którą w sferze *in spiritualibus* spełniał biskup Jan, a w sferze *in temporalibus* – elekt Bogusław VIII. W tych warunkach biskup Jan prawdopodobnie nie przybył kiedykolwiek do swej diecezji.

Bogusław VIII, mając poparcie wyższego duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, walczył (do 1398 roku jako elekt biskupstwa kamieńskiego) aż do swojej śmierci (1418 r.) zarówno o zamek w Golczewie, jak i inne pomorskie zamki w: Maszewie, Polanowie i Lipiu⁶³. Był to tak zwany spór o zamki. Toczył się on za czterech kolejnych biskupów⁶⁴ i ostatecznie zakończony został zwycięstwem biskupa Magnusa z książąt sasko-lauenburskich (1410–1424). W tym czasie książę słupski Bogusław VIII został aż dwukrotnie obłożony kłatwą⁶⁵, w niej też zmarł 11 lutego 1418 roku.

Miara konfliktu o klucz golczewski przepełniła się wówczas, kiedy w 1402 roku archidiakon Filip Helpte, bez przyzwolenia biskupa Mikołaja Bocka z Schippenbeilu⁶⁶, zastawił go rycerzowi Dame (Thamme) Flemingowi⁶⁷ za 6000 grzywien. Biskup zażądał od tego ostatniego jego zwrotu. Jednakże Fleming, chcąc uniknąć konfliktu z biskupem, porozumiał się w tej sprawie z księ-

⁶² Aktem tym zaakceptowali posiadane przez księcia miasta i zamki biskupie.

⁶³ Książę Bogusław VIII w 1398 r. wycofał się z administrowania majątkami biskupimi, niemniej zachował w swoim ręku, będące ich ośrodkami, zamki: Maszewo, Polanów, Lipie i Golczewo. Godził się wprawdzie przy tym zwrócić je biskupom, jednak dopiero wówczas, gdy wypłacona mu zostanie suma zastawna w niebagatelnej wysokości 40 tys. grzywien. K.R. Prokop, dz. cyt., s. 138.

⁶⁴ Byli to: Jan Brunonis (1386–1394), Jan Kropidło z książąt opolskich (1394–1398), Mikołaj Bock (1398–1410) i Magnus z książąt sasko-launenburskich (1410–1424).

⁶⁵ Uczynił to biskup Mikołaj Bock, co potwierdził papież Innocenty VII i bp Magnus z książąt sasko-lauenburskich, co potwierdził papież Marcin V. K.R. Prokop, dz. cyt., s. 139, 147.

⁶⁶ Był to człowiek bez reszty oddany zakonowi. Przed objęciem diecezji pełnił w kurii rzymskiej urząd prokuratora zakonnego. Dostępne źródła nie pozwalają ukazać sposobu wprowadzenia go na stolicę biskupią. Tak więc księstwo wologosko-słupskie znalazło się pod wszechstronnym naciskiem krzyżackim. Tymczasem biskup Kamienia spiskował coraz bardziej otwarcie z Krzyżakami. Za jego wiedzą i poparciem dobra rycerskie na terenach fundacji biskupiej coraz częściej przechodziły w ręce zakonne. Było to powolne przygotowywanie gruntu dla jawnego i formalnego władztwa krzyżackiego. W. Fenrych, dz. cyt., s. 354.

⁶⁷ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 120.

ciem Bogusławem VIII, w celu odstąpienia mu tych dóbr za dwukrotnie większą kwotę, co też zostało sfinalizowane.

Biskup jednak obłożył wspomnianego rycerza klątwą, a następnie wraz z rodziną skazał go na banicję. Nieco później rzucił również klątwę na samego księcia. Nadto odebrał zamki w Golczewie, Lipiu, Maszewie i Polanowie⁶⁸. Okoliczności te wywołały jednak takie spotęgowanie wrzenia wśród ludności, że tylko mieszkańcy Kołobrzegu stali wiernie przy biskupie. Książę Bogusław odebrał ponownie zamki, w tym Golczewo. W takiej sytuacji biskup udał się do Rzymu, gdzie w 1405 roku wyjednał oficjalnie oddanie dóbr biskupich na Pomorzu Zachodnim pod opiekę wielkiego mistrza Zakonu Krzyżackiego (należy pamiętać, że krzyżacy obsadzili już swoimi ludźmi zamki w Bobolicach, Karlinie i Koszalinie)⁶⁹. Nadto uzyskał zatwierdzenie przez papieża Innocentego VII (1404–1406) klątwy nałożonej na księcia.

Tymczasem książę, wykorzystując napięcie w Kościele powszechnym z powodu schizmy zachodniej⁷⁰, kiedy doszło w 1409 roku do zebrania się „soboru” w Pizie⁷¹, wniósł tam – przez swoich delegatów – skargę na biskupa kamieńskiego. Osobno w niej została poruszona kwestia zamku w Golczewie, w której książę mocno zaznaczył, że nie dopuszczając kiedyś do jego zwrotu biskupowi, zapobiegł przyjęciu tej warowni przez krzyżaków. (Anty)papież Aleksander V (1409–1410) uchylił klątwę rzuconą na księcia⁷², delegując przy tym Konrada Bonowa, archidiacona z Trzebuszy (Tribsees), w celu zbadania i rozstrzygnięcia sporu. Jednakże prałat w postępowaniu swoim bardziej przypominał rycerza rozbójnika aniżeli przedstawiciela hierarchii, a poza tym był to zaufany człowiek krzyżaków⁷³.

⁶⁸ Należy tutaj przypomnieć, że książę był gotów oddać je dobrowolnie biskupom kamieńskim za kwotę 40 tys. grzywien. Oczywiście biskup Mikołaj Bock nie zamierzał tego uczynić. K.R. Prokop, dz. cyt., s. 138.

⁶⁹ Tamże, s. 139.

⁷⁰ Trwała ona od 1378 r. do 1417 r.

⁷¹ Ten sobór nie jest wliczany do katalogu soborów powszechnych, bo nie zwołał go i nie zatwierdził papież.

⁷² Tenże papież złożył z urzędu biskupa Mikołaja Bock jako „heretyka” trwającego po stronie obodienicy rzymskiej.

⁷³ W. Fenrych, dz. cyt., s. 358. Z tym jednak, że książę zatrzymał jeszcze na 15 lat zamki w Maszewie, Lipiu i Polanowie, a po nich, jeżeli kapituła zechce je wykupić, musi dać księciu 20 tys. grzywien. T. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. I, Szczecin 2005, tłum. K. Gołda, s. 529, przyp. 981.

Sytuacja diametralnie zmieniła się dopiero po bitwie pod Grunwaldem. Otóż 25 października 1410 roku opat cystersów z Bukowa Jan, jako specjalny delegat kolejnego (anty)papieża pizańskiego Jana XXIII (1410–1415), orzekł nieważność ekskomuniki rzuconej na księcia Bogusława VIII oraz skazał biskupa Mikołaja na zapłacenie kosztów przewodu procesowego w wysokości 5000 złotych florenów. W kilka dni później ten sam delegat papieski rzucił ekskomunikę na Konrada Bonowa. Wreszcie w tym samym roku Mikołaj Bock von Schippenbeil został usunięty ze stolicy biskupiej w Kamieniu⁷⁴.

Problem wrócił za biskupa Magnusa (1410–1424)⁷⁵, który zażądał zwrotu od księcia Bogusław VIII dóbr kościelnych. Gdy książę nie chciał tego uczynić, biskup rzucił na niego klątwę. W odpowiedzi książę chciał go usunąć z tronu biskupiego. Problem trafił aż na sobór powszechny w Konstancji (1414–1418). Ostatecznie nowo wybrany 11 listopada 1417 roku papież Marcin V (1417–20 lutego 1431) opowiedział się 20 kwietnia 1418 roku po stronie biskupa Magnusa, odnosząc się do ustaleń dwóch kolejnych komisji soborowych. Niestety, nie pomogła księciu Bogusławowi VIII obecność dwóch książąt pomorskich w Konstancji: Ottona II szczecińskiego (1380–1428; od 1413 r. rządził księstwem) i Wacława IX wołogoskiego (1400–1457; od 1415 r. rządził księstwem). Ciążąca na księciu klątwa została utrzymana w mocy, zaś na jego synu Bogusławie IX⁷⁶ spoczął trud rozwiązania konfliktu z rządcami Kościoła pomorskiego⁷⁷.

Po stosownej zachęcie i napomnieniu ze strony kolejnego papieża Eugeniusza IV (3 marzec 1431–1447), skierowanym do książąt w roku 1431, doszło do rozmów i pertraktacji, które finalnie doprowadziły do zawarcia 1 maja 1436 roku w Kołobrzegu porozumienia zainteresowanych stron⁷⁸. Bogusław IX słupski zobowiązał się wówczas zwrócić biskupowi i kapitule trzymane jeszcze od

⁷⁴ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 141.

⁷⁵ Tamże, s. 140.

⁷⁶ Jego żoną była Maria, córka Ziemowita IV mazowieckiego, a zarazem siostrzenica króla Władysława Jagiełły.

⁷⁷ Książę Bogusław IX i jego matka nie respektowali wyroków kościelnych, jakie zapadły w 1418 r., za co książę został obłożony klątwą. T. Szeszycki, *Dzieje Golezewa, Szczecin 2005*, s. 26.

⁷⁸ Układ został podpisany przy pośrednictwie króla Eryka i gwarancjach ze strony Albrechta z Nowogardu, Grzegorza opata z Białoboków, Gerda von Dewitza z Dobrej, miast: Stargard i Trzebiatów. T. Kantzow, dz. cyt., s. 529, przyp. 981.

czasów jego ojca zamki w Golczewie, Maszewie, Lipie i Polanowie, a także Karlino⁷⁹.

Od tego czasu Golczewo znowu było we władaniu biskupa. Jednakże już w 1451 roku biskup Henning Iwen (1446–1468) oddał cały klucz golczewski⁸⁰ w zastaw hrabiemu Ottonowi Ebersteinowi, Kurtowi Flemingowi i Lutkowi Massowowi⁸¹. W 1469 roku władzę nad Golczewem przejął syn Ottona Ebersteina – Ludwik, który w latach 1469(?)–1480 był elektem biskupstwa kamieńskiego i, niestety, zarazem sojusznikiem Brandenburczyków⁸². Wybrany na biskupa przez kapitułę kamieńską nie otrzymał jednak konfirmacji papieskiej. Nie był on członkiem kapituły ani w tym czasie nie miał święceń kapłańskich⁸³. W 1471 roku przejście przez niego urzędu zatwierdziła go księżna Zofia słupska, córka Bogusława IX i żona Eryka II wołosko-słupskiego⁸⁴. Prawdopodobnie w 1473 roku otrzymał święcenia. Administrował on większością zamków, w tym i Golczewem, dlatego że biskup Mikołaj von Tüngen (1471–1479), walczący o diecezję warmińską, nigdy nie przybył do diecezji kamieńskiej. Dopiero gdy jego następca biskup Marinus de Fregano, Włoch z Parmy (1479–1482), przybył do diecezji na początku 1480 roku, Ludwik ustąpił, ale na podstawie umowy z biskupem i księciem z dnia 5 września 1480 roku⁸⁵ otrzymał odszkodowanie za administrowanie biskupstwem i dobrami kapituły w kwocie 800 guldenów; dostał też w dożywocie zamek w Golczewie. Niestety, jeszcze tegoż roku porzucił stan duchowny i ożenił się z Walpurgą, córką Hansa hrabiego Hohnstein, pana na Vierraden i Schwedt w Brandenburgii. Zmarł w 1502 roku⁸⁶.

⁷⁹ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 155. Hrabia Ludwik Eberstein oprócz Golczewa zatrzymał do 1480 r. także Karlino.

⁸⁰ W XV w. na klucz golczewski składały się, oprócz zamku i wsi Golczewo, także Drzewica, Kłebry, Unibórz, Niemica, Upadły, Gadom oraz oddalone znacznie od centrum klucza: Przybiernów, Miodowice i Zabierzewo. R. Marciniak, dz. cyt., s. 122.

⁸¹ Tamże.

⁸² B. Wachowiak, *Pomorze Zachodnie w schyłkowej epoce feudalizmu (1464–1815)*, w: G. Labuda (red.), *Historia Pomorza*, t. II do roku 1815, Poznań 1976, s. 805.

⁸³ Był on panem na Nowogardzie wraz ze swoim starszym bratem Albrechtem III. Nadto od 1466 r. panował w Maszewie. Posiadał też dwór w Kamieniu, który sprzedał prepozytowi Bernardowi Egbrechtowi. E. Rymar, dz. cyt., s. 53.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ T. Kantzow, dz. cyt., s. 54, przyp. 134.

⁸⁶ E. Rymar, dz. cyt., s. 55.

Po jego śmierci kapituła i biskup Marcin Karith (1498–1521) spłacili dług i w ten sposób zamek w Golczewie był w ich posiadaniu. Biskupi przebywali tu wówczas w miesiącach letnich. Zatrzymywał się tu również kilka razy książę Bogusław X (1454–1523). Po śmierci ostatniego biskupa kamieńskiego Erazma von Manteuffel w 1544 roku służył on tytułarnym biskupom kamieńskim do 1684 roku, potem stał się własnością elektorów brandenburskich, a następnie książąt i królów Pruskich. Gdy w 1812 roku budynki towarzyszące przeszły w prywatne posiadanie, jedynie sam zamek pozostał w rękach króla Fryderyka Wilhelma III⁸⁷.

Jednym z najważniejszych wydarzeń w Golczewie był synod diecezjalny w marcu 1454 roku. Zajął się on problemem podniesienia poziomu życia kleru (zwłaszcza zakonnego) oraz zagadnieniami związanymi z należyтым sprawowaniem służby Bożej.

Zakończenie

Biskupi kamieńscy rezydowali zarówno w Wolinie, Kamieniu Pomorskim i Karlinie, jak i przez pewien czas w Golczewie. Miało to miejsce w latach 1308–1336; w 1304 roku kupili tutaj zamek. Potem zamek ten, z powodu niespłacenia całej kwoty rycerzom Erhardowi i Wulfekinowi Schwelingom oraz Wedelstädtowi, często zmieniał właścicieli, stanowiąc ustawicznie przyczynę powstawania długów oraz przedmiot kłótni, zatargów, zastawów i procesów nawet na arenie międzynarodowej i Kościoła powszechnego.

Tak więc do 1363 roku znowu administrowali nim wspomniani wyżej rycerze, następnie zaś kapituła kamieńska. W 1385 roku biskup oddał Golczewo w dzierżawę archidiakonowi uznamskiemu Filipowi Helpte⁸⁸ oraz jego bratu Hermanowi i siostrzeńcowi Herykowi Wussow⁸⁹. W 1402 roku Golczewo zostało wykupione przez księcia Bogusława VIII i pozostało w rękach jego i jego syna Bogusława IX do 1436 roku. W tym też roku zamek ponownie wrócił w posiadanie biskupów kamieńskich. W kolejnych latach (1451–1502) ponow-

⁸⁷ R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr...*, s. 207. Fryderyk Wilhelm III był królem Prus w latach 1797–1840.

⁸⁸ Już 5 lipca 1387 r. występuje jako wikariusz generalny biskupa Jana Brunonisa. Od 1389 r. do 1402 r. był prepozytem kamieńskiej kapituły.

⁸⁹ Matr., k. 123–127v.

nie przechodził w zastaw rycerskiej rodziny Ebersteinów. Ostatecznie w 1502 roku znowu objęli go biskupi kamiieńscy. Trwało to do 1545 roku, kiedy w wyniku sekularyzacji biskupstwa stał się własnością książęcą, zaś w 1650 roku przeszedł na własność elektorów brandenburskich, chociaż książę Ernest Bogusław de Croy użytkował go formalnie do swojej śmierci w 1684 roku.

W tym czasie należał on do jednego z większych zamków o ważnym znaczeniu militarnym, nie tylko biskupich, ale również Pomorza Zachodniego.

BISHOPS OF KAMIENŃ IN GOLCZEWO

Summary

Bishops of Kamień resided not only in Wolin, Kamien Pomorski, and Karlino, but also for a time in Golczewo. The first mention of the documents about “castrum Gülzow” comes from 1304 years and for purchase of the castle by Bishop Heinrich von Wachholtz. Bishops of Kamień living in it already in 1308 and stayed there probably by 1336 years. Because of not repaying the full amount knights Erhard and Wulfekin Schweling and Wedelsädt, the castle with all its assets are often changed its owners acting in the cause of the continuing emergence of debt, and the object of quarrels, feuds, liens and processes, even in the international arena and the universal church.

So by 1363 years back administration of the aforementioned knights, then the jury of Kamień. In 1385, the bishop placed on lease Golczewo archdeacon from Uznam Helpte Philip and his brother Herman and his nephew Henry Wussow. In 1402 Golczewo be bought by Prince Bogusław VIII and remains in the hands, and his son Bogusław IX by 1436. This year, the castle returns again into the possession of bishops of Kamien. In subsequent years (1451–1502) re-enters the knight's pledge of Eberstein family. Finally in 1502 the bishops of Kamień took it again by 1545 years, when the diocese as a result of secularization became the property of the prince, and in 1650 became the property of the electors of Brandenburg, although Duke Ernest Bogusław de Croy was using it formally until his death – for 1684.

At that time, belonged to one of the largest, of significant military importance, not only episcopal castles, but also Western Pomerania.

Translated by Mirosława Landowska

WIARA NA STRONACH „IL POLITECNICO”

Angelo Rella

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Zachowanie niektórych ludzi w minionym wieku zdają się potwierdzać słowa Nietschego *Bóg umarł*¹. Bóg pozostawał ukryty. Bóg pozostawał milczący w obliczu Holokaustu. Bóg był uciekinierem, czekał... Pomimo wszystko XX wiek podsumowuje się pełnym nadziei wznowieniem teologiczno-filozoficznej analizy konceptu i rzeczywistości Boga.

Krytyk Giorgio Petrocchi, w swoim dziele *Il sentimento religioso all'origine della letteratura italiana*, przypomina, że narodziny języka wulgarnego (tego, który stał się następnie włoskim) przejdą w przyszłości w humus doświadczenia religijnego i przybiorą pierwotną formę lauda wraz z twórczością Franciszka z Asyżu² i wielkiego Jacopone z Todi. W szczególności laudario tego ostatniego spełnia wysokie wymagania poezji ewokacyjnej i narracyj-

¹ Nietzsche, w aforyzmie 125 *La gaia scienza* [*Wesoła nauka*], za pomocą postaci „człowieka szalonego” wyraża niepokojącą myśl, że *Bóg umarł, i to właśnie my go zabiśmy. Jak możemy czuć się dobrze, my zabójcy nad zabójcami? Nie istniało nic bardziej świętego i wielkiego na świecie, a teraz jest krew pod naszymi stopami: kto nas oczyści z tej krwi? Jakiej wody użyjemy, żeby się umyć? Jakie święto przebaczenia, jaką świętą grę będziemy musieli wymyślić? Czy wielkość tej śmierci nie jest dla nas za wielka?*

² Według Petrocchiego istnieją dwa główne motywy w *Kwiatkach*: z jednej strony potrzeba stworzenia tekstu mającego swój koloryt i swoją doniosłość wyphywającą z silnego zaangażowania literackiego; z drugiej strony celem jest ułatwienie zrozumienia treści religijnej, pomijając refleksje doktrynalne, a wyjaśniając odniesienia do faktów z prostego życia franciszkańskiego. Ponadto poezja franciszkańska wyphywa z estetyki, naiwnej wizji doskonałego świata, pełnego łagodności i człowieczeństwa, wyraża się w narracji, którą charakteryzuje ekstremalna czystość wypowiedzi, gdzie każdy fakt i każde stwierdzenie stają się żywą częścią prostoty ducha pisarza. Unosi się zaskakująca łagodność, która owija otoczką cudowności wydarzenia nadzwyczajne, a zarazem urzekająco proste. Cfr. G. Petrocchi, *San Francesco scrittore e altri studi francescani*, Patron, Bologna 1991.

nej (jak w niezapomnianym *Pianto della Madonna – Placz Madonny*) i pozwala nam stwierdzić, że już nasza najdawniejsza literatura, początkowo może uboga, zawiera jednak zarodek tego ducha i tej formy, które rozkwitną w poezji przyszłych pokoleń³.

Jeśli chodzi o podstawowe motywacje duchowe – potrzebę czystości i nieprzerwanej łączności z Bogiem, odnajdujemy je w pełni aktualne (a nawet bardziej intensywne niż kiedykolwiek) w dwudziestym stuleciu. Nurt religijny w poezji włoskiej XX wieku jest licznie reprezentowany przez autorów, także tych absolutnie nie do pominięcia, jak: Pascoli, Corazzini, Rebora, Ungaretti, Luzi, Betocchi, Turollo, Guidacci, Cattafi, Campo czy Mundula. Również Alda Merini, Patrizia Valduga i Davide Rondoni w swojej twórczości weszli niezaprzeczalnie w silny kontakt z Bogiem⁴.

Podczas gdy w XIX wieku obecność Boga w twórczości literackiej była znikoma, w XX stuleciu przyciągnęła na nowo uwagę autorów, także ze względu na tragiczne wydarzenia pierwszej i następnie drugiej wojny światowej, które zmusiły wszystkie dotknięte narody do epokowej refleksji. Literackie horyzonty otworzyły się ponownie na tematykę Boga, przeważnie chrześcijańskiego. W tle widoczne są także ściśle z nim powiązane tematy typowo zachodnie (takie jak tolerancja, stosunek między wiarą a poznaniem, zaangażowanie społeczne).

Często wiara i Bóg wchodzą do współczesnej literatury przez niedomknięte drzwi, jako problem czy też „podziemne” poszukiwania autorów, których możemy zdefiniować jako „niepraktykujących”, nieposiadających szczególnie historii religijnej. Jedne z takich drzwi zostały otwarte dla nas przez tygodnik

³ Liryka Jacopone z Todi osiąga wysoki poziom intensywności poetyckiej właśnie dlatego, że mnich *przełaził na nią wszystkie aspekty swojego doświadczenia religijnego, uważnie je klarując i poddając procesowi intensywnej symplifikacji, ostatecznie prezentuje swoją religijność prawie w ramach naiwnego opowiadania, które jest w stanie wzruszyć chrześcijański tłum, w którym odnaleźć on może swoją wiarę i swoje ziemskie cierpienia*. G. Petrocchi, *Scrittori religiosi del Duecento*, Sansoni, Firenze 1974.

⁴ Cfr. F. Ulivi, M. Savini, *Poesia religiosa italiana. Dalle origini al '900*, Ed. Piemme, Milano 1994. W tej antologii zostały zebrane fragmenty włoskiej poezji religijnej od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego, zarówno utwory autorów znanych, jak i mniej znanych: od S. Ambrogia po Boezia, Luziego, Chiusana, Testoria. Poza liryką, znajdują się tam także fragmenty poematów (Dante, Tasso) oraz tragedii (Manzoni). Zbiór prezentuje szeroką panoramę włoskiej poezji religijnej wraz z wprowadzeniem do każdej epoki oraz sylwetkami poszczególnych autorów.

kulturalny „Il Politecnico”⁵ i Elio Vittoriniego⁶, jednego z autorów intelektualistów, który należał niewątpliwie do forpoczątku problemu wiary w literaturze.

Vittorini tak naprawdę nie praktykował żadnej religii, ale – jak wspomina jego syn Demetrio – zasiał w sobie poczucie duchowości, bo respektował zawsze religię do tego stopnia, że obawiał się, by nie stała się ona dla niego furtką do konformizmu. Jednak nie była nią, była czymś innym⁷! Vittorini przejawiał raczej strach przed konformizmem. Około połowy lat 50. XX wieku bywał w mediolańskiej księgarni prowadzonej przez zakonników i zaprzyjaźnił się z o. Davidem Tuoldem i z o. Camillo De Piazem. Pisarz uważał obu duchownych za niezwykle sympatycznych, często zapraszał ich do swojego domu na kolację. Była to piękna przyjaźń. Dzięki nim Vittorini miał dostęp do urządzeń kinematograficznych, które przyczyniły się do zaspokojenia jego namiętności do kina. Jednak pewnego wieczoru, jak wspomina syn pisarza Demetrio, *Elio powiedział do Ginetty (jego żony): dość mnichów, jeśli sąsiedzi będą nadal widywać wszystkie te czarne habity wokół naszego domu pomyślą, że głosujemy na chrześcijańskich demokratów*⁸. Jego obawa przed konformizmem – konkluduje Demetrio Vittorini – *była podwójna. Bał się wywołać skandal*⁹.

Żeby opisać Vittoriniego, dobrze jest zacytować słowa o. Camillo De Piaza, który pomógł mu w momencie odchodzenia: *Wydaje mi się, że wymiar Vittoriniego był wymiarem religijnym, a dokładniej chrześcijańskim. Mówię to w niejako podwójnym sensie; odnosząc się do tego, co wydaje mi się dwoma głównymi składowymi jego życia i jego twórczości: mam na myśli jego umiejętność poświęcenia się dla innych. Poświęcenia, aż do zatracenia samego sie-*

⁵ „Il Politecnico” był jednym z największych i najważniejszych tygodników kulturalnych wydawanych we Włoszech po wojnie. Pierwszy numer ukazał się 29 września 1945 r. nakładem wydawnictwa Einaudi. „Il Politecnico” wyróżniał się spośród włoskich wydawnictw tamtego okresu, jak i tych wydawanych wcześniej rozpiętością poruszanych tematów, które dotyczyły *wszystkich dziedzin i aspektów kultury*, literackich, politycznych, historycznych, społecznych, artystycznych. Cfr. „Il Politecnico” nr 2, 6 październik 1945, s. 2.

⁶ Vittorini pisał powieści i felietony, zajmował się tłumaczeniami, kierował kilkoma magazynami i seriami wydawniczymi. Po wojnie bardzo aktywnie angażował się w działalność kulturalną: kierował mediolańskim wydaniem lewicowego dziennika „Unità”; w 1945 r. założył „Il Politecnico”, którym kierował, mając na celu walkę o odnowę intelektualno-artystyczną; kierował serią wydawniczą *I Gettoni* w wydawnictwie Einaudi, a w 1959 r. założył razem z Italo Calvinem serię *Il Menabò* ważną ze względu na rozpoczęcie debaty o literaturze eksperymentalnej lat 60.

⁷ D. Vittorini, *Un padre e un figlio*, Mediolan 2002, s. 47.

⁸ Tamże. Democrazia Cristiana była to partia centrowa, w opozycji do komunistów.

⁹ Tamże.

bie... Druga składowa to bycie, bycie dla siebie i dla innych wędrowcem, pojęcie tak bliskie językowi chrześcijaństwa. To znaczy tym, który się nie zatrzymuje, który nie zamieni żadnej ze stacji pośrednich na tą ostateczną... To był według mnie cud Vittoriniego. Można by prosić o łaskę dla Vittoriniego. Ponieważ jakiś rodzaj łaski emanował z kontaktu z Elio. Jest to coś, co powinno być właściwe dla każdego chrześcijanina, a tymczasem jest właściwe dla tak niewielu¹⁰.

Nie wystygła jeszcze pożoga drugiej wojny światowej, kiedy 29 września 1945 roku Vittorini oddał do druku pierwszy numer „Il Politecnico”. Klimat, w jakim rodził się tygodnik, był pełen zarówno zapału, jak i nadziei. Celem sycylijskiego pisarza i jego współpracowników było wyjście z matni faszystów i wojny, nadrobienie straconego czasu i ponowne umiejscowienie włoskiej kultury w kontekście europejskim i światowym, z którego została wykluczona.

Z pionierskim entuzjazmem, z niemalże religijną wiarą w uzdrowicielską moc nowej kultury redakcja tygodnika poświęciła się odpowiedzi na szeroko rozprzestrzeniającą się potrzebę odnowy, proponując odpowiedni materiał. Kryteria wyboru tegoż materiału były interdyscyplinarne, encyklopedyczne, pedagogiczne. Celem było stworzenie dialogu pomiędzy tematami początkowo odległymi, takimi jak polityka i kultura, nauka i literatura, marksizm i chrześcijaństwo.

W artykule otwierającym pierwszy numer Vittorini mówi o nowej kulturze, już nie takiej, która koi cierpienia, ale takiej, która chroni przed nimi, zwalcza je i eliminuje. *Trudno stwierdzić, kto wygrał drugą wojnę światową, ale z całą pewnością – stwierdza Vittorini – w wojnie, która nie ma względu nawet na dzieci, cała kultura straciła ogromnie dużo. Kultura grecka, hellenistyczna, romańska, chrześcijańska, humanistyczna, oświeceniowa, liberalna etc. (...). Ta kultura nie nauczyła jednak zawczasu odczuwania odrazy, sprzeciwu, i nie można obarczać winą za to faszystów. Kultura, w której jest obecny Chrystus. Chrystus – retorycznie zastanawia się Vittorini – (...) czy on aby nie miał zbyt małego wpływu? Na odwrót. Miał bardzo duży. To wpływ Jego i całej kultury spowodował zmiany w ludzkim intelekcie. Kultura, która rodzi i odradza się sama, a prawie nigdy nie odradza człowieka. Jednakże czy kultura, także ta chrześcijańska – zastanawia się autor – nie powinna wpływać na jakość życia i sprawy ludzi?¹¹.*

¹⁰ Fragment wywiadu radiowego, Szwajcaria 1976.

¹¹ E. Vittorini, *Una nuova cultura*, „Il Politecnico” nr 1, 29 września 1945, s. 1.

*Potrzeba nam nowej kultury – kontynuuje Vittorini – kultury, która zajmie się chlebem i pracą, bo to oznacza, że zajmie się także duszą. Trzeba nam kultury zdolnej do walki z głodem i cierpieniem*¹².

Pisarz wnioskuje: *czy pragnienie powołania do życia nowej kultury, która będzie chronić, a nie pocieszać człowieka może bardziej interesować idealistów i katolików niż interesuje intelektualistów? Niewątpliwie nie!* Tą konkluzją zaprasza wszystkich, także katolików, do wzięcia udziału w staraniach o nową kulturę.

Artykuł wstępny Vittoriniego naturalnie nie przeszedł bez echa, oddźwięk pojawił się szybko. Faktycznie w dziewiątym numerze tygodnika „Costume” pojawia się artykuł sygnowany przez Carlo Bo zatytułowany *Cristo non è cultura* (Chrystus nie jest kulturą), w którym zaprasza on Vittoriniego do nawrócenia się i wiary w życie, które jest Chrystusem samo w sobie, poza kulturą, społeczeństwem i wszelkimi formami współżycie z innymi ludźmi. Kilka dni później dyrektor „Il Politecnico” otrzymuje list od Felice Balba, a następnie ukazuje się artykuł Massima Mila w „Giustizia e Libertà” zapraszający Vittoriniego *do uwierzenia w uprzedniość idei nad sprawami ludzkimi, a więc także nad naturą*.

W 7. numerze tygodnika Vittorini odpowiada wszystkim tym, którzy go krytykują w artykule pt. *Lettera ad un cattolico* (*List do katolika*). Po początkowej paraleli o tym, dlaczego idealisci i katolicy nawołują wszystkich do nawrócenia się, dyrektor zadaje serię pytań i zastanawia się, czy istnieje możliwość porozumienia pomiędzy idealistą i nieidealistą, oraz pomiędzy katolikiem i niekatolikiem. Jego odpowiedź na to pytanie jest naturalnie pozytywna, nie mniej jednak zaprasza wszystkich do pisania na łamach jego tygodnika¹³.

Dalej w swoim artykule pisarz stwierdza, że katolicy powinni postrzegać Chrystusa nie tylko w swoich kategoriach, ale także mieć na uwadze także tych, którzy „nie wierzą” i zastanowić się, kim Chrystus jest dla nich. *Ponieważ Chrystus może być ważny jedynie jako cześć kultury. Może być jako czynnik kultury nie mniej ważny niż jako podstawa wiary i życia wiernych*¹⁴.

Zastanawia się także, czy to nie do katolików i wszystkich chrześcijan należy nadanie Chrystusowi jak największego znaczenia dla wspólnej pracy

¹² Tamże.

¹³ E. Vittorini, *Lettera ad un cattolico*, „Il Politecnico” nr 7, 10 listopada 1945, s. 1, 4.

¹⁴ Tamże.

chrześcijan i niechrześcijan. Czy jego znaczenia historycznego i społecznego nie można by zamknąć w jednym stwierdzeniu – znaczenie kulturalne?

Carlo Bo napisał, że Bóg nie jest kulturą i nie można nadać mu znaczenia jako takiemu, i że reprezentuje wartość tylko dla wiernych. Na te słowa Vittorini odpowiedział refleksją autobiograficzną: *Ja używam wielkich liter, pisząc o Nim, tak jakbym wierzył w Jego boskość, a nie tylko w Jego ludzkość. Jako dziecko wierzyłem także w Jego boskość. Uczestniczyłem w mszach, spowiadałem się, rozmawiałem z nim. Miałem już dwadzieścia lat, gdy zrobiłem to po raz ostatni. Potem przestałem wierzyć w Jego boskość, ale zacząłem wierzyć w Jego ludzkość. Teraz myślę, że On był największym z kiedykolwiek istniejących ludzi, i że do dziś nic bardziej konkretnego, nowego czy pożytecznego nie możemy znaleźć. Ponadto jestem pełen szacunku dla wiary w Niego tylu ludzkich pokoleń, dla rytuałów, w których ją wyrażają. Całe pokolenia i ta ich niesamowita wiara w Niego¹⁵.*

Vittorini odczuwał wielkie znaczenie Chrystusa, nawet jeśli przestał wierzyć w Jego boskość, wydawałoby się, że teraz odczuwał to bardziej niż kiedykolwiek. Słowa Chrystusa najpierw były prawdą objawioną, teraz nabierały głębszego sensu, prawda została odnaleziona, stała się nauką i doświadczeniem. Jakie znaczenie miały te słowa w życiu pisarza, i jakiego znaczenia nabrały teraz, kiedy przestał wierzyć w sposób „konformistyczny”? *Początkowo – potwierdza Vittorini – była to dla mnie osobista nauczka: porozumienie między Nim a mną. A teraz to ja jestem łącznikiem pomiędzy Nim i wszystkimi ludźmi. Teraz mają oni dla mnie miejsce, historię, swój czas, mają sens, który dotyczy ludzkiej społeczności, potrzebują kontynuacji i rozwoju, tak jak każda żywa istota w historii¹⁶.*

Vittorini kończy swój długi list zaproszeniem do tego, aby prawdziwie wielka rewolucja boskiego przesłania dokonała się na tej ziemi i żeby nie była to tylko rewolucja wewnętrzna człowieka lub – co gorsza – prywatna sprawa każdego wierzącego z osobna. Laik Vittorini zaprasza katolików do uaktualnienia w społeczeństwie przesłania Chrystusa. I zaprasza ich również do uczynienia tego razem z tymi, którzy katolikami nie są, tak aby można było upowszechnić potęgę chrystusowego nauczania.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

Kamień rzucony przez dyrektora „Il Politecnico” wzburza falę, która rozprzestrzenia się na cały akwen włoskiej kultury, zarówno katolickiej, jak i laickiej. Dyskusja wdziera się także na łamy innych tygodników. Wielu katolików, którzy początkowo byli przeciwnikami Vittoriniego, teraz stało u jego boku. Czternasty, podwójny, bożonarodzeniowy numer tygodnika jest prawdziwą pochwałą Chrystusa i Bożego Narodzenia, prawie w całości został poświęcony świętom celebrującym narodzenie Chrystusa. Artykuły poświęcone są początkom chrześcijaństwa i Chrystusowi pośród ludzi, legendom na jego temat w ewangeliach arabskich i armeńskich, religii w ZSRR. O Bożym Narodzeniu można nie tylko poczytać, ale też pooglądać je przez pryzmat malarstwa zarówno śródziemnomorskiego, jak i nordyckiego w reprodukcjach Giotta czy Brughela¹⁷.

Na początku to katolicy atakowali Vittoriniego, teraz jednak to jego kompani komuniści adresowali do niego listy pełne sprzeciwu wobec poświęcaniu całego numeru pisma świętom. Vittorini odpowiada im tymi słowami: „*Politecnico*” wierzy w moc Bożego Narodzenia... miliony ludzi świętują Boże Narodzenie, a my mielibyśmy pozostać z boku?¹⁸.

Tym, którzy twierdzą, że rewolucja chrześcijańska została prześcignięta przez inne rewolucje, wobec tego Vittorini jako komunista powinien świętować te ostatnie, odpowiada on, że rewolucja narodził Chrystusa ma dla ludzi większe znaczenie symboliczne i uniwersalne niż wszelkie inne rewolucje. Rewolucja Chrystusa symbolicznie reprezentuje ludzkie prawo do rewolucji¹⁹.

Na następnych stronach numeru czternastego różnorodne artykuły próbują zmierzyć się z problemem wiary z różnych punktów widzenia. Rezultatem jest kalejdoskop myśli katolickiej, komunistycznej, anarchicznej, który ukazuje wiarę urzeczywistnianą na wiele możliwych sposobów. Prawda spełnia się poprzez społeczną akcję.

W długim artykule pod tytułem *Cristo in mezzo agli uomini* (*Chrystus pośród ludzi*) Franco Fortini stara się odpowiedzieć na dziewięć wątpliwości związanych z wiarą i Chrystusem. Od badań nad historycznym pochodzeniem chrześcijaństwa, po związek pochodzenia chrześcijaństwa z korzeniami narodu żydowskiego; od wiecznego pytania o obecność Chrystusa, po jej brak w pierwot-

¹⁷ Cfr. „Il Politecnico” nr 13–14.

¹⁸ E. Vittorini, *Natale perché?*, „Il Politecnico” nr 13–14, grudzień 1945, s. 1.

¹⁹ Tamże.

nych źródłach Ewangelii; od genealogii Jezusa, po wiarę żydowską, która zapoczątkowała ideę zmartwychwstania; od utworzenia pierwszych wspólnot wierzących, po uwarunkowania historyczne, w jakich rodzi się chrześcijaństwo, w końcu po zawartość moralną i religijną jego nauczania. Fortini zamyka swoją spekulację intelektualną na temat wiary stwierdzeniem, że Chrystus, jako symbol i postać historyczna, jako wiara i kultura, związał swoje imię z przeznaczeniem cywilizacji zachodniej i od osiemdziesięciu pokoleń nie przestaje zadawać ciągle na nowo swoich fundamentalnych pytań²⁰.

Łamy pisma goszczą także artykuł wielbnego Hugh'a E. Worlledge'a, duchownego anglikańskiego, wyjaśniający, jak Związek Radziecki pozostawałby w pełnej harmonii z prawami Jezusa. Czcigodny duchowny stawia dwa pytania. W pierwszym pyta nas, czy istnieje na świecie rząd, który mógłby się nazwać chrześcijańskim, i który świadomie starałby się przystosować własną działalność do przykazań? I drugie pytanie, czy żeby mówić o duchu chrześcijańskim w odniesieniu do władzy politycznej trzeba brać pod uwagę postanowienia, czy rezultaty? Czy klasa rządząca powinna ograniczać się do chodzenia na Mszę św. lub pomocy biednym, którzy jej potrzebują? Duchowny widzi w sowieckim odkryciu Boga, odkryciu Chrystusa czy też słowa Bożego niezbędny łącznik pomiędzy Bogiem a naturalnym porządkiem. Następnie pyta nas, czy naprawdę to Rosja jest ateistyczna, a Ameryka i Anglia chrześcijańskie²¹.

Wielbny konkluduje stwierdzeniem, że *pomimo całej swojej działalności antyreligijnej, wynikającej z faktu, że znaczenie i cele Chrześcijaństwa zostały opóźnione przez narody, które deklarują się chrześcijańskimi, Rosja kroczy ku Królestwu Boga i finalnemu uznaniu Chrystusa jako swego Króla*²².

Z powodów wynikających częściowo z kryzysu gospodarczego, ale przede wszystkim ze względu na sprzeciw ze strony partii komunistycznej, która subwencjonowała projekt „Politecnico”, pismo z tygodnika staje się miesięcznikiem. Zaangażowanie kulturalne, moralne i ludzkie Vittoriniego pozostaje cały czas bardzo duże, dlatego także w miesięczniku znajdziemy przede wszystkim kulturę.

W numerze z czerwca 1946 roku Giansiro Ferrata w arcyciekawym artykule zatytułowanym *Due cattolicesimi? (Dwa katolicyzmy)* mówi o trzeciej moż-

²⁰ F. Fortini, *Cristo in mezzo agli uomini*, „Il Politecnico” nr 13–14, s. 7.

²¹ H.E. Worlledge, *L'Unione sovietica, regno di Dio*, „Il Politecnico” nr 13–14, s. 7.

²² Tamże.

liwej drodze dla wiary katolickiej, tej omijającej jasny podział między katolicyzmem a marksizmem. Mówi o drodze, która przechodzi przez dialog pomiędzy milionami katolików, którym bliskie są ideały komunizmu, a także samego Kościoła²³.

Dalej, w tym samym numerze, znajdziemy zaproszenie do lektury książki *I cattolici (Katolicy)* Francuza Juliana Gree, książki buntującej przeciwko *fałszywemu katolicyzmowi obojętnych*²⁴.

Podwójny numer na lipiec–sierpień 1946 roku otwiera długi artykuł Vittoriniego o *powrocie do katolicyzmu*. Intelktualista próbuje zmierzyć się z delikatnym związkiem marksizmu z religią i wytłumaczyć jego znaczenie. Wyjaśnia nam, że według Marksa *opium narodów* oznaczało brak akceptacji dla wiary, która *odmawia połączenia się z innymi doświadczeniami i uniemożliwia w ten sposób „historyczną realizację” człowieka*²⁵. Następnie Vittorini analizuje stosunek między Kościołem a religią oraz między faszyzmem i religią, pisze o *pragnieniu Chrystusa*, którego nie należy mylić z *pragnieniem Mussoliniego*, oznaczającym wysokie klasy mieszczańskie biegające do kościoła, żeby dodać sobie otuchy. To nie jest chrześcijaństwo, ale dokładnie jego przeciwieństwo: *powrót mieszczaństwa na łono Kościoła katolickiego oznacza przeciwieństwo pragnienia Chrystusa. Byłoby to pragnienie życia, gdyby było też pragnieniem Chrystusa i zaprowadziłoby do chrześcijaństwa odnowionego (...)*²⁶. W końcu mówi o nowym chrześcijaństwie, do którego mogłyby się przyłączyć masy robotników. Mogliby oni wierzyć i istnieć w sensie historycznym, ale również w *sensie religijnym, mieć doświadczenie religijne, ale także religijno-filozoficzne, religijno-polityczne czy religijno-artystyczne itp.*²⁷

Podwójny, letni numer zawiera również esej Francuza Emmanuela Mouniera związanego z pismem „Esprit”²⁸, wierzącego w walory chrześcijaństwa. Analizuje on złożoność raportu między partiami demokratycznymi chrześcijań-

²³ G. Ferrata, *Due cattolicesimi*, „Il Politecnico” nr 30, czerwiec 1946, s. 3–4.

²⁴ F. Fortini, *Cattolici snob*, „Il Politecnico” nr 30, czerwiec 1946, s. 38.

²⁵ E. Vittorini, *Questo ritorno al cattolicesimo. Ma di chi? E perché?*, „Il Politecnico” nr 31–32, lipiec–sierpień 1946, s. 3–7.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Magazyn „Esprit” wydawany we Francji od 1932, jego głównym założeniem jest koncept człowieka, którego stawia w centrum wszelkich rozważań. Emanuel Mounier w 1946 r. był jego dyrektorem.

skimi a nowym kontekstem historycznym i zaangażowaniem społecznym i cywilnym. Wobec kryzysu chrześcijaństwa widocznego w całej Europie francuski myśliciel zachęca wszystkich katolików do uświadomienia sobie własnych pozycji i odpowiedzialności²⁹.

Temat wiary w „Politecnico” nie został potraktowany, tak jak już powiedziano, tylko słowami, ale także zobrazowany. Vittorini proponuje serwis fotograficzny na temat cudów katedry w Chartres, mówi o mieście-katedrze, które należy do całego świata, wychwala jego piękno artystyczne i wartości symboliczne. To samo dotyczy każdej świątyni wzniesionej przez sam Kościół: dlatego, że *chwala Kościoła w świecie pełnym niesprawiedliwości jest życiem dla wszystkich ludzi*³⁰. Katedra w Chartres, jak wszystkie katedry, jest dziełem sztuki samym w sobie i jest – jak stwierdza Vittorini – *dowodem na to, że wiara, zbiorowe uczucie, religia lub siła społeczna są nadal bardzo żywe*...³¹.

W następnym numerze pisze o *podmiocie*, jak sam go definiuje, adoracji Trzech Króli we włoskim malarstwie, przywołując przykłady Giotta, Duccia di Boninsegna, Taddeo Gaddiego, Beato Angelica, Paolo Uccella, Tycjana, Botticellego, Van der Goesa, Alberta Durera, Leonarda da Vinci i wielu innych. Vittorini powierzył kierowanie rubryką *Il Mondo e le Arti* (świat i sztuka) Alessandro Crucianiemu, który za pomocą osiemnastu reprodukcji pokazuje czytelnikowi, jak ten sakralny temat był interpretowany na przestrzeni wieków. Didaskalia informują nas, że im bardziej artysta był wierzący, tym lepiej oddawał w swoim dziele społeczeństwo i ducha własnej epoki³².

We wcześniejszych i późniejszych numerach Vittorini robił i robi to samo, pokazuje potęgę wiary poprzez malarstwo, sztukę. A my się zastanawiamy, a właściwie to jesteśmy pewni, że pokazywanie świętych obrazów bądź inspirowanych sakralnym pisarstwem, to jest inny sposób mówienia o wierze.

²⁹ Cfr., E. Mounier, *Agonia del cristianesimo*, „Il Politecnico” nr 31–32, lipiec–sierpień 1946, s. 7–8.

³⁰ E. Vittorini, *Chartres. Città- cattedrale*, „Il Politecnico” nr 31–32, lipiec–sierpień 1946, s. 9–11.

³¹ Tamże.

³² Cfr., A. Cruciani, *Dal soggetto al genere. Un esempio: l'adorazione dei Magi*, „Il Politecnico” nr 33–34, wrzesień–październik 1946, s. 69–75.

LA FEDE NELLE PAGINE DEL POLITECNICO**Riassunto**

La religione cattolica é stata dagli inizi un elemento importante e costitutivo per lo sviluppo della cultura italiana. Per quanto riguarda però la cultura italiana del Novecento i critici sono normalmente convinti che la religiosità, conformemente al famoso detto nietzscheano che „Dio é morto“, non gioca un ruolo importante o decisivo. Il presente articolo contraddice questa *communis opinio* dei critici dichiarando che la tragedia di due guerre e dell’olocausto ha fatto rinascere nella coscienza degli intellettuali ed artisti italiani la coscienza dell’importanza essenziale del messaggio umano e sociale del cristianesimo per un rinnovamento della cultura italiana dopo il fascismo. Prendendo come esempio Elio Vittorini e la sua rivista «Il Politecnico», si dimostra uno degli intellettuali di sinistra più importanti del dopoguerra in Italia, ha difeso decisamente il valore del cristianesimo inteso come messaggio universale e non solo istituzionale per la trasformazione della cultura italiana post-bellica. L’articolo offre una nuova prospettiva per una rinnovata analisi circa l’importanza della religione per la cultura del Novecento italiano.

Translated by Angelo Rella

GENEZA ŻYCIA WEDŁUG CHRISTIANA DE DUVE

Konrad Woźniak

Szczecin

Wstęp

Jednym z największych wyzwań rzuconych nauce jest bez wątpienia pytanie o to, w jaki sposób na naszej planecie powstało życie. Dysponując wynikami badań nad skamieniałościami mikroorganizmów, wydobytymi z najstarszych pokładów skalnych, badacze starają się odtworzyć ewolucyjne powiązania pomiędzy wszystkimi żyjącymi organizmami, tworząc tak zwane uniwersalne drzewo życia¹. Mając w pamięci fakt, że ziemskie organizmy łączy wiele wspólnych cech, takich jak chociażby komórkowa budowa oparta na białkach czy kodzie genetycznym, poszukuje się praorganizmu stanowiącego podstawę owego drzewa życia. Pierwszego w historii życia na Ziemi, organizmu, który dał początek olbrzymiej różnorodności, z jaką mamy do czynienia obecnie. Poszukiwania tego ostatniego przodka angażują badaczy wielu dyscyplin naukowych. Aby zdefiniować zestaw podstawowych cech, jakie powinny przysługiwać organizmowi żywemu, odnosimy się do pojęć z zakresu biologii. Analizując napędzające go mechanizmy, posługujemy się aparatem poznawczym chemii, wspomniane zaś odkrycia geologiczne dostarczają nam materiału badawczego. Ten swoisty interdyscyplinarny charakter badań nad genezą życia jest odpowiedzialny za ich popularność na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Choć zakres materiału badawczego, wykorzystywanego w badaniach nad gene-

¹ J.W. Schopf, *Kolebka życia. O narodzinach i najstarszych śladach życia na Ziemi*, Warszawa 2002, s. 102–103.

zą życia, jest imponujący, to badania te napotykać na dwie podstawowe trudności. Pierwszą z nich jest duży stopień spekulatywności. Hipotezy mające na celu wyjaśnienie mechanizmów powstania życia same w przeważającej mierze opierają się na innych hipotezach. Weźmy na przykład pewną hipotezę dotyczącą genezy życia, zbudowaną za pomocą innej hipotezy na temat składu ziemskiej atmosfery miliardy lat temu, kiedy to przypuszczalnie rodziło się życie. Można założyć pewne właściwości pierwotnej atmosfery, które ułatwiły zachodzenie szeregow reakcji, a na tej podstawie zbudować teorie pierwotnych systemów chemicznych, rozwijających się w tak właśnie określonych warunkach. Kiedy hipoteza o zakładanym składzie atmosfery zostanie obalona w wyniku innych odkryć naukowych, upadną także powstałe w oparciu na niej teorie powstania życia. Ujmując kwestię bardziej ogólnie, zawsze można kwestionować wyniki badań z racji tego, że stan odtworzony w laboratorium nie odpowiada temu, jak było faktycznie. Drugą interesującą cechą badań nad początkiem życia jest ich stosunkowo wąski zakres. Po zapoznaniu się z podstawowymi pojęciami i zasadami, jakimi w teorii powinna kierować się ewolucja życia, można dojść do przeświadczenia, że z początkowych założeń zapowiadających ogrom możliwości badacze ograniczają się do obrania jednego najbardziej prawdopodobnego szlaku. Jest nim hipoteza o tym, że pierwszy ożywiony organizm w historii naszej planety powstał w środowisku wodnym, a konkretniej – w pierwotnym oceanie. Hipoteza o „pierwotnym bulionie” odnosi się właśnie do pierwszego organizmu powstającego w roztworze wodnym, pełnego podstawowych aminokwasów, podgrzewanym światłem ultrafioletowym.

Christian de Duve² jest jednym z badaczy, którzy wnoszą swój wkład w rozwój koncepcji „prebiotycznego bulionu”. Poniżej omówimy wybrane zagadnienia tworzące trzon jego hipotezy dotyczącej genezy życia na naszej planecie. Najpierw, po przypomnieniu podstawowych faktów z historii poszukiwań początków życia, skupimy się na skrótowym omówieniu koncepcji „protometabolizmu”. Koncepcja ta dotyczy powstania pierwszego na Ziemi układu ożywionego w wyniku ewolucji pierwotnych reakcji metabolicznych. W dalszej części artykułu omówimy szczególną rolę, jaką w hipotezie C. de Duve odgry-

² Christian René, burgrave de Duve, ur. 2 października 1917 r., jest laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii lub medycyny, którą otrzymał w 1974 r. wraz z Albertem Claude i George'em E. Palade za opisanie struktury i funkcjonowania organelli komórkowych, takich jak lizosomy i peryksozomy. Źródło: <http://nobelprize.org>.

wają związki chemiczne zwane tioestrami³. Na koniec przywołana zostanie koncepcja kongruencji, która odnosi się do relacji pomiędzy „protometabolizmem” a metabolizmem, który znamy ze współcześnie istniejących komórek.

1. W poszukiwaniu początków życia

Dzięki odkryciu DNA wiemy, że wszystkie żywe organizmy na Ziemi posiadają ten sam sposób na przekazywanie potomstwu swoich cech dziedzicznych. Informacja zakodowana w czteroelementowym układzie zasad chemicznych kwasu nukleinowego umożliwia budowanie białek z dwudziestu istniejących aminokwasów. Według C. de Duve⁴, nieważne, czy mamy do czynienia z tak złożoną, świadomą swego istnienia istotą, jaką jest człowiek, czy mikroskopijną bakterią – oba te organizmy używają tego samego mechanizmu dziedziczenia. Dodatkowo struktura większości organizmów jest bardzo podobna w projekcie i złożona z komórek stanowiących organizmy w mniejszej skali, małe rozmnażające się fabryki chemiczne, przetwarzające pokarm i usuwające odpady. Komórki zaś wykonane są z tego samego rodzaju związków chemicznych – cukrów, aminokwasów, zasad tłuszczowych, a te z kolei składają się z uniwersalnego zestawu pierwiastków chemicznych. Zestaw ten, wystarczający do pojawienia się na Ziemi życia, obejmuje węgiel, azot, tlen, wodór oraz żelazo, fosfor i siarkę. Mając do dyspozycji ogromny zakres połączeń pomiędzy tymi pierwiastkami, natura była w stanie zbudować skomplikowane organizmy stojące u szczytu ewolucji – nas.

Wiemy, że zaawansowane formy życia istniały na Ziemi przynajmniej 3,5 miliarda lat temu⁵. W skałach z tamtego okresu odnaleziono odciski bakterii podobnych w budowie do istniejących obecnie sinic. Nasza planeta powstała około 4,5 miliarda lat temu, a przez pierwsze pół miliarda lat gwałtownego pro-

³ Tioestry to organiczne związki chemiczne stanowiące siarkowe analogi estrów. Estry są związkami powstającymi w wyniku kondensacji kwasów karboksylowych i alkoholi lub kwasów nieorganicznych, natomiast tioestry powstają jako produkt reakcji kwasów karboksylowych z tiolami (grupa związków chemicznych będących odpowiednikami alkoholi, w których atom tlenu grupy węglowodorowej został zastąpiony atomem siarki); Por. J. McMurry, *Chemia organiczna*, tłum. W. Bończok, H. Koroniak i J. Milecki, Warszawa 2003, s. 843–844.

⁴ C. de Duve, *Life Evolving. Molecules, Mind and Meaning*, New York 2002, s. 8.

⁵ J.W. Schopf, *Kolebka życia. O narodzinach i najstarszych śladach życia na Ziemi*, Warszawa 2002, s. 156–159.

cesu jej formowania się była niezdatna do utrzymania życia⁶. Wnioskuje się, że życie powstało pomiędzy tymi dwoma punktami w czasie i że trwało to około 200–300 milionów lat⁷. Zakłada się też, że mogło ono powstać spontanicznie w krótszym od wymienionego okresie, być może nawet w ciągu milenium. To, jak do tego doszło, wciąż jest kwestią wysoce spekulatywną, a pewne światło na tę kwestię mogą rzucić właśnie dociekania C. de Duve. Zasadą, jaką należy kierować się w próbach rekonstrukcji pierwotnych szlaków metabolicznych, postulowaną przez noblistę z Belgii, jest to, aby unikać jakiegokolwiek perspektywy teleologicznej. Wyjaśnia on, że każdy krok na drodze do powstania pierwszego układu ożywionego musi być badany jako samoistny, z uwzględnieniem okoliczności poprzedzających i wydarzeń towarzyszących. Postuluje, aby postrzegać poszczególne etapy powstawania życia jako przygotowanie do tego, co dopiero ma nastąpić, a ewolucję życia za spontaniczną i całkowicie zgodną z zasadami termodynamiki⁸.

Argumentem silnie przemawiającym za takim właśnie stanem rzeczy jest słynny w historii biogenezy eksperyment Stanleya Millera. W 1953 roku, tym samym, w którym opracowano model DNA, student Stanley Lloyd Miller pod kierunkiem swojego profesora Harolda Clayтона Ureya, z mieszaniny związków chemicznych, których obecność zakładano na pierwotnej Ziemi, pod wpływem wyładowań elektrycznych, amoniaku, metanu i pary wodnej otrzymał zestaw podstawowych aminokwasów oraz inne związki organiczne⁹. Wśród produktów końcowych, wykryto między innymi glicynę i alaninę (bardzo ważne aminokwasy będące składowymi DNA), a także kwasy glikolowy, bursztynowy, asparaginowy, glutarowy czy mrówkowy (które stanowią ważne substraty w reakcjach biosyntezy). Oznacza to, że w wyniku tego eksperymentu z mieszaniny nieorganicznych składników powstały związki organiczne będące podstawowymi budulcami żywego organizmu.

⁶ C. de Duve, *Vital Dust. The Origin and Evolution of Life on Earth*, New York 1995, s. 6.

⁷ Tenże, *Life Evolving...*, s. 83.

⁸ Tenże, *Vital Dust...*, s. 9–10.

⁹ Przeprowadzając ten eksperyment w zmienionych warunkach, odkryto, że wśród produktów można odnaleźć więcej niż osiem różnych aminokwasów, z których wszystkie stanowią podstawowe budulce dzisiejszych organizmów. W wyniku podobnych eksperymentów zademonstrowano syntezę ATP i innych protein w całkowicie abiotycznych warunkach. Zob. S. Rose, *The Chemistry of Life*, Penguin Books 1999, s. 363.

Jak już wspomnieliśmy, współczesną komórkę tworzą cztery klasy biocząsteczek: kwasy nukleinowe, białka, węglowodany oraz tłuszcze. Spór o to, która z tych cząsteczek pojawiła się w ewolucji jako pierwsza, ogranicza się do kwasów nukleinowych oraz białek. Badacze twierdzący, że kwasy nukleinowe pojawiły się pierwsze, optują za tak zwanym podejściem „najpierw replikacja”, kładącym nacisk na zdolności pierwszego ożywionego układu do samopowielania się. Badacze przekonani o kluczowej roli białek w ewolucji życia uważają, że bardziej prawdopodobne jest podejście „najpierw metabolizm”, w którym to dany układ, zanim wygeneruje mechanizm przekazywania cech dziedzicznych, najpierw musi usprawnić zasilające go reakcje metaboliczne¹⁰. W tym miejscu dochodzi do pojawienia się paradoksu „jajka i kury”. Polega on w skrócie na tym, że we współczesnych żywych organizmach przetwarzanie informacji oparte jest na kierowanych wzorcami reakcjach wykonywanych przez polinukleotydy. Z kolei te reakcje mogą zostać przeprowadzone tylko przy pomocy funkcji katalitycznych wykonywanych przez biokatalizatory, same będące produktem metabolicznych, kierowanych wzorcami reakcji. Stąd życie jest utożsamiane z równoczesną egzystencją dwóch funkcji, a mianowicie replikacji i metabolizmu. Decydując się na jedną wersję – kwas nukleinowy jako nośnik informacji genetycznej, rezygnujemy z katalitycznej zdolności białek. Decydując się na drugą – białka, które przyspieszają i stabilizują reakcje metaboliczne, rezygnujemy z przechowywania i przekazywania informacji genetycznej. Stąd paradoks: co było pierwsze: jajko (kwas nukleinowy) czy kura (białko)¹¹.

W 1981 roku opublikowano krótki, ale przełomowy w tej kwestii artykuł, dotyczący badań nad łańcuchem RNA, który potrafi bez pomocy z zewnątrz powielać się. Odkryto tak zwany rybozym (od połączenia słów rybosom i enzym)¹². Rybozym, pełniąc swoje „oryginalne” funkcje, jest doskonałym sposobem na zapis informacji genetycznej, a wyniki badań wykazały, że sam potrafi zainicjować proces własnego powielania się. W tym celu potrafi wykorzystywać również inne łańcuchy nukleotydowe znajdujące się w otoczeniu¹³. W dzisiejszych komórkach cząsteczki RNA pełnią bardzo ważne, ale najczęściej po-

¹⁰ I. Fry, *The Emergence of Life on Earth. A Historical and Scientific Overview*, London 2000, s. 83.

¹¹ N. Lahav, *Biogenesis. Theories of Life's Origin*, New York Oxford 1999, s. 198–199.

¹² I. Fry, *The Emergence of Life on Earth...*, s. 137–138.

¹³ T.R. Cech, *A Model for the RNA-Catalyzed Replication of RNA*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA”, Vol. 83, June 1986, s. 4862.

mocnicze funkcje, w stosunku do bardziej skomplikowanej i stabilnej cząsteczki, jaką jest DNA. Stąd rola, jaką RNA mogło odegrać w początkowych etapach ewolucji życia, obudziła wielkie nadzieje wśród badaczy tego zagadnienia. Koncepcje dotyczące pojawienia się cząsteczki RNA zdolnej do autoreplikacji oraz jej roli w ewolucji życia nazwano „światem RNA”¹⁴.

2. Koncepcja „protometabolizmu”

Hipoteza „świata RNA” zakłada, w dużym uogólnieniu, że zanim w ewolucji życia doszło do pojawienia się DNA, to RNA stanowiło główny nośnik informacji genetycznej. Zakłada także, że replikacja opierająca się na cząsteczce RNA odbywała się na takich samych zasadach, jak we współczesnym DNA, to jest przez parowanie zasad, a także że sama cząsteczka odgrywała rolę dzisiejszych enzymów proteinowych. Podsumowując, pierwszą formą życia była samoreplikująca się nić DNA, zamknięta w ochronnej formie tłuszczowej membrany¹⁵. Jeśli hipoteza ta jest poprawna, to „świat RNA” był bardzo istotnym etapem w ewolucji życia na Ziemi. Nie mógł być jednak pierwszym. Aby doszło do wyłonienia się cząsteczki RNA, potrzeba całego szeregu reakcji chemicznych, co implikuje istnienie wcześniejszego w ewolucji życia etapu, w którym dominowała jakaś forma chemii abiotycznej. Etap, który doprowadził do powstania świata RNA, C. de Duve nazywa „protometabolizmem”¹⁶. *Protometabolizm* jest to: (...) *zestaw reakcji chemicznych, które wygenerowały świat RNA i podtrzymywały go przez cały czas, jaki potrzebował do ewolucyjnego wyłonienia się świata RNA-protein* [czyli etapu w rozwoju życia na Ziemi, gdzie zarówno kwasy rybonukleinowe, jak i białka pełnią swoją rolę w mechanizmie reprodukcji] *i do produkcji enzymów proteinowych, co zainaugurowało meta-bolizm*¹⁷. Termin *protometabolizm* został wprowadzony, aby oddzielić te reakcje i przeciwstawić je metabolizmowi, który jest zespołem reakcji katalizowanych przez enzymy, podtrzymujących funkcjonowanie współczesnych orga-

¹⁴ A.W. Schwartz, *Origins of the RNA world*, w: A. Brack (red.), *The Molecular Origins of Life. Assembling Pieces of the Puzzle*, New York 1998, s. 237.

¹⁵ R.M. Hazen, *Genesis: the Scientific Quest for Life's Origin*, Washington D.C. 2005, s. 216–218.

¹⁶ C. de Duve, *Blueprint for a Cell: The Nature and Origin of Life*, Burlington 1991, s. 133.

¹⁷ A. Brack (red.), *The Molecular Origins of Life...*, s. 220.

nizmów żywych. *Protometabolizm* kontrolował wszelkie reakcje, zanim rolę tę przejął metabolizm. Wzajemne relacje pomiędzy tymi dwoma grupami reakcji zostaną omówione w ostatniej części artykułu.

Pierwszym zadaniem *protometabolizmu* było wytworzenie cząsteczki RNA¹⁸. Podstawowe cegiełki życia, w wyniku prostych reakcji, musiały zostać zamienione w składowe nukleotydów, z których, dzięki kolejnym przekształceniom, utworzone zostały same nukleotydy. Powstałe w ten sposób nukleotydy zostały uszeregowane tak, aby utworzyć pierwszą cząsteczkę RNA. Ścieżka reakcji prowadząca od prostych pierwiastków chemicznych do uporządkowanej struktury kwasu rybonukleinowego nie jest ścieżką krótką, ale, jak wskazuje C. de Duve, musiały ją tworzyć reakcje, które zachodziły stosunkowo łatwo. Wniosek ten wynika z faktu, że reakcje te były odpowiedzialne za podtrzymywanie „świata RNA” przez cały okres jego trwania.

Drugim etapem w ewolucji „świata RNA” było pojawienie się replikacji RNA. Dlaczego ta właśnie zdolność miała tak doniosłe znaczenie? Ponieważ, jak postuluje C. de Duve, na tym właśnie etapie po raz pierwszy w historii życia mogła mieć miejsce ewolucja w sensie Darwinowskim. Stało się to możliwe ze względu na nieuniknione błędy w kopiowaniu wzorców podczas replikacji cząsteczek RNA. Powstała określona pula wariantów oryginalnego wzorca, z której ich część miała większe tempo replikacji lub produkty reakcji były bardziej stabilne niż inne. Ta sprawniejsza część cząsteczek zaczęła zwiększać swoją liczebność i wypierać cząsteczki mniej zaawansowane, aż ustanowiony został jeden dominujący rodzaj cząsteczek, o najbardziej precyzyjnych zdolnościach replikacyjnych oraz najbardziej stabilnych produktach. Przykład ten stanowi dokładną reprezentację mechanizmu ewolucji organizmów na poziomie molekularnym, jaki postulował Darwin. Wyraźnie mamy tu do czynienia ze współzawodnictwem cząsteczek, następnie z selekcją i dominacją najbardziej dostosowanej jednostki. Postulowaną przez C. de Duve możliwością jest to, że sam mechanizm replikacji, mógł być produktem selekcji na poziomie molekularnym. Wychodzi on od założenia, że na wczesnym etapie ewolucji prawdopodobne jest, że istniała większa liczba cząsteczek zbliżona w budowie do czterech zasad, jakie wchodzi w skład RNA. Nie jest możliwe, że w wyniku nieprawdopodobnego zbiegu okoliczności adenina, uracyl, guanina i cytozyna po

¹⁸ C. de Duve, *Singularities. Landmarks on the Pathways of Life*, tłum. własne, New York 2005, s. 75–87.

prostu połączyły się w pary i umożliwiły replikację. Bardziej prawdopodobne jest to, że zanim RNA osiągnęło swoją ostateczną formę, jaką znamy dziś, przechodziło przez wiele pośrednich faz. Jak sugeruje C. de Duve, w skład „prototypu” cząsteczki RNA wchodziły zasady, które znamy z istniejącego współcześnie RNA oraz te, które w wyniku selekcji odpadły z puli jako mniej efektywne¹⁹.

Synteza protein opierająca się na RNA była kolejnym etapem w ewolucji „świata RNA”. Gotowa do działania maszyna chemiczna mogła pojawić się, pierwotnie nie przenosząc informacji genetycznej. Jako produkt selekcji na poziomie molekularnym mogła stanowić rezultat współzależnych reakcji pomiędzy różnymi cząsteczkami RNA: transferowym, rybosomalnym czy informacyjnym a aminokwasami. Na tym etapie ewolucji dana cząsteczka RNA zyskiwała przewagę nad innymi, ze względu na swoją zdolność do katalizowania reakcji syntezy białek. To, czy dana cząsteczka RNA była bardziej wydajna w replikacji, czy bardziej stabilna, przestawało być istotne, ponieważ po połączeniu z proteinami tworzył się swoisty rodzaj sprzężenia zwrotnego. Ten etap w ewolucji wyznacza również pewien kres reakcji, jakie mogły zajść w pozabawionym uporządkowania „prebiotycznym bulionie”. Aby dalsza ewolucja stała się możliwa, system musiał wytworzyć formę protokomórki, czyli umożliwić oddzielenie od środowiska. Dopiero odpowiednio duża liczba współzawodniczących ze sobą protokomórek mogła pchnąć ewolucję na dalsze tory. Oddzielenie od środowiska, jak podkreśla C. de Duve, mogło zdarzyć się wcześniej, ale na pewno nie później w ewolucji życia²⁰.

Kolejnym etapem w ewolucji „świata RNA” jest usprawnienie mechanizmu replikacji opartego na przekazywaniu informacji genetycznej²¹. Mogło ono pojawić się w systemie w wyniku współdziałania informacyjnego i transferowego RNA. Jednoczesny rozwój mechanizmu translacji i kodu genetycznego napędzany był prawdopodobnie współzawodnictwem pomiędzy poszczególnymi protokomórkami. Każda z nich obdarzona była różnymi wariantami uczestniczących w procesie replikacji cząsteczek RNA. Korzystna mutacja RNA zwiększała zdolności replikacyjne protein, a to nadawało protokomórce ewolucyjną przewagę, umożliwiającą skuteczniejsze współzawodnictwo o dostępne

¹⁹ Tenże, *Life Evolving...*, s. 65.

²⁰ Tenże, *Vital Dust...*, s. 90.

²¹ Tenże, *Singularities...*, s. 100.

surowce oraz szybszy wzrost i powielanie się. „Świat RNA” wszedł w ostatni etap ewolucji, kiedy to proces translacji stał się precyzyjny w łączeniu sekwencji poszczególnych protein z sekwencjami poszczególnych genów²². Mechanizm ten funkcjonuje obecnie, tyle że jest nieporównywalnie bardziej dokładny i rozbudowany w stosunku do pierwszego w historii życia. Prawdopodobne jest, że pierwsze geny RNA były bardzo krótkie, nie dłuższe niż 70 do 100 nukleotydów (współczesne łańcuchy RNA liczą ich sobie po kilka tysięcy), z odpowiadającymi im proteinami (bardziej ich fragmentami, nazwanymi peptydami), zawierającymi nie więcej niż 20–30 aminokwasów²³.

To podczas tego etapu *protometabolizm* musiał wytworzyć pierwsze enzymy proteinowe jako wynik mutacji genu RNA. Enzymy te pojawiłyby się w jakiejś wyróżnionej protokomórce i nadałyby jej zdolność do przeprowadzania nowej reakcji chemicznej lub poprawiłyby reakcję już istniejącą. Umożliwiłoby to skuteczniejszy wzrost i powielanie się takiej protokomórki w stosunku do innych, w których do mutacji RNA i pojawienia się enzymu nie doszło. Taka darwinowska selekcja musiała nastąpić wiele razy, zanim *protometabolizm* został zastąpiony metabolizmem opartym na enzymach białkowych²⁴. Pojawienie się DNA jest oznaką dalszego ulepszania procesu przetwarzania informacji w systemie. Wraz ze wzrostem złożoności systemu genetycznego przechowywanie informacji w oddzielnej cząsteczce stanowiło na pewno wielką zaletę. Dokładne określenie przedziału czasowego, w którym doszło do pojawienia się DNA, nie jest jednak na tym etapie badań możliwe. Według C. de Duve, nie można nawet stwierdzić, czy DNA pojawiło się w „świecie RNA” czy dopiero później²⁵.

3. Rola tioestrów w genezie życia

Omówiony w poprzednim punkcie *protometabolizm* jest scenariuszem dla początkowych etapów ewolucji życia, pewną propozycją odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób mogło dojść do pojawienia się pierwszych biomolekuł. Prze-

²² C. de Duve, *Vital Dust...*, s. 81.

²³ C. de Duve, *Life Evolving...*, s. 77.

²⁴ Tamże, s. 75.

²⁵ Tamże, s. 77.

chodząc do szczegółów, należy w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób z dostępnego na prebiotycznej Ziemi układu pierwiastków doszło do wyłonienia się reakcji zasilających powstanie „świata RNA”. W hipotezie C. de Duve przejście to umożliwiły związki chemiczne, jakimi są tioestry. W celu lepszego omówienia ich roli w rozwoju życia na Ziemi, C. de Duve dzieli historię jego powstania na cztery okresy, cztery światy, w których dominowały poszczególne coraz bardziej złożone związki chemiczne – **świat prebiotyczny, świat tioestrów, świat RNA i świat DNA**²⁶.

W „świecie prebiotycznym”, którego czas trwania przypada na ochładzanie się naszej planety, źródła energii, jakimi są swobodne cząsteczki wodoru, ulegają wyczerpaniu. Do powstania życia potrzeba zatem innych tak zwanych czynników redukujących. Reakcja redukcji w chemii organicznej oznacza wzrost zasobów elektronowych atomu węgla. Odbywa się to przez zerwanie wiązania między tym atomem węgla a atomem bardziej elektroujemnym (tj. takim, który w wyniku reakcji ściąga do siebie większą ilość elektronów) albo poprzez tworzenie wiązania pomiędzy atomem węgla a pierwiastkiem mniej elektroujemnym, na przykład wodorem. Redukcja często oznacza właśnie przyłączenie wodoru do cząsteczki²⁷. W „świecie prebiotycznym” czynnikami redukcyjnymi, które są w stanie zainicjować podstawowe reakcje chemiczne, są jony uwalniane przez cząsteczki żelaza czy też promieniowanie ultrafioletowe. W tych sprzyjających warunkach dochodzi do syntezy aminokwasów, kwasów karboksylowych oraz tioli²⁸. „Świat tioestrów” został zaproponowany przez C. de Duve ze względu na przekonanie autora, że tak złożona cząsteczka jak RNA nie mogła powstać z prebiotycznego materiału po prostu w wyniku przypadkowych syntez. Musiała istnieć jakaś rozbudowana, bardzo ważna faza pośrednia. „Świat tioestrów” koncentruje się na głównej roli, jaką odgrywają reakcje syntezy kwasów karboksylowych z tiolami. W wyniku tych reakcji dochodzi do powstania zgrupowań cząsteczek, które C. de Duve nazywa multimera-
mi²⁹. Proces multimeryzacji cząsteczek czerpie energię z rozerwanych wiązań

²⁶ C. de Duve, *Blueprint for a Cell...*, s. 112.

²⁷ J. McMurry, dz. cyt., s. 359.

²⁸ Tiole to związki organiczne będące odpowiednikami alkoholi, charakteryzujące się grupą tiolową (-SH) podstawioną w miejsce grupy węglowodorowej (-OH). Zob. J. McMurry, dz. cyt., s. 74.

²⁹ Jak wyjaśnia sam autor, nie chciał używać terminu „polimery”, oznaczającego olbrzymie struktury homogeniczne (jednorodne) w swej naturze, ani „oligomery”, oznaczającego niewielkie skupiska cząsteczek, ponieważ tworzone w wyniku reakcji tioestrów zgrupowania cząsteczek są

tioestrowych i może odbywać się bez pomocy katalizatora, czyli jakiegoś związku chemicznego, który usprawni przebieg reakcji. Dużą zaletą multimeryzacji, pomimo zasadniczej losowości i braku ukierunkowania, jest wysoka selektywność produktów, czyli wąski dobór cząsteczek, jakie zostaną nią objęte³⁰. Oznacza to, że choć reakcja jest „głupia”, a jej zakres mocno ograniczony, to dobiera sobie tylko z góry określone cząsteczki i czyni to z łatwością. Większość z reakcji multimeryzacji nie zachodzi ponieważ nie spełnia wymogów energetycznych lub kinetycznych, a produkty tych reakcji mogą okazać się niestabilne lub zostać wytrącone z roztworu ze względu na swoją niską rozpuszczalność. Pamiętać należy, że podstawowym warunkiem dla pojawienia się nawet tej małej statystycznie możliwości kombinacji jest jakaś forma koncentracji roztworu. Wtedy nawet krótkie łańcuchy cząsteczek mogą dać początek reakcjom autokatalitycznym, a w rezultacie – pojawieniu się *protometabolizmu*. Prymitywne katalizatory powstałe dzięki produktom multimeryzacji zwiększają stopień efektywności następnych pokoleń związków opartych na tioestrach, co wpływa na zwiększenie szybkości reakcji w systemie reakcji jako całości. Budowana stopniowo sieć *protometaboliczna* jest – jak głosi C. de Duve – w zasadniczy sposób podobna do sieci metabolicznych obecnych w dzisiejszych organizmach. Ma ona na celu wykształcenie mechanizmów pozwalających przezwyciężyć wymagania energetyczne bardziej złożonych reakcji. Powstaje ona z podstawowych budulców i na początku ma postać prostych, odwracalnych reakcji. Powstałe w wyniku tych reakcji katalizatory są chronione przed rozpadem dzięki sile wiązań ze swoimi substratami, czyli z cząsteczkami wchodzącymi z nimi w reakcje, w wyniku której ulegną przemianom. Katalizatory funkcjonalne, czyli takie, które pozyskały substrat, utworzyły system uporządkowanych „protoenzymów”. Związanie z substratami umożliwiło ich dalszą konwersję do bardziej stabilnych stanów.

Jednym z najważniejszych warunków, jakie muszą spełnić reakcje tworzące sieć metaboliczną we wczesnych stadiach życia, jest pozyskiwanie energii, stąd „świat tioestrów” może być rozpatrywany jako pewna suma reakcji transferu elektronowego. Mając do czynienia z dawcami i biorcami elektronów w prebiotycznym środowisku, mamy do czynienia z dwoma typami reakcji: w wyni-

heterogeniczne (różnorodne), a mogą być bardzo duże. Por. C. de Duve, *Blueprint for a Cell...*, s. 137.

³⁰ Tamże, s. 113.

ku reakcji redukcyjnych utlenione tioestry biorą udział w tworzeniu aldehydów lub poddane karboksylacji tworzą α -keto kwasy³¹ lub reakcje, działając w odwrotnym kierunku, dodają tiole do aldehydów lub α -keto kwasów w syntezie tioestrów. Oba te kierunki reakcji obecne są w tak zwanym cyklu żelaza zachodzącym w organizmach żyjących obecnie. Cykle te opierają się na potencjale energetycznym wysokoenergetycznych jonów żelaza. Elektrony służące w reakcjach redukcji pochodzą z cząsteczek Fe^{2+} aktywowanych przez światło UV, a jony Fe^{3+} powstałe w wyniku tej reakcji służą jako akceptory elektronów w reakcjach utleniania. Proces ten jest analogiczny do cyklu woda/tlen zasilanego światłem widzialnym w dzisiejszych biosferach. Jest on jednak na tyle prosty, aby mógł zajść bez mechanizmów niezbędnych w dzisiejszej komórce, takich jak membrana czy procesy fotokatalizujące. Zwieńczeniem procesów prowadzących do wykształcenia mechanizmów pozyskiwania energii z zaawansowanych źródeł jest wykorzystanie reakcji fosforylacji substratowej, to jest reakcji, w której grupa fosforanowa zostaje przeniesiona z acylofosforanu na adenazynodifosforan, czyli ADP. Pozyskiwanie energii z grup fosforanowych prekursorów ATP pomogło przezwyciężyć wiele barier energetycznych i pchnąć *protometabolizm* na dalsze etapy ewolucji, gdzie poprzez pojawienie się pirofosforanów, a następnie ATP doszło do wyłonienia się pierwszych koenzymów. Tym samym ewolucja życia dotarła do granicy „świata RNA”.

Istota przejścia od reakcji zasilanych tioestrami do reakcji katalizowanych przez enzymy opiera się na kongruencji pomiędzy *protometabolizmem* a metabolizmem. Termin „kongruencja” zaczerpnięty z matematyki, a oznaczający przystawanie na przykład liczb czy figur matematycznych, oznacza zgodność szlaków metabolicznych w chemii z początków życia na Ziemi i tej obecnej, co zostanie wyjaśnione poniżej.

³¹ α -keto kwas to jeden z typowych przedstawicieli kwasów organicznych nazywanych keto kwasami. Keto kwasy zawierają ketonową grupę funkcyjną (związek grupy karbonylowej $\text{C}=\text{O}$ z jednym lub dwoma innymi atomami węgla) i grupę kwasu karboksylowego ($-\text{COOH}$). α -keto kwas, jak na przykład kwas pirogronowy, posiada grupę keto związaną z kwasem karboksylowym, zob. C. de Duve, *Blueprint for a Cell...*, s. 114.

4. Kongruencja pomiędzy *protometabolizmem* a metabolizmem

W celu wyjaśnienia koncepcji kongruencji szlaków „protochemii” i chemii współczesnej C. de Duve³² przywołuje pewne obrazowe porównanie tych szlaków do sieci dróg: jednej z zamierchłej przeszłości i drugiej budowanej na nowo przez przedsiębiorcę transportowego. W porównaniu tym *protometaboliczne* szlaki reakcji to stare drogi pamiętające czasy powozów i koni, które łączą miejsce A z miejscem B. Przedsiębiorca transportowy buduje lepszą drogę pomiędzy tymi miejscami i jest oczywiste, że muszą one istnieć jako część starej sieci traktów. Miejsca te odniesione do *protometabolicznej* mapy stanowią produkty pośrednie reakcji chemicznych, a drogi pomiędzy nimi, naszkicowane w postaci strzałek, przedstawiają przekształcenia chemiczne jednego lub więcej tych produktów pośrednich w inne. Na takiej mapie nowa droga zbudowana przez przedsiębiorcę transportowego będzie odnosiła się do aktywności enzymu katalizującego przekształcenie produktu pośredniego A w B. Enzym ten powstaje wskutek działania reakcji syntetyzujących proteiny w „świecie RNA”. Sens argumentu za istnieniem kongruencji pomiędzy *protometabolizmem* i metabolizmem współczesnym polega na tym, że przykładowy enzym stanowiący część nowej metabolicznej sieci byłby bezużyteczny, jeśli nie pasowałby do starej sieci. Odnosząc się do przykładu z drogami, tworzenie nowej drogi nie miałoby sensu, jeśli nie istniałyby miejsca A i B, które ta nowa (enzymatyczna) droga mogłaby połączyć.

Dokładne ustalenie granicy pomiędzy *protometabolizmem* a metabolizmem może nie być możliwe, ale kryterium ustalenia takiego podziału musi być selektywność reakcji, która doprowadziła do powstania coraz bardziej skutecznych katalizatorów. Niezależnie od tego, jakie cząsteczki będą odpowiadały za katalizę reakcji w metabolizmie, jej precyzja musi prezentować inną klasę niż ta w *protometabolizmie*. Selekcja jest uzależniona bezpośrednio od środowiska. Katalizator, aby być skuteczny, potrzebuje dwóch czynników dostarczanych mu przez środowisko: pewnego zestawu substratów oraz pewnego zestawu ujścia dla produktów reakcji. Pierwszy czynnik zapewnia katalizatorowi różnorodność reakcji, jakie może przeprowadzać, drugi czynnik sprawia, że następuje wzbogacenie środowiska w wyniku jego działania. Jeśli brakowałoby możliwości spożytkowania produktów katalizowanych reakcji, działalność katalizatora mo-

³² C. de Duve, *Vital Dust...*, s. 25.

głaby być nawet szkodliwa. *Protometabolizm* dostarcza zarówno substraty, jak i źródła ich ujęcia, stanowiąc filtr reakcji, jakie mogą zostać przejęte w metabolizmie. Pierwsze enzymy mogły powstać w wyniku działania reakcji *protometabolicznych* tylko dlatego, że pasowały do pierwotnej chemii, co sugeruje konieczność wpisania szlaków metabolicznych w *protometabolizm*³³. Stąd już o krok od paradoksu: *protometabolizm* nie dysponował precyzyjną siłą enzymów, stąd musiał koniecznie być bardzo odmienny od metabolizmu, który na nich całkowicie bazuje. Jednak metabolizm nie mógł pojawić się bez przejścia pewnych szlaków *protometabolizmu*. Rozwiązaniem tego problemu jest podwójna selektywność, jaką cechuje mechanizm pojawienia się metabolizmu. Wiemy już, że w *protometabolizmie* pojawiają się pasujące do niego enzymy. Jest to działanie w jedną stronę. Drugim zwrotnym efektem jest mechanizm, który przeprowadza reakcje *protometabolizmu* w metabolizm, tylko jeśli enzymy katalizują ich pojawienie się. Stąd wzajemna selektywność *protometabolizmu* i enzymów. Wybrane w toku ewolucji *protometabolizmu* enzymy, kiedy tylko uzyskały swą efektywność, pociągnęły za sobą kongruentne z metabolizmem reakcje.

Podsumowanie

Propozycja C. de Duve dotycząca kluczowej roli tioestrów w przejściu pomiędzy etapem prebiotycznym a „światem RNA” nie jest oczywiście jedyną możliwością sugerowaną przez badaczy zajmujących się genezą życia. Wspomniana we wstępie wysoka spekulatywność cechująca badania nad powstaniem życia, wynikająca z faktu, że tak mało wiemy o jego początkowych stadiach, umożliwia zajmowanie się wieloma związkami chemicznymi jako hipotetycznymi inicjatorami przejścia materii ze stanu nieożywionego w ożywiony. Warto wspomnieć, że istnieje wiele hipotez, dla których rozbudowana faza poprzedzająca pojawienie się rybozomu nie ma większego znaczenia, ponieważ zakładają one dość szybkie pojawienie się membrany lipidowej osłaniającej łańcuch RNA i umożliwiającej pojawienie się bardziej zaawansowanych źródeł pozyskiwania energii. Bez względu na obraną ścieżkę, każda hipoteza musi spełniać wiele warunków: zachodzące reakcje muszą być możliwe z punktu widzenia termo-

³³ Tenze, *Singularities...*, s. 17.

dynamiki i kinetyki oddziaływań międzycząsteczkowych. O ile zatem propozycja noblisty z Belgii stanowi pewną potencjalną możliwość w projektowaniu modelu chemicznego pośredniego stadium w ewolucji życia, o tyle jego rozważania dotyczące kongruencji mają charakter bardziej uniwersalny. Wnioski wynikające z przyjęcia tezy o kongruencji pomiędzy *protometabolizmem* a metabolizmem współczesnym są takie, że współczesna biochemia może zawierać bardzo dużo cennych wskazówek odnośnie do początków życia. Christian de Duve zwraca uwagę, że choć niewątpliwe obie chemie – współczesna, oparta na enzymach, i „protochemia” – różniły się od siebie, to szlaki, jakie wygenerowała wcześniejsza chemia zawierają się w obecnej pomimo tego, że minęło prawie pięć miliardów lat³⁴. Należy zwrócić uwagę, że to właśnie czas, jaki upłynął, zrodził wątpliwości co do tego, że odkrycie szlaków reakcji „protochemii” może być możliwe. Chemia, z jednej strony, dysponuje precyzyjnym aparatem badań i jest w stanie wskazać dokładnie, jak skutecznie zachodzą reakcje chemiczne przy danych założeniach początkowych, z drugiej jednakże wciąż tak mało na ich temat wiadomo. Wielkim wkładem C. de Duve w rozwój dyscypliny jest właśnie zapewnienie, że szlaki metaboliczne, jakimi charakteryzują się współczesne komórki, dadzą odpowiedź na pytania o genezę życia. Nawet jeśli ta konkluzja nie będzie szła w parze z poprawnością tezy o „świecie tioestrów”.

ORIGIN OF LIFE BY CHRISTIAN DE DUVE

Summary

Christian de Duve is a laureate in Nobel Prize in Physiology or Medicine, in 1974 with Albert Claude and George E. Palade for describing the structure and functioning of cellular organelles such as lysosomes and peroxisomes. It also deals with the issue of the origins of life, developing theories of its origin on the basis of the hypothesis of the so-called, “The original broth”, the creation of life in the ocean of the original amino acid, in which chemical reactions are catalyzed by ultraviolet light.

This article attempts to show the essential aspects of forming the core of his hypothesis on the origin of life on original Earth. Christian de Duve focuses the attention

³⁴ A. Brack (red.), *The Molecular Origins of Life...*, s. 223.

at the determinants of the historical development of the first animated system in which, with available before 3.5 billion years of simple chemical compounds, has been to create a primitive molecule RNA (ribonucleic acid). This process started so there: "RNA" world. "RNA" world which is the result of a particular order, of successive chemical reactions, as determined Nobel Prize winner, *protometabolism*. *Protometabolism* includes reactions that generated the 'RNA world' and maintain it all the time in existence. Protometabolism is the foundation for further process, which resulted in the emergence of the contemporary metabolism, protein-based enzymes...

Mention the transition from simple molecules to create protometabolism autocatalyst cycles, to take place, according to C. de Duve, through the use catalytic capabilities of molecules, such as triesters – organic compounds, the sulfur analogues of esters. In the described hypothesis, the first in the history of metabolic reactions derive energy from breaking triesters bonds. Exchange the metabolism into protometabolism, powered by chemical reactions in triesters catalysed by enzymes, based C. de Duve, about combining their congruity. Principles is intended to assist in understanding how chemistry primary metabolic cycles functioned and, above all, researchers have to realize that the suggestions, as it could run, and can be found in modern metabolic pathways of cells. This mechanism, as pathways of archaic chemistry evolved, are a valuable contribution to the development of research on the origins of life on Earth.

Translated by Mirosława Landowska

CIERPIENIE JAKO CZYNNIK DUCHOWEGO WZROSTU WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA

Anna Graczyk

Poznań

Wstęp

Nie ma na świecie człowieka, który nie doświadczył cierpienia, nie przeszedł przez *test rozpaczy*, nie czuł się bezsilny, poniżony i odarty z wszelkiej godności, ale – choć może zabrzmie to paradoksalnie – nie to jest ważne. Stokroć bardziej istotne jest to, kim się stał po przebytej próbie: stworzeniem złamanym i niezdolnym do czegokolwiek, człowiekiem rozgoryczonym i pełnym pretensji czy też zwycięzcą, który właśnie dzięki trudnościom odkrył sens cierpienia, jego cenę i wartość.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie temat cierpienia. Analizując naukę XVI-wiecznego hiszpańskiego mistyka, św. Jana od Krzyża, postaramy się ukazać potrzebę i sens cierpienia, bez którego niemożliwy jest rozwój i wzrost duchowy.

W *Dziela*ch św. Jana od Krzyża możemy odnaleźć wiele ścieżek, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem¹. Święty z Fontiveros mówi o wierze, o potędze modlitwy i miłości, mówi także o cierpieniu. W jego pismach zawarta jest nauka *bardzo pocieszająca dla duszy na tych bolesnych drogach, które prowadzą na wyżyny duchowe*².

¹ R.F. Salvador (red.), *Bóg mówi pośród nocy*, Kraków 1991; por. Cz. Gil, *Jan Paweł II o Świętych Karmelu*, Kraków 1986, s. 54.

² Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Św. Jan od Krzyża – Doktor miłości Bożej*, Kraków 1940, s. 15.

Św. Jan od Krzyża w wielu ludziach wzbudza pewną obawę. Jej przyczyną jest wielki krzyż, z którym zwykle się go przedstawia, nie wyjaśniając do końca jego znaczenia. Krzyż bowiem przeraża, gdy się go nie widzi w świetle miłości. Tymczasem karmelita podaje nam krzyż promieniejący, przemieniony olśniewającym światłem. On wie, że krzyż jest środkiem do osiągnięcia szczytów życia duchowego, a cierpienie podstawowym prawem w drodze do doskonałości. Nie może być prawdziwego postępu, jeśli nie podąży się drogą cierpienia. Św. Jan w jednym ze swych dzieł napisał: *O dusze! (...) Gdybyście zważyły, że bez cierpienia (...) nie możecie się wznieść tam, gdzie pragniecie (...), zawróciłybyście z drogi, nie szukając już żadnej pociechy od Boga, ani od stworzeń*³. Życie zatem nie może być piękne bez cierpienia, które – dobrze wykorzystane – staje się narzędziem w dojściu do doskonałości miłości.

Ze względu na fakt, iż św. Jan od Krzyża *porusza się* w nieco innej rzeczywistości niż ta, którą znamy, trzeba w tym miejscu podać kilka ogólnych uwag o jego nauczaniu, by później stało się możliwe zrozumienie poszczególnych etapów drogi duchowego wzrostu, z którą nierozzerwalnie związane jest cierpienie. Hiszpański mistyk na drodze duchowego postępu wyróżnia trzy *stany* (przez *stan* należy rozumieć stopień rozwoju życia łaski⁴): początkujących, postępujących i doskonałych. Mianem *początkujących* określa te osoby, które gorliwie oddają się praktyce życia duchowego, opierają jednak swoje ćwiczenia wewnętrzne na zmysłach i wyobraźni. Osoby te są jeszcze opanowane przez żądze i kierują się sentymentalizmem. *Początkujący* to ci, którzy mają lada dzień wkroczyć na drogę kontemplacji. Natomiast stan *postępujących* tworzy bardzo szeroka kategoria ludzi doświadczających duchowej odnowy, włącznie z *nocami ciemnymi* i przerwami, które je od siebie oddzielają. *Doskonali* wreszcie to ci, którzy po całkowitym oczyszczeniu osiągnęli już stan kontemplacji jednoczącej.

Można odnieść wrażenie, że rozwój życia duchowego u większości osób pozostaje w stanie beztroskiej inercji, przerywanej kilkudniowymi porywami gorliwości, co stwarza pozory szybkiego posuwania się naprzód. Właśnie z myślą o nich św. Jan napisał: *Są jeszcze inne dusze, które na widok własnych niedoskonałości zzymają się na siebie z niecierpliwością daleką od pokory. I tak są niecierpliwe, że chciałyby w jednym dniu osiągnąć świętość (...). Chociaż zda-*

³ Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 731.

⁴ R.F. Salvador, *Św. Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, Kraków 1998, s. 639.

*rzają się takie dusze, które odznaczają się taką cierpliwością w pragnieniu postępu, iż sam Bóg nie chciałby widzieć ich takimi*⁵.

Zatem jedynym skutecznym sposobem osiągnięcia wewnętrznej równowagi jest stałość. W poemacie *Droga na Górę Karmel* czytamy: *By dojść do tego celu, (...) trzeba zawsze iść naprzód, trzeba postępować wyzbywając się pragnień, a nigdy ich nie podtrzymując*⁶. Należy więc nieustannie poskramiać swoje żądze i ćwiczyć się w miłości. Doskonalenie wymaga jednak czasu. Bóg chce, aby człowiek dostatecznie dojrzał duchowo. Dlatego zanim wkroczy ze swoim działaniem, pozwala, aby ten cierpiał, dopóki nie osiągnie takiego stanu, żeby mógł zostać wysłuchany. Cała troska św. Jana nakierowana jest zatem na znalezienie sposobu, by w możliwie najkrótszym czasie osiągnąć doskonałość. Jednak nie ma takiego systemu, który zupełnie wykluczyłby czynnik czasu, a co za tym idzie, także potrzebę wytrwałości i nadziei, które są konieczne do rozwoju życia duchowego. Rozwój ten można porównać do poziomego posuwania się naprzód w kierunku mety, gdzie ma się dokonać zjednoczenie z Bogiem. Ten obraz zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo myśli o biernym oczekiwaniu wspomnianej mety, gdzie będziemy mogli być i rozmawiać z Bogiem, gdy tymczasem droga duchowego wzrostu ma także swój wymiar pionowy (współpraca z łaską Bożą).

Rozwój duchowy nie przebiega zawsze tak samo, w regularny i jednolity sposób. Bywają chwile, gdy wydaje się, że nie posuwamy się do przodu, nawet nie stoimy w miejscu, ale wręcz cofamy się. W takich momentach dusze zaczynają się trwożyć i gubić. I rzeczywiście gubią się, chociaż nie tak, jak sądzą, *gubią się bowiem – jak napisał św. Jan – dla własnych zmysłów i początkowego odczuwania, a to oznacza pomnażanie się w duchu, który się im udziela*⁷. Właśnie w tych chwilach kryzysu, powtarza karmelita, trzeba iść naprzód, odrzucić wszystko, co oddziela od Boga⁸.

Słowa wprowadzenia uprawniają do szczegółowego omówienia roli cierpienia na poszczególnych etapach drogi wiodącej do doskonałości miłości.

⁵ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 420.

⁶ Tamże, s. 176.

⁷ Tamże, s. 229.

⁸ R.F. Salvador, dz. cyt., s. 653.

1. Cierpienie oczyszczające dusz początkujących

Według św. Jana od Krzyża stan początkujących jest fazą wstępną życia duchowego. Już w tym okresie istnieje częściowe zjednoczenie z Bogiem, ale jest ono mocno ograniczone. Wtedy właśnie dusza podejmuje decydujące postanowienie oddania się Bogu. Od samego początku duchowej drogi towarzyszy jej cierpienie, ponieważ musi się poddać procesowi oczyszczenia. Intensywność tego procesu zależy od liczby niedoskonałości, które trzeba oczyścić, a także od stopnia miłości, na który Bóg chce podnieść duszę⁹. Zależnie od tych dwóch czynników cierpi ona bardziej lub mniej, dłużej lub krócej. Musi się uwolnić od wielu rzeczy, między innymi od rozmyślania, będącego główną praktyką początkujących, a także od wielkiej gorliwości, którą św. Jan porównuje do gwałtownego ognia miłości, widocznego zwłaszcza u świeżo zakochanych¹⁰. Owa gorliwość przejawia się w wynajdywaniu wciąż nowych środków i sposobów, przy pomocy których mogą wyrażać swoją pobożność. Ta duchowa pobożność powoduje podejmowanie spontanicznych, zewnętrznych umartwień, przez które początkujący chce umocnić swoje oderwanie od grzechu i udowodnić Bogu swoją miłość. Najczęściej są to cierpienia fizyczne, dotyczące zmysłu dotyku (niewygody z ubraniem, mieszkaniem, klimatem itp.). Te dobrowolne ćwiczenia pokutne można nazwać *lekką ascezą*¹¹, która jest bardzo pożyteczna. Mimo że nie jest to jeszcze śmierć wewnętrzna, stanowiąca część oczyszczenia – umierania podczas nocy ciemnej¹², posiada wielką wartość, pobudza bowiem duszę do działania. Jednak św. Jan odnosi się do tych zewnętrznych praktyk pokutnych z pewną nieufnością. Dla niego są one zaledwie początkiem oczyszczenia, a pozostawanie przy takich środkach, jak modlitwy, nabożeństwa i tym podobne jest niewystarczające. Droga do zjednoczenia z Bogiem polega bowiem, jak napisał, *nie na przyjemnościach, upodobaniach, smakach i uczuciach duchowych, lecz na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu, czyli w zewnętrznej i duchowej części człowieka*¹³. Zatem pełna doskonałość życia zakłada bierne oczyszczenie zmysłów i ducha. Oczyszczenia te są nazwane

⁹ N. Cummins, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, Kraków 1992, s. 75.

¹⁰ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 646.

¹¹ R.F. Salvador, dz. cyt., s. 663.

¹² Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 663.

¹³ Tamże, s. 207.

stanami biernymi, czyli mistycznymi, w celu odróżnienia ich od jałowego smutku czy melancholii. Chodzi tu o owocne cierpienie duchowe, o takie przeżywanie duchowych ciemności, które spowoduje przemianę naszego wnętrza, która sprawi, że umrze w nas *stary człowiek*, a powstanie nowy. Aby jednak mogło się to stać, wszelka duchowa zmaza winna być usunięta – *ciągle jeszcze pozostają w duchu zmazy starego człowieka (...). Jeśli plamy te nie zostaną usunięte z pomocą (...) tej oczyszczającej nocy, duch nie będzie mógł dojść do czystości boskiego zjednoczenia*¹⁴. Oczyszczenie zmysłów jest konieczne, aby początkujący mogli wkroczyć na drogę oświecenia, lecz to musi być poprzedzone tak zwanym drugim nawróceniem, nazwanym przez św. Jana nocą zmysłów¹⁵. Musi przez nią przejść każdy początkujący; jest to noc gorzka i straszna, wypełniona cierpieniem.

Na tym etapie duchowej drogi dusza jest jak dziecko, nieprzyzwyczajona jeszcze do wyrzeczeń, stąd należy stopniować cierpienie, które ma ją dotknąć, a zabierając jej jedną rzecz, należy dawać w zamian drugą, aby nie rozpacziała, a zarazem oswajała się z bólem¹⁶. Św. Jan podkreśla szkody, jakie powoduje folgowanie skłonnościom zmysłowym i opisuje korzyści, jakie daje wyrzeczenie. Porównuje ciało do więzienia duszy¹⁷. Osiągnięcie *życia ducha* jest możliwe tylko wtedy, jeśli zostanie uwzględnione także życie zmysłowe. Niektóre osoby bez wysiłku przechodzą od zmysłów do ducha, lecz większość wciąż narażona jest na niebezpieczeństwo pozostania na niższym poziomie, czyli na poziomie zmysłowym. Dlatego jedynie dzięki szczeremu wyrzeczeniu dokonywającemu się w nocy ciemnej, człowiek może korzystać z rzeczy zmysłowych bez obawy powrotu do poprzedniego stanu. Cierpienie bowiem, jakie przeżył, wyda później swoje owoce, a doświadczenie Boga nie pozwoli zapomnieć o tym, co najważniejsze. Św. Jan napisał, że istotne jest, by człowiek, zanim wkroczy w noc ciemną, porzucił świat i wszystko, co jest z nim związane. Stanowi to bowiem bezpośrednie przygotowanie do dalszego etapu drogi doskonałości, która *wiedzie przez krzyż. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej* (KKK 2015). Sfera zmysłowa podlega twardemu prawu rozwoju duchowego, trzeba ją pokonywać co dzień na nowo. Najtrudniej jest początkującym

¹⁴ Tamże, s. 451.

¹⁵ Tamże, s. 426.

¹⁶ Tamże, s. 390.

¹⁷ Tamże, s. 151.

uwolnić się od środków, które wydawały się dotąd tak przydatne. Uważają oni za najlepsze te rzeczy i czyny, które są im miłe, niemile zaś są w ich oczach mało warte. Święty nazywa wszystkie te środki *bezwartościowymi*¹⁸ i uważa, że przy ich pomocy niewiele można dokonać. Po raz kolejny zatem wyłania się konieczność i sens głębokiego oczyszczenia, które może się dokonać tylko wtedy, *gdy Bóg wprowadza duszę w bierne oczyszczenie owej ciemnej nocy. Zanim to jednak nastąpi, powinna dusza ze wszystkich sił starać się siebie oczyszczać i udoskonalać. Tym sposobem zasłuży na to, że Bóg otoczy ją swym staraniem i uleczy ją z tego wszystkiego, z czego sama uleczyć się nie zdoła*¹⁹. Krzyż, zesłany przez Boga dla oczyszczenia, powinien uzupełnić umartwienia podejmowane przez człowieka.

Bierne oczyszczenie zmysłów przejawia się w trzech znakach. Pierwszym znakiem jest to, że dusza nie znajduje smaku i pociechy ani w rzeczach Bożych, ani w rzeczach stworzonych²⁰. Bóg pozbawia ją pociechy uczuciowej, ale w rzeczywistości udziela cennego daru rodzącej się kontemplacji i miłości bardziej duchowej, czystszej i mocniejszej. Drugim znakiem, jak czytamy w poemacie *Noc ciemna*, jest *ciągle zwracanie pamięci ku Bogu*²¹. W tym czasie Bóg zamienia pociechy zmysłowe na duchowe, pozbawia duszę oświeceń, do których była przyzwyczajona i stawia ją na drodze ślepej, czystej wiary, która dla władz przyrodzonych jest ciemnością. Dusza wkracza na drogę kontemplacji powodującej cierpienie rozumu jeszcze nieoczyszczonego. Trzecim znakiem, dzięki któremu można poznać, że zmysły podlegają oczyszczeniu, jest niezdolność do szczegółowego rozmyślenia²². Także tutaj następuje zaciemnienie, zahamowanie i niemożność wykonania jakiegokolwiek ćwiczenia wewnętrznego, a jednak znów jest to niezwykła łaska. Św. Jan pisze, że w ten sposób dusza umiera dla wszystkiego, co nie jest Bogiem i jest wolna²³.

Podsumowując dotychczasowe analizy, trzeba stwierdzić, że stan początkujących charakteryzują dwie cechy negatywne, a mianowicie oschłość uczuciowa i trudność medytacji rozumowej, a także bardzo ważny element pozy-

¹⁸ Tamże, s. 770.

¹⁹ Tamże, s. 416.

²⁰ Tamże, s. 428.

²¹ Tamże, s. 428.

²² Tamże, s. 430.

²³ Tamże, s. 486–487.

tywny – kontemplacja wlana początkowa, która powoduje żywe pragnienie Boga²⁴. *Ci, którzy znajdują się w tym stanie* – pisze św. Jan – *powinni podnieść się na duchu i trwać w cierpliwości, porzucając troskę*²⁵. Oczyszczenie bierne, choć doprowadza duszę do stanu prawdziwego unicestwienia, to jednocześnie prowadzi ją do zjednoczenia z Bogiem²⁶. Początkujący winien się zadowolić spokojną pamięcią o Bogu, który, jeśli tylko da się Mu miejsce, rozpali w nim miłość.

Do wymienionych wyżej doświadczeń towarzyszących na ogół biernej nocy zmysłów należy także dołączyć: utratę dóbr doczesnych, majątków, przyjaźni, przy których człowiek zbyt długo się zatrzymywał i które odciągały go od Boga. Czasem w tym stanie Bóg dopuszcza chorobę, by przypomnieć, że sami z siebie nic nie możemy uczynić i że potrzeba nam łaski Bożej zarówno dla życia cielesnego, jak i duchowego. Jeśli dusza początkująca przejdzie zwycięsko przez wszystkie te próby, osiągnie głębokie poznanie siebie i swojej nędzy. Św. Jan tak opisał ten stan: *Dusza (...) widzi, że sama z siebie nic nie czyni i nic nie może*²⁷, a jednak to właśnie wtedy, podczas nocy zmysłów, osiąga pociechę pokoju, ciągłą pamięć i zatroskanie o Boga, czystość i przejrzystość, a także wzrost w cnotliwości. Można więc na tej podstawie stwierdzić, że cierpienie, będąc złem samo w sobie, staje się potężnym środkiem oczyszczenia i uświęcenia duszy, przez które Bóg udziela jej słodczy duchowej, czystej miłości i poznania duchowego²⁸.

Omówienie znaczenia cierpienia na etapie początkującym pozwala przejść do jego ukazania na etapie oświecenia postępujących. Chociaż początkujący stał się już *osobą duchową*²⁹, to jednak nie osiągnął jeszcze pełni. Jego *wnętrzem jest Bóg*³⁰, a dopóki człowiek nie dojdzie do Niego, nie znajdzie odpoczynku, niczym kamień zdążający do wnętrza ziemi. Dusza początkująca wędruje teraz

²⁴ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Poznań 1962, s. 46.

²⁵ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 432.

²⁶ St. Mojek, *Doświadczenie Boga według św. Jana od Krzyża*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 187.

²⁷ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 437.

²⁸ A. Grzebalski, *Rozważania wielkopostne o grzechu, cierpieniu, świętości*, „Karmel” 1995, nr 1, s. 40.

²⁹ N. Cummins, dz. cyt., s. 73.

³⁰ R.F. Salvador, *W najgłębszym wnętrzu*, „Karmel” 1995, nr 4, s. 9.

w duchowym półmroku, wkracza w ciemność życia Bożego³¹, ale w tej ciemności zaczyna płonąć promień oświecenia. Tu właśnie rozpoczyna się prawdziwe życie oświecenia i drugi etap drogi, na który wstępują dusze początkujące, zyskując teraz miano dusz postępujących.

2. Rola cierpienia na drodze oświecenia *dusz postępujących*

Dusze postępujące – tą nazwą określa się tych, którzy po przejściu przez bierną noc zmysłów kroczą dalej na drodze doskonałości. Można powiedzieć, że pokonują jej drugi etap, zwany drogą oświecenia, która jest przejściem między drogą oczyszczającą a drogą jednoczącą. Także na tym etapie towarzyszy duszy cierpienie i choć jest ono może bardziej *wysublimowane* niż cierpienie oczyszczające, to sprawia podobny ból i jest przyczyną tęsknoty za Bogiem, od którego wciąż jeszcze dzieli ją tak wiele. Postępujący różnią się od początkujących, podobnie jak dziecko różni się od młodzieńca. Inne jest ich poznanie i inna jest ich miłość Boga. Ta wielka miłość daje im siłę do niesienia własnego krzyża i pozwala odczuć przedsmak życia wiecznego. Wiara postępujących jest bardziej przenikliwa. Dostrzegają oni piękno tajemnic, dostępne dla prawdziwie pokornych. Wynika stąd, że ten okres życia wewnętrznego zasługuje naprawdę na miano drogi oświecenia³². W poprzednim bowiem etapie Bóg zdobywał uczuciowość, teraz bierze w posiadanie umysł, oświecając go i czyniąc coraz bardziej uległym po to, by dusza była w stanie pojąć całą Bożą prawdę i ewangelicznego ducha. Prawda Boża wyzwala od namiętności, które często zasłaniają dobra prawdziwe i nieprzemijające. Szczególną przeszkodą w zrozumieniu tej prawdy jest zarozumiałość, która skłania duszę do wyobrażania sobie, że już coś wie, gdy tymczasem do nauki pozostało jeszcze bardzo wiele. Trzeba wykorzenić roztargnienie i pychę, które oddalają od prostoty, pokory i czystości, koniecznej do ścisłego zjednoczenia się z Bogiem. Niemniej jednak w tym czasie dusza przekracza już etap życia ascetycznego i rozpoczyna życie mistyczne. Postępujący zaczynają miłować Boga już nie tylko z *całego serca*, czerpiąc siłę z odczuwalnych pociech, ale i z *całej duszy*, wszystkimi jej władzami, choć

³¹ R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 63.

³² Tamże, s. 68.

jeszcze nie *ze wszystkich sił*. To zostanie osiągnięte dopiero w nocy ducha³³, podczas której dusza oczyszcza się i ogołaca w swej części duchowej, dostosowując się i przygotowując do zjednoczenia z Bogiem.

Dusza kroczy teraz drogą oświecenia, będącą dalszym ciągiem drogi oczyszczenia, na której zaczyna działać Bóg, bowiem siły ludzkie są najczęściej zbyt nikłe, by mogły osiągnąć to, co zostało przygotowane. To boskie działanie jest odpowiedzią na błagania człowieka, który prosi o uwolnienie i pomoc, i polega na odrzuceniu przez Boga całej dotychczas wykonanej przez duszę, często niezbyt poprawnie, pracy i ułożeniu *nowego planu*. Powoduje to cierpienie duszy, ale musi mieć ona świadomość, że jeśli będzie je dobrze znosić, to stanie się ono materiałem do budowy zbawienia, a ponadto wiedzieć, że jeśli chce się dalej szukać Boga, to *trzeba mieć serce ogołoczone, mężne i wolne od wszelkiego zła i od wszelkiego dobra, które nie jest samym Bogiem*³⁴. Droga prowadząca do Boga jest bowiem drogą wolności³⁵. Wolność zaś można osiągnąć tylko podczas nocy ducha i wiary, a chociaż dusza przeszła już przez noc zmysłów, to jednak była ona raczej, jak napisał św. Jan, *uporządkowaniem i opanowaniem pożądań niż czyszczeniem*³⁶. Noc zmysłów można zatem porównać do pielienia chwastów i oczyszczania powierzchni, podczas gdy korzenie wad są nadal obecne w duszy.

Tak więc istotne oczyszczenie zaczyna się nocą ducha, która różni się od nocy zmysłów, tak jak konar różni się od korzenia lub plama zastarzała od świeżej. Chodzi tu o ostateczne wyniszczenie starego człowieka i narodziny człowieka nowego. Zaczyna się ciemna noc, w którą dusze wstępują wtedy, *gdy Bóg wyprowadza je ze stanu początkujących i zaczyna podnosić do stanu doskonałych*³⁷. Noc, przez którą przechodzi dusza, powoduje zaciemnienie, lecz tylko po to, by obdarzyć ją światłem. Upokarza i odsłania jej nędzę, aby ją podnieść, pozbawia ją posiadania i odczuć naturalnych, by dać jej całkowitą swobodę duchową. Jednym słowem owa ciemna noc jest po prostu wpływem Boga na duszę, który oczyszcza ją z nieświadomości i niedoskonałości, i nazywany

³³ Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 426.

³⁴ Tamże, s. 549.

³⁵ Jesus M. Garcia Rojo, *Duchowość i wyzwolenie na ścieżkach wolności*, „Karmel” 1993, nr 4, s. 52.

³⁶ Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 453.

³⁷ Tamże, s. 410.

jest kontemplacją wlaną, która zaprawia dusze do doskonałej miłości³⁸. Kontemplacja włana pali i niszczy wszystko, od czego dusza jest jeszcze zależna. Poprzez jej działanie Bóg ukazuje człowiekowi głębię jego ubóstwa. Św. Jan mówi, że dusza czuje się tu całkowicie zmiażdżona i obalona na twarz, przeżywa jakby okrutną śmierć duchową, jeśli jednak chce dojść do zmartwychwstania, musi wejść w *ten grób ciemnej śmierci*³⁹ i samotności. Wszystkie powyższe zdania brzmią groźnie, wręcz przerażająco, a jednak, jeśli ta noc ducha jest konieczna, aby dojść na szczyty zjednoczenia, to czy nie jest wielką łaską i darem miłości Boga? Św. Jan napisał: *Kto nie pragnie innej rzeczy, tylko Boga, nie chodzi w ciemnościach, choćby się widział wśród największych mroków i nędzy*⁴⁰. Proces duchowego wzrostu trwa. Dusza postępująca przeżywa kompletny zamęt i natłok uczuć, doznaje oczyszczenia, które niszczy, opróżnia i niweczy w niej wszystko, co nie jest Bogiem. Musi się ona zaprzeć sama siebie, a to jest podobne do całkowitej, doczesnej i duchowej śmierci⁴¹. Jak czytamy w poemacie *Noc ciemna: takie dusze prawdziwie żywcem zstępują do otchłani i oczyszczają się męką otchłani. Oczyszczenie to bowiem jest takie samo, przez które musiałyby przechodzić w otchłani. Stąd też dusza, która przeszła to cierpienie, albo do tego miejsca nie pójdzie, albo zatrzyma się tam bardzo krótko. Większą bowiem wartość ma jedna godzina cierpienia w tym życiu, niż wiele godzin w przyszłym*⁴².

Na ziemi bowiem dusza oczyszcza się, zasługując i wzrastając w miłości, podczas gdy po śmierci oczyszcza się nie zasługując, ponieważ czyściec jest karą, a wszelka kara zakłada winę, której można było uniknąć. Zatem normalnym i w efekcie pozytywnym elementem drogi świętości jest przejście przez oczyszczenia przed śmiercią i bycie oczyszczonym raczej przez miłość łaskawą tu na ziemi, niż przez karzące płomienie w czyściecu. Św. Jan, chcąc zobrazować taką krańcową sytuację i towarzyszące jej cierpienia, porównał je do miażdżącego ciężaru, napisał, że dusza czuje się jak ktoś, komu *zatrzymano powietrze lub pozbawiono oddechu*⁴³. Karmelita, opisując udrekę, jaką przeżywa dusza,

³⁸ Tamże, s. 456.

³⁹ Tamże, s. 459.

⁴⁰ Jan od Krzyża, *List z 12. X. 1589*, w: tegoż, *Dziela...*, s. 828.

⁴¹ N. Cummins, dz. cyt., s. 45.

⁴² Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 461–462.

⁴³ Tamże, s. 460–461.

posłużył się również tekstami Starego Testamentu. Dusza oczyszcza się jak złoto w tyglu (por. Mdr 3,6). Czuje się wyniszczona w głębi swej istoty, odczuwa także ostateczne ubóstwo i woła jak Dawid: *wybaw mnie Boże, bo weszły wody, aż do duszy mojej. Ulgnąłem w błocie głębokim i nie masz dna, przyszedłem nad głębię morską i pogrążyła mnie nawałnica. Zmęczyłem się od wołania, ochrypło gardło moje, ustały oczy moje, gdy wyczekuję Boga mojego* (por. Ps 69,2–4). Ponadto św. Jan porównał duszę do bezbronnego więźnia, zamkniętego w głębokiej ciemnicy, który ma skute ręce i nogi, nie może się poruszać, nic nie widzi, a pomoc nie nadchodzi⁴⁴. *Dusza w tym stanie jest – napisał Świąty – jak puste naczynie, czekające napelnienia, jak głodny szukający pokarmu, jak chory wzdychający za zdrowiem, jak człowiek wiszący w powietrzu i nie mający żadnego punktu oparcia*⁴⁵.

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że najbardziej bolesnym doświadczeniem dla duszy jest wrażenie nieobecności Boga i udręka, którą powoduje *myśl, że straciła Boga, lub, że jest przez Niego odrzucona*⁴⁶. Gdyby ktoś przekonał duszę, że to doświadczenie jest dowodem miłości, a Bóg wcale się na nią nie gniewa, przeżywane cierpienie stałoby się rozkoszą. Jednak nikt nie jest w stanie tego uczynić, bowiem *choćby się jej (...) udowodniało (...), że wielkie dobra spłyną na nią z tych udręczeń, nic jej to nie przekona*⁴⁷. Duszy postępującej towarzyszy świadomość własnej nędzy i nicości. Św. Jan napisał: *Popada czasem w takie zamroczenie i w taką niepamięć o wszystkim, że czas upływa, a ona nie zdaje sobie sprawy, co czyniła, co myślała, co czyni lub co ma czynić*⁴⁸. Czuje, że jest niegodna Boga i nieużyteczna dla świata. Doświadcza wewnętrznego rozdarcia, jest przekonana, że jej modlitwa jest niepotrzebna, a czasem staje się wręcz bluźnierstwem. Jednak podstawową przyczyną cierpienia jest walka, jaka się w niej toczy, a która dotyczy dwóch przeciwieństw: boskiej kontemplacji i ludzkich niedostatków. Lecz przecież to właśnie dzięki niej i poprzez nią Bóg przeobrazi duszę w Siebie, napelni ją słodyczą, pokojem i rozświetli tak, jak ogień rozżarza drzewo⁴⁹. Zatem dusza znajduje się w ciem-

⁴⁴ Tamże, s. 463.

⁴⁵ Tamże, s. 567.

⁴⁶ Tamże, s. 484.

⁴⁷ Tamże, s. 463.

⁴⁸ Tamże, s. 466.

⁴⁹ Tamże, s. 731.

nościach, ale jednocześnie jest bezpieczna. *Ciemności swoje odczuwa o tyle – napisał św. Jan – o ile zależy je światło, gdyż nie może dusza ujrzeć swych ciemności, jeżeli one nie zostaną wpieryw oświetlone. I dopiero po rozproszeniu ich przez światło Boże zostaje dusza oświecona i mając już oczyszczony i wzmocniony wzrok duchowy przez to światło Boże, ujrzy się cała przeobrażonym światłem*⁵⁰. Aby jednak dojść do tego bezpieczeństwa i pokoju, musi być ich najpierw pozbawiona.

Ciemna noc powoduje, że w duszy postępującej zachodzi wiele zmian. Przede wszystkim Bóg za pośrednictwem tej nocy oświeca ją i rozpala. Ponadto, choć wydawać by się mogło, że jest wprost przeciwnie, to jednak przeżycia ciemnej nocy, gdy przyjrzeć się im bliżej, okazały się godne pozazdroszczenia ze względu na stopień zażyłości człowieka z Bogiem, jaki osiągnęli dzięki tym przykrym doświadczeniom. Bóg oczyszcza duszę, udziela jej obfitego światła i wlewa w nią gorącą miłość, nie ponosi jednak żadnej winy za to, że owe działania powodują niewypowiedzianą mękę. Należy to raczej przypisać złemu stanowi, w jakim znajduje się dusza, która musi doznać wstrząsu dla poprawy swego stanu. Bóg powala duszę tylko po to, aby później wlać w nią nowe życie i móc ją kochać coraz czulej i mocniej, aż miłość ta stanie się żywym płomieniem miłości⁵¹. Wszystkie te cierpienia, które dusza znosi, zbliżając się do świętości, są nie tylko próbami, lecz także wielkimi łaskami. Ona cierpi, ponieważ udziela się jej w wyższym stopniu łaska uświęcająca, która prowadzi ją na wyższą płaszczyznę życia⁵². Św. Jan udowodnił, że te cierpienia, dręczące ciemności, których doznaje dusza, zbliżając się do zjednoczenia z Bogiem, są koniecznym skutkiem światła wlanego. Pod zasłoną nocy działa miłosierna Boża ręka, udzielając ognia kontemplacji, który oczyszcza duszę z wszelkich skaz, a potem wprowadza w nią światło, które rozlewając się, przekształca się w miłość⁵³.

Po tych analizach można przejść do opisu trzeciego etapu drogi, której celem jest Bóg, a którą podążają dusze głęboko oczyszczone pośród prób – dusze doskonałe.

⁵⁰ Tamże, s. 730.

⁵¹ R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 113.

⁵² Gabriel od św. Marii Magdaleny, dz. cyt., s. 111.

⁵³ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 112.

3. Cierpienie *dusz doskonałych* warunkiem zjednoczenia przekształcającego

Trzeci etap duchowego procesu stanowi droga jednocząca, której kresem jest zjednoczenie nazwane przez św. Jana od Krzyża zjednoczeniem przekształcającym⁵⁴. Mogą je osiągnąć tylko dusze doskonałe. Zjednoczenie to oznacza najdoskonalszą czystość moralną, pełnienie woli Bożej oraz psychiczną przemianę duszy, która widzi i czuje, że jest pełna Boga. Jest ono następstwem mieszkania Trójcy Przenajświętszej w każdej sprawiedliwej duszy i bezpośrednim przygotowaniem do przyjęcia widzenia uszczęśliwiającego Boga natychmiast po śmierci, bez przejścia przez czyściec⁵⁵.

Po wprowadzeniu dotyczącym zjednoczenia przekształcającego, które zostanie szczegółowo omówione w dalszej części artykułu, należy krótko scharakteryzować stan doskonałych, by następnie przejść do omówienia cierpień, jakie także na tym etapie towarzyszą duszy.

Stan duchowy doskonałych odznacza się przede wszystkim nieustanną rozmową wewnętrzną z Bogiem, umiłowaniem w sposób czysty i ponad wszystko oraz pragnieniem, by także inni Go znali i miłowali. Św. Jan napisał, że dusza będąca już doskonałą jest cała miłością, dusza ta nie umie nic, tylko kochać⁵⁶. Pragnie wszystkiego tylko dla Boga. Wydawać by się mogło, że na tym etapie dusza nie będzie już odczuwać żadnego cierpienia. Przeszła przecież ciężkie próby, co więcej, przeszła je bezpiecznie. Lecz właśnie dlatego, że jest już oczyszczona, widzi szerzej i jaśniej i dostrzega, że życie jest krótkie (por. Hi 14,5), droga, która wiedzie do żywota wiecznego, wąska (por. Mt 7,14), a rzeczy tego świata próżne i zwodnicze (por. Sm 14,14). Zaczyna również odczuwać ciężar wielkiego długu, jaki ma wobec Boga i wzywa swego Umiłowanego, a wołanie to jest pełne tęsknoty⁵⁷.

Dusza *wychodzi z siebie*, szuka Boga, a ślady Jego piękności i doskonałości, które odnajduje w stworzeniach, potęgują jej miłość, a zarazem cierpienie i smutek. Nieobecność Boga jest dla dusz tak wielka i bolesna, że – jak napisał św. Jan – (...) *spowodowałaby śmierć, gdyby ich Bóg sam nie umacniał* (...).

⁵⁴ Tamże, s. 40.

⁵⁵ R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 427.

⁵⁶ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 658.

⁵⁷ Tamże, s. 533.

*Dusze te cierpią ponad wszelką miarę – widzą bowiem jakby przez szczelinę swoje najwyższe dobro, a nie mogą go osiąść. Dlatego ich cierpienie i męczarnia są niewymowne*⁵⁸. Duszy nie może uleczyć żadne lekarstwo, oprócz widoku Umiłowanego, dlatego wciąż na nowo prosi o łaskę ujrzenia Go i dostąpienia pełni⁵⁹. Czy Bóg będzie mógł się oprzeć prośbom i wołaniom swojej oblubienicy? Św. Jan napisał, że *Bóg (...) tylko wtedy jest skory dać duszy pociechę zaspokożenia jej potrzeb i ulgę w cierpieniach, gdy dusza nie ma i nie szuka poza Nim innej pociechy i zadowolenia. Toteż gdy duszy żadna nie więzi rzecz poza Bogiem, niedługo pozostanie bez nawiedzenia Umiłowanego*⁶⁰. Bóg rzeczywiście przychodzi bardzo szybko, a uścisk miłosny, jakim obdarza duszę, sprawia, że nie jest ona już tym, czym była wcześniej i przemienia jej najgłębsze władze⁶¹. Poprzez to doświadczenie, które ma smak życia wiecznego, Bóg przygotowuje ją do widzenia uszczęśliwiającego. Św. Jan napisał, że wystarczy jedno miłosne dotknięcie, aby dusza poczuła się nagrodzona za wszystkie swoje uczynki⁶². Jednak ów Boży uścisk pogłębia jeszcze bardziej wielkie pragnienie Boga, a to powoduje powracające wciąż uczucie udręczenia. Cierpienie to nie ma już charakteru oczyszczającego czy nawet oświecającego, jest to ból godny duszy doskonałej, która wie, do kogo tęskni, a kogo w tym życiu nie jest w stanie pomimo wszelkich wysiłków osiągnąć. Dusza pragnie zerwania nici ziemskiego życia, które stanowi ostatnią przeszkodę na drodze wiodącej do spotkania z umiłowanym, które jest tą *zastoną*, pozwalającą co prawda ujrzeć Boga, lecz utrudniającą i uniemożliwiającą zjednoczenie bezpośrednie i ostateczne. Dusza chciałaby być już całą duchem⁶³, ponieważ świat, który ją otacza, nie stanowi już dla niej żadnej wartości⁶⁴. *Żyje nadzieją życia wiecznego*, jej rozum jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Boga⁶⁵. Napisał o tym także św. Paweł w *Liście do Galatów*, gdzie czytamy: *Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (por. Ga 2,20). Można tutaj również

⁵⁸ Tamże, 1, 22, s. 542.

⁵⁹ Tamże, 10, s. 569.

⁶⁰ Tamże, 10, 6, s. 570.

⁶¹ R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 535.

⁶² Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 741.

⁶³ Tamże, 1; por. N. Cummins, dz. cyt., s. 14.

⁶⁴ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 509.

⁶⁵ Tamże, s. 754.

przytoczyć wypowiedź Jana Pawła II, który powiedział, iż *Umiłowany żyje tu w miłującym, a miłujący w Umiłowanym. Podobieństwo, jakie sprawia miłość przez owo przeobrażenie miłujących się, jest tak wielkie, że można powiedzieć, że każdy z nich jest drugim i obydwaj są jednym*⁶⁶. Dusza zupełnie zapomina o sobie. Pragnie takiego cierpienia, jakie przeżył Chrystus. Uczestniczy w Jego mocy i niezmiernie miłości do bliźniego. Łączy najwyższą kontemplację ze zmysłem praktycznym, a tym samym jest już ostatecznie naznaczona podobieństwem do Chrystusa⁶⁷.

Takie skutki wywołuje uścisk miłosny. Wprowadza on duszę na drogę jednoczącą i odtąd zaczyna się dla niej *bardzo wzniosły stan i zjednoczenie miłosne, do którego Bóg zwykł podnosić dusze po długiej walce duchowej. Nazywają ten stan zaręczynami duchowymi ze Słowem, Synem Bożym*⁶⁸. Zrękowiny duchowe są pierwszym stopniem, jaki św. Jan wyróżnia w procesie zjednoczenia. Drugi nosi nazwę zaślubin duchowych⁶⁹.

Zrękowiny czy zaręczyny duchowe zwane są też zjednoczeniem częściowym, a różnica między tym zjednoczeniem a zjednoczeniem pełnym, czyli zaślubinami duchowymi, polega na tym, iż pierwsze jest tylko wzajemnym upodobaniem, a drugie wzajemnym udzielaniem się. Zachodzi tu więc podobna różnica, jak między zaręczynami a małżeństwem. Zrękowiny duchowe polegają na zjednoczeniu woli duszy z wolą Bożą, co wymaga wielkiej czystości duszy; czystość ta jest owocem doskonałego wyrzeczenia. Dusza wchodzi prawdziwie na *drogę doskonałych*⁷⁰. Pozostaje jej do uczynienia jeszcze jeden krok, aby osiągnąć zjednoczenie i trwałą radość, która charakteryzuje zaślubiny duchowe. Zjednoczenie zrękowin jest bowiem afektywne, podczas gdy zjednoczenie zaślubin jest efektywne⁷¹. Co to oznacza? Otóż w zrękowinach to wszystko, co dusza osiąga, jest owocem jej własnego wysiłku wspomaganego łaską, podczas gdy w zaślubinach niezbędna jest szczodroblivość Boża. Stan zrękowin duchowych charakteryzuje się ponadto pragnieniem Boga tak wielkim, że można

⁶⁶ K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990, s. 209.

⁶⁷ R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 538.

⁶⁸ Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 589.

⁶⁹ Tamże, s. 620.

⁷⁰ Gabriel od św. Marii Magdaleny, dz. cyt., s. 129.

⁷¹ Tamże, s. 30; por. R. Garrigou-Lagrange, s. 512–513; por. R. Groń, *Nadzieja chrześcijańska darem Ducha Świętego w świetle mistyki św. Jana od Krzyża*, „Questiones Selectae” 1998, nr 5, s. 98.

je nazwać *chorobą* duszy, która jest spowodowana miłością Oblubieńca⁷². O tym bolesnym oczekiwaniu czytamy w *Pieśni duchowej: pokój, uciszenie i zaspokojenie serca, jakie może osiągnąć dusza w tym życiu, nie wystarczą jej tak, aby nie wzdychała w swym wnętrzu (...) w oczekiwaniu tego, czego jej brakuje. Wzdychanie bowiem jest objawem nadziei (...), bo gdzie miłość rani, tam zawsze odzywa się jęk zranionej duszy, skarżące się na oddalenie Umiłowanego*⁷³. To pragnienie Boga staje się coraz wznioślejsze i bardziej delikatne i będzie takim, aż do pełnego, przekształcającego zjednoczenia z Bogiem.

Teraz, gdy wiemy już, co oznacza opisany wyżej termin *zrękowiny duchowe*, można przejść do opisu doskonalszego stopnia zjednoczenia, o którym mówi św. Jan, a mianowicie do *zaślubin duchowych*. W *Pieśni duchowej* czytamy, że są one stanem *bez porównania* wyższym niż *zareczyny duchowe*. *Jest to bowiem całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie*⁷⁴. Stan mistycznego małżeństwa duchowego jest najwyższym stanem, jaki można osiągnąć na ziemi⁷⁵.

Św. Jan mówi, że w tym stanie dusza może już być nazwana doskonałą, gdyż oddała całkowicie swe serce Panu. Lecz wie również o tym, że w tym życiu może ona osiągnąć tylko pewien przedsmak wiecznej chwały i wiecznego życia, dlatego *dusza rozmiłowana odczuwa boleśnie nieobecność Oblubieńca, któremu jest oddana, iż oczekuje nagrody za swą miłość (...). Chociaż bowiem porzuciła wszystko dla Umiłowanego, nawet siebie samą, nie otrzymała nagrody za swe oddanie, gdyż nie posiada Tego, którego miłuje jej dusza*⁷⁶. *Dawać miłość Umiłowanemu* było zawsze – jak napisał dwudziestowieczny komentator św. Jana od Krzyża o. Gabriel od św. Marii Magdaleny – *udręką wszystkich dusz miłujących, które pragną obecności Umiłowanego, aby móc kochać Go jeszcze silniej i goręcej. Lecz jeśli warunkiem takiego miłowania jest oderwanie się od Jego obecności, dusze przyjmą te męki, aby osiągnąć większą miłość*⁷⁷. Choć stan, w którym znajduje się dusza, nie jest jeszcze tak doskonały, jaki będzie w życiu przysłym, to jednak nazywa go ona swoim najgłębszym wne-

⁷² Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 768; A. Ruszała, *Ze św. Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 201.

⁷³ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 539.

⁷⁴ Tamże, s. 630–631.

⁷⁵ R. Groń, dz. cyt., s. 99.

⁷⁶ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 542.

⁷⁷ Gabriel od św. Marii Magdaleny, dz. cyt., s. 145.

trzem i środkiem⁷⁸. Płomień, który ją spala, tam właśnie zadaje jej ranę. I choć płomień miłości doskonali człowieka, to zarazem go wyniszcza. Jest to płomień niezwykle cenny, ale – jak każdy ogień – płonąc, wszystko niszczy i obraca w popiół, kiedy bowiem wieczność w mistycznej postaci wnuknie w doczesność, ta musi ulec zniszczeniu⁷⁹. Nie chodzi tu jednak o zniszczenie w sensie unicestwienia, lecz o wypalenie w duszy tego wszystkiego, co można było wypalić i co jeszcze oddzielało ją od Boga, a w zamian ofiarowanie takiego szczęścia, jakie tylko można dać i o ostateczny tryumf miłosnej Mądrości⁸⁰. Dlatego św. Jan napisał: *O szczęśliwa i wielce szczęśliwa rano, boś została zadana jedynie dla uszczęśliwienia i twój ból jest uszczęśliwieniem i rozkoszą dla duszy zranionej!*⁸¹.

Teraz pozostaje duszy tak przemienionej i pełnej Boga i pozbawionej innych potrzeb czekać na *zrównanie miłości*, bowiem *temu, kto posiada Boga, nic nie brakuje, Bóg sam wystarcza!*⁸². Dusza wyraźnie widzi, iż *mimo że jej miłość jest ogromna, nie może ona się zrównać z doskonałością miłości Bożej dla niej*⁸³. Owo *zrównanie* jest bowiem możliwe tylko w niebie, w wizji uszczęśliwiającej, a droga do niej wiedzie przez śmierć cielesną. Tak więc ostatnim etapem w drodze do miłosego zjednoczenia z Bogiem jest pragnienie śmierci fizycznej, poprzez które dokonuje się *śmierć duszy* z miłości do Boga⁸⁴. Śmierć jest przejściem do prawdziwego życia, nie zaś chwilą strachu czy skokiem w próżnię. Św. Jan napisał, że przez śmierć Bóg wprowadza do życia pełnością⁸⁵, bowiem dopiero w chwale nieba dusza jest w stanie kochać Go tak, jak jest przez Niego ukochana w Duchu Świętym⁸⁶.

⁷⁸ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 726.

⁷⁹ Tamże, s. 710; por. R.F. Salvador, dz. cyt., s. 870.

⁸⁰ H. Wejman, *Przeobrażające zjednoczenie duszy z Bogiem*, Szczecin 1996, s. 68.

⁸¹ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 742.

⁸² Gabriel od św. Marii Magdaleny, dz. cyt., s. 144.

⁸³ Jan od Krzyża, *Dziela...*, s. 700.

⁸⁴ Tamże, s. 617.

⁸⁵ Tamże, s. 739.

⁸⁶ Tamże, s. 700–701.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza nauczania św. Jana od Krzyża pozwala na wyrażenie zasadnego wniosku, że cierpienie jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji. Człowiek doświadcza go na poszczególnych etapach duchowego rozwoju, to jest etapie początkującym, postępującym i doskonałym. Choć jest ono bolesne, to jednak nabiera wartości w kontekście miłości Chrystusa. Zatem im bardziej człowiek będzie łączył się w swoich boleściach z Nim, tym głębiej odkryje jego uświęcający sens.

SUFFERING AS A FACTOR IN SPIRITUAL GROWTH, ACCORDING TO ST. JOHN OF THE CROSS

Summary

The article questions the value of suffering in the process of spiritual growth of man according to St. John of the Cross. Analyses of his teaching that human suffering is participation at various stages of its process of unification with God. Meaning of suffering gave Christ in the Paschal Mystery. So when a person takes in a spirit of trust in him any kind of personal suffering, then discovers its value and experience a deep bond of love with God.

Translated by Mirosława Landowska

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**PAPIESKA ZŁOTA RÓŻA
DLA KSIĘCIA WOŁOGOSKO-RUGIJSKIEGO**

Ks. Ryszard Kurek

Tarnów, Nowy Sącz

Zwyczaj poświęcania Złotych Róż przez papieży jest bardzo stary. Pierwsze udokumentowane nadanie miało miejsce w roku 1096. Złotą Różę z rąk papieża otrzymał wtedy hrabia Andegawenii Fulko IV le Rehin (1043, 1068–1109). W IV niedzielę Wielkiego Postu zwaną *Laetare* ('radujcie się') liturgia zachęcała do radości, bo Wielki Post osiągnął półmetek i oto przybliży się Wielkanoc. W Rzymie chrześcijanie gromadzili się w tym dniu na Mszę św. w Bazylice Świętego Krzyża Jerozolimskiego (kościół stacyjny). Papież przybywał tam z pobliskiego Lateranu, dzierżąc w ręku różę. W świątyni ustawiał ją na ołtarzu na widocznym miejscu i w kazaniu mówił na jej temat; wskazywał na sugestywną symbolikę królowej kwiatów w odniesieniu do cierpiącego Chrystusa, Króla królów i Pana panujących.

Z czasem pojawił się zwyczaj poświęcania nie zwykłej, lecz złotej róży. Łączy się to z pontyfikatem św. Leona IX (1049–1054), który ufundował w roku 1049 w majątku swych zmarłych rodziców w Eguisheim w Alzacji klasztor kanoniczek Świętego Krzyża i postanowił, że mniszki każdego roku, na osiem dni przed niedzielą *Laetare*, przysłał papieżowi Złotą Różę o wadze dwóch rzymskich uncji (ok. 60 g) albo złoto na jej wytworzenie.

Przez wieki laureatami Złotej Róży byli różni panujący, cesarze, królowie, książęta, hrabiowie i dożowie Wenecji, potem obdarowywano Różą żony panujących, a po

powrocie z tak zwanej niewoli awiniońskiej papież zaczęli odznaczać Złotą Różą także sanktuaria.

Jednym z laureatów Złotej Róży, chyba dość przypadkowym, był któryś z książąt pomorskich o imieniu Warcisław. Który? O tym mówi niniejsze opracowanie.

Następcą papieża Bonifacego IX został Innocenty VII (wybrany 17 października 1404 roku, zmarł 6 listopada 1406 roku), który mógł poświęcić dwie Złote Róże, ale nie o nich nie wiadomo. Z kolei jego następca Grzegorz XII (1406–1415) w czasie swego prawie dziesięcioletniego pontyfikatu mógł poświęcić i dać tyleż Róż, a wiemy tylko o dwóch; laureatem jednej z nich (w 1407 r.) miał być jakiś nieznaną książę (E. Cornides przypuszcza, że włoski)¹, drugą zaś (w 1408 r.) otrzymał Paolo Guinigi, senior Lukki. Temu papieżowi kroniki pomorskie przypisują nadanie Złotej Róży któremuś z tamtejszych książąt² o imieniu Warcisław, który w latach 1392–1393 lub 1406–1407 pielgrzymował do Rzymu.

Z najnowszych ustaleń wynika, że spośród kilku książąt o imieniu Warcisław tylko książę słupski Warcisław VII (1362, 1377–1395), i syn Warcisława VI (1365–1394), jego kuzyna, książę wologosko-rugijski Warcisław VIII (1373, 1394–1415) spełniają te wymogi – razem podjęli pielgrzymkę do Jerozolimy, a Warcisław VIII dwukrotnie sam pielgrzymował do Rzymu³.

Warcisław VII był synem Bogusława V (1326–1374) i jego drugiej żony Adelajdy (1341–1406), córki Ernesta, księcia Brunszwiku⁴, a nie pierwszej – Elżbiety

¹ E. Cornides, *Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell. Von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XIII*, Wien 1967, s. 87.

² J. Micraelius, *Sechs Bücher vom Alten Pommerlande*, III, Berlin 1723, s. 257; J.J. Steinbrück, *Geschichte der Klöster in Pommern und den angrenzenden Provinzen*, Usedom 1796, s. 65; N. Buske, *Zwei mittelalterliche Gnadnstätten auf der Insel Usedom*, „Baltische Studien, Neue Folge” (dalej: BStNF) 1975, nr 61, s. 38–39.

³ N. Buske, dz. cyt., s. 38; J. Zdrenka, *Die Pilgerfahrten der pommerschen Herzoge ins Hl. Land*, BSt NF 1995, nr 81, s. 7–14.

⁴ T. Kantzow, *Chronik von Pommern in hochdeutscher Mundart I*, hg. G. Gaebel, Stettin 1897, s. 143; II, 226; R. Klempin, *Stammtafeln des Pommersch-Rügischen Fürstenhauses und seiner Nebenlinien*, hg. G. Bülow, Stettin 1876, s. 8; A. Hofmeister, *Genealogische Untersuchungen zur Geschichte des pommerschen Herzogshauses*, Greifswald 1938, s. 155; E. Rymar, *Rodowód książąt pomorskich*, t. II, Szczecin 1995, s. 37; *Lexikon des Mittelalters VIII*, München–Zürich 2002², s. 2059.

(† 1363), córki króla Polski Kazimierza III Wielkiego (1333–1370)⁵. Natomiast Warcisław VIII był synem Warcisława VI. Jako młodszy syn był on duchownym, posiadał archidiaconat trzebusicki (Tribsees), kanonie w Szwerynie i Lubece, miał też widoki na prebendy w Kamieniu i Wrocławiu. W roku 1392 z jakichś powodów (być może szykował się do objęcia władzy po stryju Bogusławie VI, 1365–1393) zaczął zabiegać o zwolnienie ze stanu duchownego. Pewną formą zyskania sobie przychylności papieża miała być pielgrzymka do Jerozolimy. I rzeczywiście, papież dał dyspensę 29 maja 1393 roku, gdy książę jeszcze był w drodze⁶.

Warcisław VIII i Warcisław VII wyruszyli w drogę do Jerozolimy w sierpniu 1392 roku. Przez Polskę dotarli na Węgry; tam w Semendrin nad Dunajem (dziś Smederevo, na południowy wschód od Belgradu) Warcisław VII poważnie zachorował i Warcisław VIII w dalszą drogę udał się sam. Na przełomie kwietnia i maja 1393 roku odplłynął z Wenecji do Jaffy. Czy dotarł do Jerozolimy – o tym źródła milczą⁷. Natomiast Warcisław VII, gdy odzyskał zdrowie, zrezygnował z dalszej pielgrzymki i w grudniu 1392 roku powrócił do domu. Zmarł śmiercią gwałtowną (został zamordowany) przed zapustami 1394 roku⁸.

Tymczasem wracający do kraju Warcisław VIII w Wenecji posłyszał, że pozostawiony w Semendrinie krewniak zmarł, i że pogrzeb sprawiła mu przyrodnia siostra Elżbieta (1347–1393), wdowa po cesarzu Karolu IV (1346–1378)⁹. Pod wpływem tych wieści zmienił plany i zamiast wracać od razu do kraju, postanowił udać się jeszcze do Rzymu. Chyba miała to być pielgrzymka pokutna na intencję zmarłego, bo Warcisław VIII odwiedził siedem rzymskich kościołów jubileuszowych¹⁰, a do kraju powrócił pod

⁵ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pomern*, t. II, Stettin 1925, s. 369; M. Wehramann, *Genealogie des pommerschen Herzogshauses*, Stettin 1939, s. 83; Z. Boras, *Książęta Pomorza Zachodniego*, Poznań 1978, s. 91; S. Szczur i inni (red.), *Piastowie. Leksykon biograficzny*, Kraków 1999, s. 249–250.

⁶ *Repertorium Germanicum 2: Urban VI, Bonifaz IX, Innozenz VII Und Gregor XII*, hg. G. Tellenbach, Berlin 1933, s. 907; M. Werhmann, dz. cyt., s. 95; E. Rymar, dz. cyt., s. 76; J. Zdrenka, dz. cyt., s. 11.

⁷ T. Kantzow, *Pomerania. Eine pommersche Chronik aus dem sechzehnten Jahrhundert*, 1, hg. G. Gaebel, Stettin 1908, s. 306–307; D. Cramer, *Das große pomrische Kirchen Chronikon*, t. II, Stettin 1628, s. 77, 80; J. Zdrenka, dz. cyt., s. 7–8.

⁸ *Lexikon des Mittelalters...*, VIII, s. 2059; E. Rymar, dz. cyt., s. 37–38.

⁹ Z. Boras, dz. cyt., s. 91–95; E. Rymar, dz. cyt., s. 37–39.

¹⁰ Zaczynano od Bazyliki św. Piotra, stamtąd szło się do św. Pawła za Murami i do św. Sebastiana przy via Appia; potem do św. Jana na Lateranie, do św. Krzyża Jerozolimskiego i św. Wawrzyńca za Murami. Pielgrzymkę kończono w bazylice Santa Maria Maggiore. Trwało to czasem nawet osiem godzin. Por. *Lexikon des Mittelalters...*, IV, s. 2024–2025; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma 1891² (reprint 1982), s. 896–898; F. Lanzi,

koniec 1393 roku lub nieco później. Czy w tym czasie złożył wizytę papieżowi – nie wiadomo, na pewno jednak z tej pielgrzymki Złotej Róży nie przywiózł¹¹.

Druga pielgrzymka księcia Warcisława VIII do Rzymu miała związek z wielką zarazą, jaka w roku 1405 ogarnęła Księstwo Wołoskie. Zachorowawszy, księżęta Warcisław VIII i jego brat Barnim VI (1394–1405) ślubowali, że gdy wyzdrowieją, pójdą z dziękczynną pielgrzymką do Rzymu. Niestety, Barnim zmarł (2 grudnia 1405 roku), zaś kiedy Warcisław wyzdrowiał, postanowił ślubu dopełnić, także za brata, i wyruszył na pielgrzymkę, być może jesienią 1406 roku, choć pewnie dopiero z początkiem 1407 roku¹². Przez Pragę przybył do Wiednia, gdzie odwiedził siostrę Warcisława VII, Małgorzatę (1366–1410) i jej męża, arcyksięcia Ernesta Żelaznego (1377–1424), syna Leopolda III, księcia Austrii, Styrii i Karyntii († 1344)¹³. Być może spotkali się już podczas pierwszej pielgrzymki obu Warcisławów w 1392 roku, w każdym razie teraz Ernest napisał list do doży Wenecji, Michele Steno (1400–1413), prosząc go o wsparcie krewniaka w dalszej peregrynacji i polecenie go papieżowi Grzegorzowi XII. Mówi o tym list do Senatu Wenecji datowany 21 lutego 1406 roku¹⁴. Nie ma nic dziwnego w tych zabiegach, wszak księżę pomorski należał do obediencji tego papieża, Wenecjanina wybranego 30 listopada 1406 roku, i list polecający księcia jako „swojego” człowieka otwierał mu w Watykanie wszystkie drzwi.

Dwa tygodnie później, w niedzielę *Laetare*, 6 marca 1407 roku, księżę Warcisław VIII brał udział w obrzędzie poświęcenia Złotej Róży przez Grzegorza XII. I to on następnego dnia, 7 marca, otrzymał ją z rąk papieża¹⁵. Widocznie był najgodniejszym z książąt goszczących tego dnia na papieskim dworze; taki bowiem przyjął się zwyczaj,

G. Lanzi, *Pielgrzymka przez tysiąclecia. Drogi Europy i Włoch wiodące do Rzymu: miejsca i symbole*, Warszawa 2000, s. 200–224.

¹¹ J. Zdrenka, dz. cyt., s. 16.

¹² *Allgemeine Deutsche Biographie* 2, s. 77–79 (Barnim VI u. Wartislav VIII); J. Zdrenka, dz. cyt., s. 15.

¹³ B. Hamann (hg.), *Die Habsburger. Ein biographisches Lexikon*, Wien 1988³, s. 96; s. 244–245 (Leopold III); s. 272 (Margarete).

¹⁴ Błąd w dacie rocznej, powinno być 1407. W liście czytamy: *quod in recommendatione magnifici domini Vartclay, ducis Stettinensis, Pomeranie, etc., quem illustris dominus Ernestus, dux Austrie, nobis intime commendavit, ut secure possit ad Sepulcrum Dominicum se transferre, cum primo intendat summum pontificem visitare, possint scribi littere domino pape et aliis in illa forma Generali, que dominis apparebit*. Por. Venezia, Archivio di Stato, Senato, deliberazioni miste, registro 47, c. 92 (= 94). Druk w: *Pièces relatives au passage à Venise de pèlerins de Terre-Sainte: Archives de l'Orient latin* 2, Paris 1884, nr 16 (246), cyt. za: J. Zdrenka, dz. cyt., s. 14–15.

¹⁵ J. Zdrenka, dz. cyt., s. 15–17.

od kiedy zaprzestano dawania jej prefektom Rzymu, a sama Róża nabrała politycznego znaczenia¹⁶.

I tak odnaleźliśmy, jak się zdaje, imię, którego brak w *Diario Romano* Antonio di Pietro. Napisał on o niedzieli *Laetare* 1407 roku, że tego dnia papież przeszedł główną nawą do ołtarza Bazyliki św. Piotra ze Złotą Różą w rękę i że otrzymał ją *dux...* Tu tekst się urywa¹⁷, więc dopisujemy: ...Warcisław VIII, ksiązę wołogosko-rugijski.

Warcisław VIII powrócił do kraju dopiero jesienią 1407 roku. Zastał tam zamęt spowodowany szerzącą się nauką Jana Husa (1371–1415). Pokój udało mu się zaprowadzić dopiero na Wielkanoc 1415 roku. Kilka miesięcy później, 20 (lub 22 czy 23) sierpnia, ksiązę zmarł¹⁸ i został pochowany w klasztorze premonstratensów w Pudagli¹⁹ na wyspie Usedom (Uznam), któremu wcześniej oddał swą Różę.

W roku 1421 roku opat Heinrich Wittenburg (1394–1435) przekazał Złotą Różę Warcisława VIII do nowej kaplicy Najświętszej Maryi Panny, zbudowanej na wzgórzu Marienberg w miejscu, gdzie stał stary klasztor. Biskup pomorski (kamieński) Magnus von Sachsen-Lauenburg (1410–1424) zarządził, by była ona eksponowana każdego roku w niedzielę *Laetare* i przez cały następujący po niej tydzień, nadał też nawiedzającym kaplicę 40 dni odpustu, co potwierdził w roku 1426 jego następca, biskup Zygfryd von Bock (1424–1446)²⁰.

Róża ta traktowana była przez prosty lud jak świętość, jak relikwia, a jej nawiedzenie uważano za czyn zasługujący²¹. Nic więc dziwnego, że ściągała wielu pielgrzy-

¹⁶ E. Cornides, dz. cyt., s. 49–50, 125–130.

¹⁷ A. Di Pietro, *Il diario romano dal 19 ottobre 1404 al 25 novembre 1417*, *Rerum Italicorum Scriptores* XXIV, s. 5, 17.

¹⁸ J. Bugenhagen, *Pomerania*, wyd. O. Heinemann, Berlin 1900, s. 140; T. Kantzow, *Chronik von Pommern in hochdeutscher Mundart* II, s. 244; E. Rymar, dz. cyt., s. 76–78; ADB 2, s. 77–79.

¹⁹ Premonstratensi na wyspę przybyli w 1155 r. i osiedli się w miasteczku Grobe, ale mimo hojnego uposażenia po 10 latach odeszli. W roku 1177 wrócili i osiedli się w Marienberg; do Pudagli zeszli dopiero w 1308 r. Por. E. Zietlow, *Das Prämonstratenser Kloster auf der Insel Usedom*, Anclam 1859, s. 203, przyp. 317; R. Burckhardt, *Chronik der Insel Usedom*, t. II, Swinemünde 1910, s. 8; H. Hoogeweg, dz. cyt., s. 268, 281; W. Paravicini, *Rittertum im Norden des Reichs*, w: tenże (red.), *Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters* (Kieler Historische Studien 34), Sigmaringen 1990, s. 171, przyp. 148; CH. Schuchard, *Die Goldene Rose Papst Nikolaus' V. von 1453 in der Berlin-Cöllner Schloßkapelle*, w: Berlin in Geschichte und Gegenwart Jahrbuch des Landesarchivs Berlin (2000), s. 14.

²⁰ H. Hoogeweg, dz. cyt., s. 281–282; R. Burckhardt, dz. cyt., s. 80; H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommers*, t. I, Köln 1957, s. 150–151; N. Buske, dz. cyt., s. 39; J. Zdrenka, dz. cyt., s. 14–15; M. Chorzępa, *Od Ottona do Erazma*, „Prezbiterium” 1974, nr 2, pismo urzędowe diecezji szczecińsko-kamieńskiej, s. 42–43.

²¹ H. Hoogeweg, dz. cyt., s. 281–282; N. Buske, dz. cyt., s. 39.

mów, zwłaszcza gdy zaczęły się rozchodzić pogłoski o cudach dziejących się przez nią. Opat Heinrich II (1479–1493), jak podają kroniki, oburzony tym bałwochwalstwem, polecił Różę zniszczyć²².

Tak przedstawia się historia jedynej Złotej Róży w dawnej diecezji kamieńskiej.

**KS. PIOTR WAWRZYNIAK, CZŁOWIEK – KAPŁAN
– SPOLECZNIK (1849–1910).
WYSTAWA NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM
UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO
(1–15 GRUDNIA 2010 ROKU)**

Ks. Roman Misiak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wystawa poświęcona ks. Piotrowi Wawrzyniakowi została zainspirowana 100. rocznicą śmierci wybitnego Wielkopolanina, który zmarł 9 listopada 1910 roku po przeszło sześćdziesięciu latach bardzo aktywnego życia. Była to jedna z kilku inicjatyw w szczecińskim środowisku dedykowanych *niekoronowanemu Królowi Polski w czasach zaborów*, jak z szacunkiem pisano w niemieckim dzienniku „Berliner Tageblatt” po jego śmierci.

Organizatorzy wystawy, studenci teologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, przygotowujący się do kapłańskiej posługi, pod kierunkiem autora omówienia, korzystając z sugestii i konsultacji naukowej historyka Kościoła ks. dr hab. Grzegorza Wejmana prof. US, skupili się na próbie syntetycznego, siłą rzeczy skrótego, przybliżenia osoby i działalności ks. Wawrzyniaka. W interesujący i reprezenta-

²² *Daselbst richteten die Monnliche grossen Unglawben mit an und machten den Pawren und simpeln Lewten Frud, wie es so sei heilig ein Dinck were, und were von Rhom khomen, und der Bapst hette es irem Fursten geschenckt, das die Lenge die Lewte es vor Heiligtumb hielten und anbeteten und ir Opffer dahin brachten. So kham aber darnach ein from Abt, Heinrich geheissen. Derselbig sahe, das von der Rose eine Abgotterey war gemacht, und zerbrach sie, domit sie hinfurter kein Ergernus gebe*, T. Kantzow, *Chronik...*, t. I, s. 221; tenże, *Pomerania...*, s. 306–307. Por. J. Bugenhagen, dz. cyt., s. 140; H. Hoogeweg, dz. cyt., s. 287–289; N. Buske, dz. cyt., s. 42; J. Zdenka, dz. cyt., s. 10.

tywny sposób dokonali wyboru zdjęć dotyczących bohatera wystawy, opatrując je odpowiednimi opisami. Prezentacja zadziwiła bogactwem wątków, ale nie przytłoczyła, gdyż zostały one podane w sposób harmonijny i przystępny dla odbiorcy.

Temat ekspozycji: „Ks. Piotr Wawrzyniak. Człowiek – kapłan – społecznik” oddaje główne płaszczyzny eksponowanych treści. Oglądając prezentację, można było, z perspektywy stulecia, zobaczyć zadziwiającą aktualność wzniosłych idei, którymi kierował się w swoim działaniu ks. Wawrzyniak, jak również kontynuację dawno temu zapoczątkowanych dzieł. Oglądający wystawę mieli okazję poznać kogoś, kto rozumiał człowieka i realizował w praktyce społeczny wymiar wiary chrześcijańskiej. Mieli możliwość obcowania z postacią wybitną i kreatywną, z osobowością niesłychanie barwną i dojrzałą, z osobą wyjątkowo zasłużoną, z prekursorem nauki społecznej Kościoła na przełomie XIX i XX wieku, na miarę dzieła bł. ks. Adolfa Kolpinga (Ojca rzemieślników), działającego w tym czasie w niemieckim środowisku.

Ekspozycja została rozmieszczona na 6 tablicach. Zgodnie z tytułem składały się na nią trzy zasadnicze bloki tematyczne, poświęcone ludzkiej, kapłańskiej i społecznikowskiej sylwetce ks. Wawrzyniaka, z uwzględnieniem pewniej chronologii. Były one dopełnione i niejako zamknięte w czasowej klamrze przez treści obrazujące tło historyczne działalności oraz trwanie jego dokonań, a także pamięci o ks. Piotrze Wawrzyniaku dzisiaj. Integralną częścią wystawy był podręczny biuletyn informacyjny dla oglądających ekspozycję.

Wystawę otwierała tablica osadzająca w kontekście historycznym życie i działalność wielkopolskiego społecznika. Przypomniano, że w 1795 roku państwo polskie, którego początki sięgają X wieku, przestało istnieć, tracąc możliwość politycznego samostanowienia. Choć w ciągu stuleci upadało wiele państw, rozbiory Rzeczypospolitej były wypadkiem bez precedensu. Sąsiedzi podzielili ją kawałek po kawałku, zachowując przy tym pozory prawa: I i II rozbiór zatwierdził polski sejm. Trzeciego uznać nie mógł, gdyż wraz z państwem przestał istnieć. Jednakże nawet wtedy sąsiednie mocarstwa zadbały o fikcję praworządności: Stanisław August Poniatowski „dobrowolnie” zrzekł się korony.

Ziemię Wielkopolski zostały włączone do Królestwa Prus. Rozpoczął się proces germanizacji, rugowania języka polskiego ze szkół. Nauczycieli-Polaków usuwano, na ich miejsce zatrudniając Niemców. W 1876 roku wycofano ostatecznie język polski z sądownictwa i urzędów na całym obszarze zaboru pruskiego. Szykanowano także Kościół, by osłabić jego wpływ na społeczeństwo. Cała administracja pruska nastawiona została na paraliżowanie działalności polskiej, zarówno publicznej, jak i prywatnej.

Rząd pruski sprowadzał z głębi Prus kolonistów niemieckich, w większości protestantów, i osiedlał ich na anektowanych terenach Rzeczypospolitej.

Działalność ks. Piotra Wawrzyniaka przypadła na czas zaborów, czas braku polskiej państwowości. Zawierała się w okresie między Powstaniem Styczniowym (1863 r.) a odrodzeniem Polski po I wojnie światowej. Był to okres znamieny w życiu polskiego społeczeństwa. W świadomości Polaków dokonywał się wówczas pewien przełom. Zawiodły całkowicie nadzieje, jakie wiązano z walką zbrojną o odzyskanie państwowości. Główną ideą działalności polskiej stały się hasła „pracy u podstaw” i „pracy organicznej”. Wzywały one wszystkie warstwy społeczeństwa polskiego do podjęcia solidarnego wysiłku na rzecz dobra wspólnego, czyli rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturalnego oraz umocnienia więzi społecznych.

Druga tablica została poświęcona przedstawieniu ludzkiej sylwetki ks. Wawrzyniaka. Była to niesłychanie ważna część wystawy, pozwalająca zrozumieć źródła determinacji, rozmachu i bogactwa jego dokonań. Przyszły kapłan i działacz społeczny urodził się 30 stycznia 1849 roku w Wyrzece k. Śremu w rodzinie chłopskiej. Od najmłodszych lat poznał trud pracy na roli i mozół życia niższych warstw społecznych. Wzrastał w szczerze religijnej i patriotycznej atmosferze domu rodzinnego, w której ceniono umiejętności i wiedzę. Nie bez trudności, wynikających ze swego chłopskiego pochodzenia, zdobywał wykształcenie, najpierw w szkole powszechnej, a później w gimnazjum w Śremie, gdzie z pasją włączał się w działalność tajnej organizacji patriotycznej „Mariana”, która za cel stawiała sobie naukę języka ojczystego, poznawanie literatury i historii Polski. W czasie Powstania Styczniowego próbował bezskutecznie dołączyć do powstańczego oddziału.

Ostatecznie po bardzo dobrze zdanym egzaminie dojrzałości rozpoczął studia teologiczne, pragnąc zostać kapłanem. Studiował w Gnieźnie, Poznaniu i Münster. W dziedzinie nauk teologicznych z zamiłowaniem oddał się studiom nad dziejami Kościoła. Przyjmując święcenia kapłańskie w wieku 24 lat, posiadał kulturę i poziom wiedzy, odpowiadający modelowi dziewiętnastowiecznego kapłana, inteligenta. Był genialnym samoukiem. Nigdy nie studiował zagadnień ekonomicznych w sposób usystematyzowany, ale w krótkim czasie zdobył szeroki zakres wiedzy w dziedzinie ekonomii i bankowości. Opanował podstawy prawa, zwłaszcza te jego działy, które dotyczyły działalności ekonomicznej. Poznawał publikacje dotyczące bankowości i spółdzielczości. Wykształcenie teoretyczne poszerzał poprzez obserwację zjawisk ekonomicznych. Kompetencje i znajomość wiedzy fachowej odzwierciedlają jego artykuły szkoleniowo-informacyjne publikowane na łamach między innymi „Poradnika dla Spółek”.

Ksiądz Wawrzyniak cechował się bystrością i przenikliwością osądu, zdolnością koncentracji i trafiania w sedno sprawy, sumiennością, punktualnością i uczciwością, poszanowaniem dla przepisów prawa. Siłą woli tłumił reakcje emocjonalne, które się pojawiały w jego zachowaniach. Wiedział do czego dąży i w jaki sposób chce swój cel osiągnąć. W jego osobowości dominowała przede wszystkim wola. Prowadził bardzo uporządkowany tryb życia. Nie lubił niezapowiedzianych wizyt, lecz niespodziewanych gości podejmował otwartym sercem. Potrafił pracować niezależnie od dolegliwości cielesnych czy zewnętrznych. Rozkład zajęć układał szczegółowo nawet z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem. Rygorystycznie realizował nakreślony sobie program. Wykazywał duże zainteresowanie przyrodą, interesował się literaturą piękną. Cenił nowe pomysły i innowacje. Interesowały go wszelkie wynalazki ówczesnego świata, na przykład kinematografia. W rozległej sferze działalności okazał się znakomitym znawcą psychiki ludzkiej. Unikając konfliktów, inspirował i wspierał pozytywne działania, dlatego szanowano go nie tylko jako kapłana, ale również jako dobrego człowieka.

Był człowiekiem wysokim, postawnym z dużą nadwagą. Z jego oblicza biła powaga i energia, co uwidoczniły prezentowane zdjęcia. Miał bardzo silny i wytrzymały na trudy organizm, dzięki czemu mógł prowadzić intensywny, wręcz wyczerpujący tryb życia. Koniec życia ks. Piotra Wawrzyniaka nadszedł szybko i niespodziewanie. Śmierć, z powodu ataku serca, nastąpiła w nocy z 9 na 10 listopada 1910 roku w Poznaniu, po posiedzeniu Rady Nadzorczej Związku Spółek Zarobkowych i Gospodarczych, którego był patronem. Przeżył 61 lat.

W tym miejscu ekspozycji przypomniano fakty dotyczące ostatniej ziemskiej drogi ks. Wawrzyniaka. Mianowicie to, iż pożegnanie zmarłego odbyło się w Poznaniu, a obrzędowi pożegnalnym przewodniczył bp E. Lipowski. Zgodnie z przedśmiertnym życzeniem, ks. Wawrzyniak został pochowany w Mogilnie. W pogrzebie uczestniczyło kilkanaście tysięcy osób (cała ludność Mogilna liczyła wtedy poniżej 5 tys.). Uroczystości pogrzebowe były więc wielką manifestacją narodową. Śmierć ks. Piotra Wawrzyniaka okryła żałobą wielkie rzesze współpracowników, całą Wielkopolskę oraz Rodaków, tęskniących i trudzących się dla odzyskania utraconej polskiej państwowości. Odpowiednio dobrane zdjęcie prezentował napis z tablicy nagrobnej: *Ksiądz Piotr Wawrzyniak – Wielki Syn Narodu*.

W te główne wątki, obrazujące ludzki wymiar postaci ks. Piotra Wawrzyniaka, wpisuje się jego powołanie i posługa kapłańska, przedstawione na kolejnej tablicy. Zaprezentowano w niej główne etapy życia kapłańskiego, zręby duchowości i dokonania na tym polu. Działalność duszpasterską ks. P. Wawrzyniaka od 1872 roku, obejmującą 38 lat, podzielono na dwa okresy. W pierwszym, ponad dwudziestosześcioletnim,

na stanowisku wikariusza w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Śremie, w archidiecezji poznańskiej, wyeksponowano jego katechetyczną pracę w śremskim gimnazjum u boku znanego społecznika ks. dr. Floriana Stablewskiego, późniejszego prymasa, arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego. Postawa młodego wikariusza i jego zaangażowanie na niwie społecznej od początku posługi budziły sprzeciw władz pruskich. Znakiem tego sprzeciwu była niezgoda zaborców na objęcie przez ks. Wawrzyniaka w 1889 roku urzędu proboszcza parafii w Śremie, mimo próśb parafian i pisma polecającego od arcybiskupa poznańskiego. Został mianowany tymczasowym substytutem. W tym czasie sprowadził do Śremu siostry elżbietanki i odnowił kościół parafialny. W dekanacie śremskim pełnił funkcję sekretarza, a później także bibliotekarza dekanalnego. Po przyjęciu mandatu poselskiego do pruskiego Landtagu (1893–1898) z zapałem spełniał kapłańską i kaznodziejską posługę wobec polskich emigrantów w Berlinie. Także jego podróży do Stanów Zjednoczonych Ameryki w 1896 roku towarzyszyła intensywna praca duszpasterska w polskich parafiach rzymskokatolickich. Wygłaszał tam między innymi kazania, podejmował próby pojednania przedstawicieli Kościoła polsko-narodowego z rzymską hierarchią, działał na rzecz pogodzenia się parafian z duszpasterzami i duszpasterzy między sobą. Ukoronowaniem tego etapu życia, wyraźną oznaką zaufania pasterzy Kościoła, w roku Srebrnego Jubileuszu Kapłaństwa (w 1897 r.) była prałacka godność ks. Wawrzyniaka, o którą prosił papieża Leona XIII abp Florian Stablewski.

Drugi, dwunastoletni okres kapłańskiej posługi połączono z nominacją na urząd proboszcza parafii pw. św. Jakuba w Mogilnie, która nastąpiła 22 grudnia 1898 roku. Etap ten naznaczony był harmonijną i serdeczną współpracą z wikariuszami, którym proboszcz dawał przykład życia oddanego Bogu i drugiemu człowiekowi. Podkreślono, że w posłudze parafialnej zapisał się jako wyśmienity organizator i gospodarz, zabiegający także o wymiar materialny i kulturalny powierzonej mu wspólnoty. Aż trudno uwierzyć, że wśród rozlicznych działań znajdował czas na zwyczajną kapłańską posługę wśród parafian skupiających się na przykład w kościelnych stowarzyszeniach matek, robotników, Bractwie Wstrzemięźliwości czy Towarzystwie Śpiewaczym.

Ks. Piotra Wawrzyniaka cechowała pogłębiona duchowość. Do jej podstawowych składników zaliczono pewien kult pracy. Pracy nad własnym rozwojem i pracy dla innych. W tym kontekście przytoczono trafnie fragment z jego pism: *Praca umysłowa przyczynia się do uduchowienia żywota, rozwijając myśl nad poziom, nadaje dzielności i hartu duszy do wytrwania w nieszczęściu. (...) Gdy duch jest silny, zdolny zwalczyć cielesne dolegliwości, nie ugnie się nawet na chwilkę. A biada gnuśnikom niezahartowanym na złą dolę losu, bo nieszczęście łatwo zmienić ich może w ludzi złych i szkodli-*

wych. Działal według własnej maksymy: *zasługi rzeczywistej nie ma bez pracy*, postrzegając zasługę w aspekcie eschatologicznym, to znaczy pamiętając, że kiedyś przyjdzie stanąć przed Odkupicielem z owocami swojej pracy. Ksiądz Wawrzyniak wysoko cenił praktyki religijne. Odprawiał regularnie Msze św. Odznaczał się umiłowaniem nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa. Był czcicielem św. Franciszka z Asyżu. Miał też szczególne nabożeństwo do św. Piotra, swojego patrona i głównych patronów Polski – św. Stanisława i św. Wojciecha. Jego ulubioną modlitwą był różaniec. Solidaryzował się z braćmi w kapłaństwie i na różny sposób niósł im pomoc, także w sferze materialnej, co przyniosło mu autentyczne poważanie wśród duchowieństwa. Przykładem działalności na tym polu było kierowanie drukarnią i księgarnią św. Wojciecha w Poznaniu czy założenie związku duchowieństwa „Unitas” i Domu Zdrowia dla Kapłanów Katolickich ze wszystkich ziem polskich w Zakopanem, popularnej i funkcjonującej do dziś „Księżówki”.

Na czwartej tablicy zaprezentowano bardzo bogaty materiał obrazujący działalność ks. Wawrzyniaka na szeroko pojętej niwie społecznej. Właściwie można powiedzieć, że ta część ekspozycji uwidacznia w osobie Wielkopolskiego Społecznika sformułowany dopiero w połowie XX wieku schemat działania w duchu katolickiej nauki społecznej, wyrażony w słowach: widzieć, oceniać, działać. Tak, z przedstawionych treści, wyłania się sylwetka człowieka, kapłana, który był wytrawnym obserwatorem środowiska, dostrzegającym rozległe i naglące potrzeby różnorodnych grup społecznych, oceniającym je w świetle Ewangelii i organizującym bez wytchnienia profesjonalne programy zmian na lepsze. Był doskonałym praktykiem. Rozwijał i doskonalił istniejące już stowarzyszenia. W razie potrzeby zakładał nowe organizacje. Był wrogiem partykularyzmu. Ucieleśniał swoim działaniem ideę jednoczenia wysiłków Polaków w dziedzinie społecznej, gospodarczej, politycznej i kulturalnej. Ten organizacyjny dynamizm w syntetycznym skrócie zaprezentowano w zestawieniu „Funkcje piastowane i wybrane dokonania społeczne ks. Piotra Wawrzyniaka w porządku chronologicznym”:

- lata 1872–1898 – wikariusz parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Śremie,
- rok 1873 – prezes Towarzystwa Przemysłowego w Śremie, późniejszego Banku Ludowego (wiceprezes rady nadzorczej i kasjer banku),
- rok 1875 – prezes Kółka Rolniczego w Śremie,
- rok 1876 – dyrektor Banku Ludowego w Śremie,
- rok 1876 – założyciel Czytelnii Ludowej w Śremie (załączek późniejszego Towarzystwa Czytelni Ludowych),
- rok 1877 – założyciel Stowarzyszenia Czeladzi Katolickiej w Śremie,

- rok 1877 – założyciel Biblioteki w Śremie,
- rok 1877 – patron Rady Towarzystw Przemysłowych,
- rok 1880 – prezes Towarzystwa Śpiewu Kościelnego św. Cecylii w Śremie,
- rok 1887 – prezes polsko-niemieckiego Towarzystwa Upiększania Miasta w Śremie,
- rok 1891 – patron Związku Spółek Zarobkowych,
- lata 1893–1898 – poseł do Sejmu Pruskiego,
- rok 1896 – założyciel Szkoły Gospodarstwa Kobięcego i Pracy Domowej w Śremie,
- rok 1896 – założyciel polskiej spółki „Sparbüchse” – „Skarbona”,
- rok 1897 – godność prałacka,
- rok 1897 – założyciel polskojęzycznej gazety „Dziennik Berliński” w Berlinie,
- rok 1898 – proboszcz parafii pw. św. Jakuba w Mogilnie,
- rok 1900 – założyciel spółki rolniczej „Rolnik”,
- lata 1902–1910 – kierownik Drukarni i Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu,
- rok 1905 – redaktor miesięcznika „Poradnik dla Spółek” (zał. w 1892 r.),
- rok 1907 – założyciel Związku Kapłanów „Unitas”,
- rok 1907 – autor „podręcznika” pracy spółdzielczej *Wskazówki dla członków rady nadzorczej w spółkach* (wydanie II w 1910 r.),
- rok 1908 – przewodniczący wydziału prawno-ekonomicznego Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk,
- rok 1909 – przewodniczący pierwszego sejmiku Towarzystwa Czytelni Ludowych,
- rok 1909 – założyciel spółki Towarzystwo Domu Zdrowia dla Kapłanów Katolickich w Zakopanem, potocznie zwanej dziś „Księżówką”, przewodniczący Polskiego Centralnego Komitetu Wyborczego z siedzibą w Poznaniu (najwyższa władza wyborcza dla wszystkich Polaków w Rzeszy).

Działalność ks. Wawrzyniaka wykraczała poza granice zaboru pruskiego. W Gietrzwałdzie na Warmii założył Bank Ludowy. Rozwijał kontakty z polskimi przedstawicielami ruchu spółdzielczego na Górnym Śląsku, dzieląc się doświadczeniami spółdzielczości wielkopolskiej. Jego aktywność społeczną stanowiła odpowiedź na wykup ziemi z rąk polskich właścicieli i działalność ziemską prowadzoną przez niemiecką Komisję Kolonizacyjną (tzw. Hakatę). Ksiądz Wawrzyniak osobiście założył „Spółkę Ziemską” w swojej parafii i w wielu innych miejscowościach. Do 1910 roku w Związ-

ku Spółek było 20 spółek ziemskich. Po jego śmierci, w pruskim „Posener Tageblatt”, można było przeczytać: *On też organizował opór przeciw Komisji Kolonizacyjnej, bo w polskich spółkach utworzył środki dla zaspokojenia polskiego głodu ziemi i umocnienia małej własności Polaków.*

Podjął działania na rzecz mieszkańców tych terenów Śremu, które były zalwane przez wylewy Warty. W 1884 roku udzielił z Banku Ludowego ulgowych kredytów poszkodowanym. Organizował pomoc zakładom H. Cegielskiego, pierwszej większej polskiej fabryce w Poznaniu, doradzając przekształcenie w spółkę akcyjną i wspierając je środkami finansowymi Banku Związku Spółek Zarobkowych.

Z myślą o dzieciach, o wpajaniu nawyku oszczędzania, zainicjował „Złotą Skarboneę”, książeczkę oszczędnościową stworzoną w taki sposób, by jednocześnie stanowiła elementarz nauki geografii i historii Polski – czyli kraju, który nie istniał na mapach ówczesnej Europy. W miejscu wklejania znaczków z wartością zaoszczędzonych pieniędzy znajdowały się krótkie informacje o polskich miastach. Działal na rzecz obecności języka polskiego w kulcie religijnym. Pomagał polskim studentom w Berlinie. Spieszył z radą, wspomagał organizację „Bratnia Pomoc”.

W działalności społecznej napotykał niejednokrotnie na trudności i problemy, a nawet szykany ze strony władz niemieckich, zaniepokojonych rozwojem polskiego stanu posiadania, szczególnie w sferze gospodarczej i kulturalnej. Dlatego przestrzegał członków spółek przed mieszaniem działalności spółdzielczej z polityką. Sam dawał przykład takiej rozważnej postawy. Dzięki stosowaniu zasad apolityczności i pracy w ramach prawnych, dozwolonych przez władze zaborcze, chronił polskie organizacje społeczno-gospodarcze przed groźbą likwidacji.

Ostatnie dwie tablice prezentują współczesne znaki pamięci o pionierze wielkopolskich zmagani społecznych oraz kontynuację rozpoczętych przez niego dzieł. Z wystawy dowiadujemy się, że do dziś, oczywiście w dostosowanym do obecnych potrzeb kształcie, funkcjonują między innymi następujące inicjatywy powołane do życia czy współtworzone przez ks. Wawrzyniaka: Spółdzielczy Bank Ludowy im. ks. Piotra Wawrzyniaka i Towarzystwo im. Księdza Piotra Wawrzyniaka w Śremie, „Księżówka” – Centrum Formacyjno-Szkoleniowe w Zakopanem, Bank Spółdzielczy i Dom Kultury w Mogilnie, Wielkopolska Spółdzielnia „Rolnik”, Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu. Spośród miejsc upamiętniających życie i działalność Wielkopolskiego Społecznika wyekspozowano szkoły, ulice i pomniki. Są to obecnie następujące szkoły imienia ks. Wawrzyniaka: Niepubliczne Gimnazjum im. ks. P. Wawrzyniaka w Golinie, Zespół Szkół Elektrycznych nr 2 im. ks. Piotra Wawrzyniaka (XXVII Liceum Profilo-wane, Technikum Elektryczno-Elektroniczne, Zasadnicza Szkoła Zawodowa nr 27,

XXVII LO dla Dorosłych, Technikum Uzupełniające nr 27 dla Dorosłych) w Poznaniu, Gimnazjum im. ks. Piotra Wawrzyniaka w Mogilnie, Gimnazjum nr 2 im. ks. P. Wawrzyniaka w Śremie Wielkopolskim. Spośród ulic noszących imię ks. Piotra Wawrzyniaka wyszczególniono takie miejscowości jak: Śrem, Kępno, Inowrocław, Wrocław, Komorniki czy Szczecin (od 1945 r.). Zaprezentowano również pomniki jemu poświęcone w Śremie i w mogileńskim parku oraz grobowiec na cmentarzu w Mogilnie. Interesującym elementem tej części wystawy był również wybór bibliograficzny prac dokumentujących dorobek życia i działalności ks. Wawrzyniaka.

Można żywić cichą nadzieję, że omówiona ekspozycja dostarczyła okazji do przypomnienia ważnego etapu dziejów polskiego społeczeństwa, tęskniącego za pełną wolnością, także polityczną. Być może dała również sposobność uświadomienia sobie, że w centrum dziejów stoi człowiek, że on jest najwyższą wartością życia społecznego, że jest protagonistą rozumnego i odpowiedzialnego rozwoju własnego i społeczności, w których żyje.