

ANALECTA CRACOVIENSIA



2023

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ANALECTA CRACOVIENSIA

TOM 55 (2023)



UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ANALECTA CRACOVIENSIA

Czasopismo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Redaktor naczelny: ks. Jan Daniel Szczurek

Zastępca redaktora naczelnego: ks. Krzysztof Gryz

Sekretarze: ks. Piotr Kroczek, Wojciech Piotr Grygiel FSSP

Redaktorzy tematyczni

Małgorzata Duda (nauki społeczne), ks. Łukasz Kamykowski (teologia),

ks. Jan Szczepaniak (historia)

Rada naukowa

prof. Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, Francja)

prof. dr Barbara Hallensleben (Université de Fribourg, Szwajcaria)

dr hab. Tomáš Hangoni (Prešovská univerzita v Prešove)

prof. dr Marek Inglot SI (Pontificia Universita Gregoriana, Rzym)

prof. Dominique Lambert (Université de Namur, Belgia)

prof. Elena Namli (Uppsala universitet, Szwecja)

prof. Adrian Reimers (University of Notre Dame, USA)

prof. dr Joachim Wiemeyer (Ruhr-Universität Bochum)

Lista recenzentów tomu i recenzentów stale współpracujących z Redakcją
znajduje się na stronie internetowej czasopisma

Redakcja językowa (język polski): Renata Komurka

Łamanie: Lucyna Sterczewska

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0209-0864 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6842 (wersja online, referencyjna)

Czasopismo finansowane przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

ATLA Religion Database (atla.com),

Canon Law Abstracts (canonlawabstracts.uk),

Central and Eastern European Online Library (CEEOL),

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl),

Polska Bibliografia Naukowa

Adres redakcji: Analecta Cracoviensia · 31-003 Kraków · ul. Podzamcze 8

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Wersja online: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia>

FILOZOFIA

Olga Cyrek

<https://orcid.org/0000-0003-0059-0293>

LOGOS jako rozumność Boga. Starożytne koncepcje Logosu. Od Heraklita do hymnu Jana Ewangelisty

Celem artykułu jest przedstawienie starożytnych koncepcji Logosu z podkreśleniem rozumności Boga, odkrywanej w stwarzaniu świata i kierowaniu nim. Rozumność odnosi się do bytu, który ma świadomość, rozum, wiedzę i zdolność poznania. Takim bytem jest właśnie Bóg jako byt absolutny, sam będący najwyższą świadomością. Na temat Logosu wypowiedali się starożytni filozofowie, zwłaszcza greccy, a pierwszym, który posłużył się tym terminem w odniesieniu do rozumu i prawa, był Heraklit z Efezu. Koncepcja Logosu ewoluowała przez wieki i do niej nawiązywali również myśliciele wywodzący się ze środowisk judaistycznych. Dlatego w artykule omówione zostaną dzieła jednego z najwybitniejszych przedstawicieli tego kręgu – Filona z Aleksandrii. Koncepcja Logosu inspirowana myślą grecką rozwijała się też na gruncie chrześcijańskim, czego przykładem jest Hymn o Logosie w Ewangelii św. Jana, zwany także Prologiem. W artykule streszczone zostaną niektóre koncepcje odnoszące się do zasady porządkującej kosmos, które popularne były w starożytnym świecie, a szerzej omówione zostaną idee Heraklita, niektórych stoików, Filona oraz Jana Ewangelisty, ze szczególnym uwzględnieniem podobieństw i różnic między nimi, gdyż Janowy Hymn jest analizowany jako tekst filozoficzny.

Etymologia i rozwój pojęcia „logos”

Grecki termin *logos* etymologicznie pochodzi od czasownika *lego*, gdzie rdzeń *leg* odnosi się do zbierania, czytania, liczenia, zapisywania¹. Jeśli zaś chodzi o kontekst epistemologiczny, to *logos* oznaczał „słowo”, „mowę” i „rozum”². Z kolei w różnych starożytnych koncepcjach filozoficznych rzeczownik *logos*, wiązany z czasownikiem *légein* (zbierać, mówić, myśleć)³, wskazywał na pewien zbiór, zestawienie (myśli) czy na rozumne działanie człowieka, jego czyny.

W kontekście filozoficznym „logos” oznaczał zasadę metafizyczną kierującą wszechświatem i wszystkimi bytami stworzonymi, które są w nim zawarte. Termin ten pojawiał się w wielu innych dziedzinach wiedzy, takich jak logika, etyka, retoryka, gramatyka, epistemologia, psychologia, metafizyka, teologia.

Od czasów Sokratesa filozofowie odnosili pojęcie „logosu” do mowy sofistycznej⁴ lub retorycznej, która miała na celu przekonywanie⁵. Według Platona „logos” oznacza wiedzę, która jest prawdziwym poglądem⁶. Jest to rozumna zasada, która utrzymuje harmonię w stworzonej rzeczywistości⁷. Według Arystotelesa „logos” to definicja, która określa sens danego słowa⁸. Jest to określenie

¹ Zob. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1968, s. 625n.

² Zob. M. Fattal, *Logos. Między Orientem a Zachodem*, Warszawa 2001, s. 10n.

³ Zob. A. Aall, *Der Logos*, Bd. 1: *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1896; M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999; F. E. Walton, *Development of the Logos. Doctrine in Greek and Hebrew Thought*, Bristol 1911; R. Eisler, *Logos*, w: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 2, Berlin 1910.

⁴ Por. Gorgias, *Helenes enkomion* 82, B11, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Hrsg. von W. Kranz [dalej: Diels–Kranz], vol. 1, Berlin 1951, s. 98; zob. Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 100n.

⁵ Por. Platon, *Fajdros* 264 c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁶ Platon, *Teajtet* 210c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1936. Wydanie krytyczne: *Commentarium in Platonis „Theaetetus”*, ed. G. Bastianini, D. Sedley, w: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, parte 3: *Commentari*, Firenze 1995, s. 227–562.

⁷ Platon, *Państwo* 500c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka* 1012 a 23, 1051 b 1 n, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996; J. Stenzel, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, w: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, s. 188–219.

istoty danej rzeczy. Zarówno u Platona, jak i Arystotelesa „logos” to władza rozumu⁹.

Stoicy używali terminu „logos” na oznaczenie zasady rządzącej światem, która jest immanentnym rozumem tkwiącym w samym świecie. Logos jako zasada jest czymś rozumnym, ale zarazem materialnym, utożsamiony zostaje z substratem świata – ogniem (w czym stoicy nawiązywali do Heraklita). Logos ma więc wymiar jednoczący, unifikujący, przez co bywa utożsamiany z Bogiem¹⁰.

Według stoików we wszechświecie rządzą dwie zasady: bierna i czynna. Zasada bierna to substancja, czyli materia. Zasada czynna to tkwiący w materii rozum, czyli ostatecznie sam Bóg, pojmowany przez nich jako Logos, który z całej materii tworzy wszystkie rzeczy¹¹. Każda stworzona rzecz to połączenie materii, czyli bezforemnej substancji i Logosu. Istnieje wzajemna przenikalność Logosu i materii, która tworzy cielesny, ale zarazem racjonalny świat. W ten sposób w różnych bytach cielesnych Bóg działa jako zasada kierująca.

Następnie, ich zdaniem, Logos kontroluje związki przyczynowo-skutkowe i wprowadza oraz utrzymuje ogólny ład świata. Akt stwarzania dokonuje się niejako „we wnętrzu Boga”. Świat jest Bogiem, który niesie jednorodną substancję. Byt absolutny jako twórca ładu we wszechświecie najpierw wchłania w siebie tę substancję, a następnie ją zradza¹². Bóg – Logos, utożsamiany z ogniem, wyłania z siebie substancję świata (ogień) i z niej kształtuje cały kosmos z różnymi ciałami, a następnie wchłania wszystko w swą boską substancję. W ten sposób Logos można rozumieć jako wewnętrzną zasadę wszystkich stworzonych rzeczy. Według stoików Logos tworzy materialne ciała i zarazem nimi kieruje, czyli nie jest czymś transcendentnym wobec świata.

⁹ Platon, *Prawa* 689d, w: Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa 1958; Platon, *Timajos* 89d, w: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986; teksty źródłowe: *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, vol. 1–6, Oxford 1899–1906; wyd. pol. Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1–2, Kęty 1999. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1102b26, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

¹⁰ Por. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 55–56.

¹¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych mężów VII*, 134, oprac. zbior., Warszawa 1985.

¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy VII*, 137–138.

Logos jest również boskim intelektem, naturą, czyli *pneûma*¹³. Całą rzeczywistość przenika owo *pneûma*, które zapewnia rzeczom trwanie¹⁴. W ten sposób jednoczy wszystko i trzyma razem zespolone wszystkie elementy świata. *Pneûma* posiada największe natężenie pierwiastka czynnego, czyli jest tożsame z Logosem. Dzięki temu *pneûma* – Logos może przenikać wszystkie ciała w stworzonym świecie. Świat stanowi więc organizm, który jest ożywiony wszechobecnym *pneûma*, które zdaniem stoików można utożsamiać z duszą świata.

Bóg przejawia się w świecie jako *logos spermatikos* (logos nasienny/zarodkowy), tzn. zawiera on w sobie niezliczone *logoi spermatikoi*¹⁵ (tzw. racje zarodkowe) i z nich zrodza różnorodne istnienia. Logosy nasienne wszczepione w całą naturę rzeczy są przyczyną istnienia wszystkich elementów bytu i sprawiają, że wszelkie zjawiska są w odpowiedni sposób uporządkowane, a wszystko ma przydzielone odpowiednie miejsce w hierarchii bytów.

W poszczególnych indywidualnych ciałach boskie *pneûma* przejawia się w różnym natężeniu właśnie jako *logoi spermatikoi*. Te rozumowe „zarodki” sprawiają, że każda rzecz jest unikatowa. Świat właśnie składa się z takich niepowtarzalnych rzeczy, tworząc różnorodność wszechbytu. W każdym elemencie rzeczywistości boskie *pneûma* inaczej się przejawia, a w człowieku objawia się pod postacią rozumu, bowiem *logoi* tworzą ludzki rozum¹⁶.

Według stoików Bóg jest także rozumem (*noûs*) i przeznaczeniem (*heimarméne*), żywym, nieśmiertelnym, doskonałym rozumem, myślącym duchem. Sprawuje on opatrnościową opiekę nad światem, jest twórcą i ojcem wszechrzeczy, który przenika rzeczywistość zarówno w całości, jak i w jej częściach. Jest on źródłem każdego życia i przez niego wszystko się dzieje¹⁷. Opatrność wedle mądrości rządzi wszechświatem i co prawda dopuszcza niegodziwe postępowanie stworzeń, ale umie też uporządkować chaos.

Bóg według stoików tożsamy z Logosem jest wszechobecny, czyli znajduje się w każdym miejscu i czasie. Logos w jakimś sensie mieści idee wszystkich rzeczy, czyli myślowe zarodki tego, co jest stwarzane. Rozum kosmiczny obecny jest też w człowieku, a prawdziwa realizacja człowieka polega na udoskonalaniu

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* VII 1, 136.

¹⁴ Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione* 216, 14, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 373.

¹⁵ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* VII, 136.

¹⁶ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 463.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* VII, 135–136.

rozumu, który nosi on w sobie. Stoicy w człowieku wyróżniali logos wewnętrzny (*logos endiáthetos*), tożsamy z rozumnym elementem duszy, i logos zewnętrzny (*logos prophorikós*), który objawia się na zewnątrz pod postacią wypowiedzianego słowa¹⁸.

Można więc wysnuć wniosek, że w filozofii często popularny był pogląd, że źródłem rozumności człowieka jest sam boski rozum. Rozum ludzki jest również związany z powszechnym rozumem, a partycypacja w boskiej racjonalności to gwarancja dobrej moralności. W duszy ludzkiej jest obecny prawy logos, który stanowi kryterium prawdy: jest to uniwersalne prawo nadane człowiekowi z natury¹⁹. Człowiek, który postępuje zgodnie z tym wewnętrznym logosem, żyje zgodnie z naturą.

Według Plotyna zasadą rzeczywistości jest ogólna rozumność. Jej źródłem jest Jedno i to sprawia, że cała rzeczywistość jest spójna²⁰. Zgodnie z jego koncepcją w naturze są zawarte racje zarodkowe (*logoi*), ale są one jedynie obrazami form intelektualnych. Logos jest władcą duszy człowieka²¹, który ma udział w powszechnym Logosie, a uświadamia sobie to, gdy uwalnia się od przywiązania do świata zmysłowego²². W emanacyjnym systemie Plotyna obowiązuje panlogizm, czyli obecność Logosu we wszystkim.

Z powyższego wynika, że „logos” łączy w sobie dwa znaczenia greckiego źródłosłowu, czyli mowę i rozumność. Logos dla Greków to był zarówno akt mowy, jak i rozumny porządek kierujący kosmosem. Rozumność jest metafizyczną siłą kreującą rzeczywistość. To zasada kosmiczna, która nie istnieje gdzieś w oderwaniu od uniwersum, lecz działa bezpośrednio w nim, przenikając jego struktury.

Z przytoczonych filozoficznych opinii wynika, że od samego początku w myśli ludzkiej w jakiejś formie funkcjonowało pojęcie „logosu”, które nieustannie ewoluowało. Już w mitologiach starożytnych istniała zasada porządkująca kosmos. Początkowo pojęcie miało odniesienie religijne, ale z czasem zaczęło się racjonalizować, stąd też w filozofii greckiej wykształciła się koncepcja *archē*, czyli przasady²³.

¹⁸ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* I 65, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

¹⁹ Por. S. Wyszomirski, *Pojęcie „arete” w etyce stoi starszej i średniej*, Toruń 1997, s. 60n.

²⁰ Plotyn, *Enneady* 6, 8, 14, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

²¹ Plotyn, *Enneady* VI, 9, 4.

²² Plotyn, *Enneady* I, 6, 6.

²³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, s. 25–57; na temat *archē* wypowiadał się Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit z Efezu, Parmenides, Pitagorejczycy.

Nie tylko w myśli zachodniej funkcjonowało pojęcie „logosu” rozumianego jako źródło ładu we wszechświecie. W myśli wschodniej również doszło do pewnego procesu ewolucji i stworzono koncepcję *dao* (tao) i Brahmana. Również te pojęcia oznaczają zasadę porządkującą rzeczywistość, która jest istotowym – macierzystym podłożem rzeczywistości.

W filozofii chińskiej *dao* oznacza główną zasadę, principium metafizyczne, drogę, właściwe postępowanie moralne, najwyższą niedualistyczną rzeczywistość, ostateczną prawdę²⁴. Jest to właściwa droga, prowadząca do nieba²⁵, która manifestuje się w istnieniu nieskończonej ilości istnień. Ta absolutna rzeczywistość łamie dualizmy i rozróżnienie na to, co zmysłowe i pozazmysłowe. *Dao* samo w sobie jest niewyobrażalne i nie da się go ująć za pomocą pojęć. Można jednak doświadczyć *dao*, praktykując cnoty. *Dao* jako zasada porządku oznacza też mówienie, nauczanie, słowo, które poucza.

W tradycji hinduistycznej najwyższa prawda absolutna określana jest jako Brahman, Paramatma, Bhagawan. Również żywa istota, indywidualna dusza – *atma* określana jest jako Brahman. Można by to zinterpretować w ten sposób, że Bóg, czyli najwyższy Byt, jest najwyższą prawdą absolutną. Można ją określić jako Logos. Poza nią nic istnieje, wszystko poczęło się w prawdzie, przez którą jest osądzane. Cała rzeczywistość oczyszcza się w prawdzie, czyli w Logosie, który jest wzorem stworzenia.

W starożytnych pismach hinduistycznych Bóg niejako przejawia się w trzech aspektach: 1) jako transcendentálna rzeczywistość, niedwoista, niedualistyczna istność (Brahman), 2) jako Bóg zamieszkujący w każdej stworzonej istocie, dusza najwyższa zamieszkująca w sercu żywej istoty (Paramatma) i 3) jako najwyższa osoba boska, czyli podmiot, z którym można wejść w osobową relację (Bhagawan): „Nie podlegająca zniszczeniu, transcendentálna żywa istota nazywana jest Brahmanem. A jej wieczna natura nazywana jest jaźnią”²⁶. W tym wypadku to dusza określona została jako transcendentálna żywa istota, która posługuje się materialnym ciałem w tym wymiarze czasoprzestrzennym. Dusza określana jest również Brahmanem, czyli znajduje się w jedności z wyższą rzeczywistością, która jest dla niej fundamentalnym poziomem bytu.

²⁴ Zob. D. Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012, s. 171.

²⁵ F. Avanzini, *Religie Chin*, Kraków 2004, s. 135n.

²⁶ *Bhagavad-gītā. Taką jaką jest*, The Bhaktivedanta Book Trust, Vaduz 1981, s. 410 (rozdz. 8, tekst 3).

Transcendentalna żywa istota przejawia się jako jaźń (świadomość), bo to jest jej wieczna natura.

Najwyższy Brahman jako transcendentalny Bóg jest prawdą i najwyższą osobą Boga, ale każda żywa istota również jest określana Brahmanem i zachowuje z nim łączność. Można to odnieść to koncepcji Logosu, gdzie każdy byt – świadomość – utrzymuje łączność z Logosem, który jest pełnią rzeczywistości.

Według Bhagawadgity²⁷ to najwyższa osoba boska jest głównym kontrolerem utrzymującym wszystko przy życiu²⁸. Również grecki Logos może być rozumiany jako źródło ładu wszechświata i jako najwyższy kontroler całości stworzenia. Logos kontroluje rzeczywistość zarówno w ogólności, jak i indywidualne stworzenia, gdyż wewnątrz zamieszkuje w każdym bycie.

W religii starożytnego Egiptu z logosem utożsamiany był Ozyrys. Ozyrys łączył to, co niebiańskie, z tym, co podziemne, był łącznikiem między dwoma światami (*hierá* – niebiańskie, *hósia* – podziemne)²⁹. Logos jest powszechnie uznany za pośrednika między światem duchowym a materialnym, jest „przedstawicielem” świata fizycznego przed Bogiem i równocześnie wysłannikiem Boga w świecie. Ważna jest tu rola pośrednictwa między tymi dwiema rzeczywistościami.

W tradycji judaistycznej Starego Testamentu Logos utożsamiany jest ze Słowem Boga³⁰, Jego rozumem i mocą. Słowo Boga tłumaczone jest w Septuagincie i w greckich pismach Starego Testamentu jako Logos. W Księdze Rodzaju Logos pełni rolę stwarzającą³¹. Jest to zasada kreująca rzeczywistość, pośrednik, w którym dochodzi do aktu stwarzania. W Księdze Izajasza Logos jest wysłannikiem Boga³². Jest to przedstawiciel Boga, który wprowadza do świata informacje wprost od Niego, niejako wciela Jego rozkazy, pełniąc w ten sposób funkcję posłańca. Wedle Księgi Psalmów Logos objawia samego Boga³³. Logos jako świadomość tak właśnie objawia działanie Boga, a Bóg jako

²⁷ Bhagawadgita (sansk. भगवद्गीता *Bhagavadgītā*, Pieśń Pana) – jedna ze świętych ksiąg hinduizmu, wedle oficjalnych założeń skomponowana między III a II wiekiem p.n.e., chociaż jej źródła są o wiele wcześniejsze. Stanowi niewielką część epickiego poematu *Mahabharaty*.

²⁸ *Bhagawadgita*, rodz. VIII, tekst 9.

²⁹ Plutarchus, *De Iside et Osiride* 375 E; tłum. pol. Plutarch, *O Izydzie i Ozyryście*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 71.

³⁰ Por. W. H. Schmidt, *The Word of God*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, Michigan 1977–1982, s. 121–122.

³¹ Por. Rdz 1, 1–31; także Ps 33, 6.

³² Por. Iz 55, 11; Ps 107, 20.

³³ Por. np. Ps 147, 15. 18.

swoje Słowo przedstawia się światu, pełniąc w ten sposób funkcję pośrednika między sobą a ludźmi³⁴. Logos można więc uznać jako medium, które przedstawia wolę Boga światu, oraz reprezentuje świat przed Bogiem. Logos również poucza³⁵. To oznacza, że Słowo Boga jest Mądrością, która wchodzi w świat, by przekazywać prawdę.

Następnie w tym samym Starym Testamencie Słowo Boga sądzi³⁶ i karze³⁷. W Księdze Izajasza 45, 18–25 Jahwe zapowiada to, co sprawiedliwe, i rzeczy prawe oznajmia. Obwieszcza, że tylko On jest Bogiem sprawiedliwym, mocą i prawem, wydaje nieodwołalne Słowo będące sprawiedliwością. W Księdze Mądrości 18, 15 wszechpotężne Słowo Boga niesie nieodwołalne Jego rozkazy, jest jak ostry miecz, który ma moc niszczenia i wymierzania kary, np. pod postacią śmierci, którą zsyła zarówno na niesprawiedliwych, jak i sprawiedliwych. Z tego wynika, że rozkaz Boga, czyli Jego polecenie, jest jakby programem samonaprawczym rzeczywistości, który uwidacznia się m.in. w historii narodu izraelskiego.

Słowo ma moc osądzania rzeczywistości poprzez odniesienie do prawdy, która jest ostatecznym kryterium osądzania świata. W oparciu o nią wszystko jest weryfikowane. Prawda-zasada działa we wszystkich elementach bytu, które same sobie mogą wymierzać karę. Tak rzeczywistość sama się osądza, bo działa w niej program samonaprawczy. Osądzanie rzeczywistości zachodzi w oparciu o rozumność. Ta rozumność jest wszczepiona w strukturach bytu i przejawia się poprzez prawo przyczynowo-skutkowe. Każdy, kto podlega temu prawu, musi brać na siebie realne konsekwencje swojego i cudzego działania. Sądzenie i karanie „naprawia” bytu rozumne i wolne, dlatego że z obawy przed karą unikają one złego działania.

Logos – Słowo Boga – utożsamiane jest także z mądrością Boga, która bierze udział w stwarzaniu świata³⁸. W oparciu o rozumność kreowany jest świat, a sama struktura świata jest rozumnością. Mądrość przenika świat³⁹, rozlewa się w nim niczym *pneûma*, o którym mówili stoicy. Rozumność Boga wnika we wszelkie struktury bytu, nie ma miejsca i czasu, gdzie nie ma mądrości bytu absolutnego. Mądrość Boga to tchnienie Jego mocy. Właśnie poprzez swoją

³⁴ Por. Ps 18, 31.

³⁵ Syr 2, 5.

³⁶ Iz 45, 18–23.

³⁷ Mdr 18, 15–16.

³⁸ Prz 8, 22–30; Mdr 9, 9.

³⁹ Mdr 7, 22–23.

rozumność Bóg objawia swoją omnipotencję. Mądrość przekazuje wiedzę o Bogu⁴⁰, czyli rozumność zaświadcza o Jego istnieniu. Ogólnie w ujęciu starotestamentalnym Słowo Boga jest pośrednikiem między Nim jako Stwórcą a Jego stworzeniem.

Logos u Heraklita

Logos jako prawo i rozum

Heraklit z Efezu (540–480 r. p.n.e.) jako pierwszy wprowadził do filozofii pojęcie logosu⁴¹ w znaczeniu: prawo, rozum świata⁴², powszechna, kosmiczna zasada porządkująca wszechświat. Prawo kosmiczne jest boskie i wieczne, dlatego Logos utożsamiony jest z Bogiem rządzącym całym światem, nadzorującym wszystko to, co się dzieje⁴³. Jako wiecznie istniejący⁴⁴ jest nieśmiertelny i podlegają mu wszystkie rzeczy bez względu na miejsce i czas.

Według Heraklita w niestworzonym świecie⁴⁵ zdarzenia rozgrywają się zgodnie z wolą Logosu, który jest swoistym prawem konieczności⁴⁶. Jednak należałoby się zastanawiać, czy Logos jest tylko bezdusznym, ślepym przeznaczeniem świata, czy też lepiej uznać, że Logos jest najwyższą inteligencją, działającą rozumnie tak, by doprowadzić świat do swego celu.

Według Heraklita Logos jest regułą, dzięki której istnieje kosmos nie tylko jako całość, lecz także poszczególne jego części. Dlatego świat nazywa się kosmosem, czyli porządkiem-ładem, co wynika z jedności substratu świata i praw, jakie rządzą zachodzącymi w nim zmianami.

Z powyższego wynika, że porządek wszechświata ma swą podstawę w boskiej rozumności. Jest ona kosmicznym pryncypium, wedle którego formują

⁴⁰ Mdr 10, 10.

⁴¹ M. Heidegger, *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 55: *Heraklit*, Frankfurt am Main 1979, s. 183n; E. L. Minar, *The logos of Heraclitus*, „Classical Philology” 34 (1939), s. 340–341; K. Narecki, *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 29 (1981) z. 3, s. 5–35; L. Winterhalder, *Das Wort Heraklits*, Erlenbach 1962.

⁴² Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 1. U Heraklita Logos ma różne znaczenia, nieraz oznacza słowo, mowę, ale występuje też w znaczeniu: miara, rozum, prawidłowość. Zob. W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996, s. 39n.

⁴³ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 1.

⁴⁴ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 1.

⁴⁵ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 30.

⁴⁶ Por. P. Bise, *La politique d'Héraclite d'Éphèse*, Paris 1925, s. 146.

się wszelkie układy we wszechświecie, systemy planetarne oraz życie różnych istot. Rozumność Boga jest obecna nie tylko w skali kosmicznej, w galaktykach, gwiazdach itd., ale przejawia się na każdym poziomie bytowym, jest na poziomie kwantowym, cząstek elementarnych, w mikroświecie, a także w historii ludzkiej. Logos stanowi siłę kierującą zarówno przyrodą, jak i procesami zachodzącymi w społeczeństwie, wyraża się w moralności, objawia, jak powinny wyglądać relacje międzyludzkie⁴⁷. Życie społeczne ludzi powinno więc odzwierciedlać działanie Logosu, chociaż – jak wiadomo – ludzie w wyniku degradacji nie przestrzegają zasad rozumności, oddalają się od przasady i nie integrują się z powszechnym rozumem Boga, zapominają, że to dzięki Logosowi są istotami świadomymi.

Z pism Heraklita oraz innych filozofów greckich można wysnuć wniosek, że uniwersalny Logos nie jest oderwany od rzeczywistości, lecz żyje niejako wewnątrz niej jako różne prawidłowości. Nie jest czymś abstrakcyjnym, lecz objawia się w działaniach elementów rzeczywistości poprzez zmienność zjawisk i rzeczy.

Logos jest także tożsamością świata, jakąś jego wewnętrzną harmonią, która jest dynamiczna i twórcza. Taka harmonia spełnia w świecie rolę Boga, bo wszystkiemu nadaje porządek, chociaż jest niezmienna, to jednak przejawia się w zmienności⁴⁸, w dynamizmie kreuje rzeczy. Odwieczny porządek koordynuje zmienne oddziaływania, bo rozumne prawo jest w naturze rzeczy. To prawo jako rozumność przenika czasoprzestrzeń, nadając jej konkretną formę. Można stwierdzić, że to prawo wchodzi w strumień zmienności, czyli czasowości i samo staje się tą czasoprzestrzenią, czyli ciałem świata. Nie tylko nadaje formę rzeczom, ale określa ich wzajemne relacje, które tworzą czasowość, po to aby objawić się w niej jako zasada kreacji stworzenia.

Uniwersalny porządek – Logos – jest zapisem na fundamentalnym poziomie rzeczywistości, który jest zarazem odcisnięty niczym forma w rzeczywistości wymiaru czasoprzestrzennego. Odzwierciedla się on na każdym poziomie rzeczywistości, przejawia się w różnych formach, a zarazem pozostaje sobą jako uniwersalne prawo, wedle którego tworzony jest świat.

Logos jawi się jako zasada – *archē* – nie tylko pod względem fizykalnym (tak jak to uznawali filozofowie jońscy). Przede wszystkim jest on zasadą boską, stąd i porządek wprowadzany przez tę zasadę jest sakralny, święty, a zaburzenie

⁴⁷ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 114.

⁴⁸ Por. A. Jeannière, *Héraclite*, Paris 1977, s. 42n.

tej zasady wiąże się z obrazą boskości, pewnego rodzaju świętokractwem zaburającym piękno stworzenia.

W ujęciu Heraklita Logos, czyli pierwotna rozumność, zawsze dąży do jedności i spaja przeciwieństwa⁴⁹. Łączy w sobie wszystkie rzeczy, bo „jednym jest wszystko”⁵⁰. Logos przenika cały kosmos, a skoro jest wspólny dla wszystkich, to wymaga tego, by wszystko podążało w jego kierunku. Tylko jedność jest mądrością⁵¹, bo manifestuje się w niej rozumność stworzenia.

Ogień – rozumny substrat rzeczy

Według poglądu Heraklita istnieje jeden porządek organizujący zachodzenie zmian w świecie, dlatego że istnieje jeden substrat rzeczy: ogień, który rozpala się i gaśnie, zgodnie ze swą miarą⁵². Kosmos istnieje od zawsze niczym wiecznie żywy ogień⁵³, który wciąż się przeobraża, zmienia w wodę, ziemię, powietrze, czyli posiada swoistą inteligencję⁵⁴. Jest więc świadomy i rozumnie przemienia się, stwarzając różne formy świata.

W niektórych interpretacjach uznaje się, że to właśnie Logos jest wiecznie żywym ogniem, *archē* – substratem dla świata, z którego przemiany wszystko powstaje. Wynikałoby z tego, że Logos to substrat, który poprzez przemianę kontroluje świat. Jako uniwersalny wzór wciela się w świat, buduje struktury rzeczywistości, jej żywotność i kreuje różnorodność rzeczy. Na fundamentalnym poziomie bytowym Logos jest niezmienny, ale wcielając się i działając na niższych poziomach egzystencji objawia się w różnorodny i zmienny sposób. Logos jako *archē* – substrat rzeczy – jest macierzą dla wszystkich elementów świata i w nich odwiecznie działa.

W innych interpretacjach podkreśla się, że Logos jest jedynie rozumnym aspektem wiecznie żywego ognia⁵⁵. Ta wewnętrzna rozumność zapewnia istnienie i rozwój rzeczywistości, jest immanentnym czynnikiem świata, racją jego istnienia i podtrzymywania w bytowaniu.

Z założenia, że Logos jest wspólny wszystkim istotom i rzeczom, wynika swoisty panpsychizm zakładający, że *psychē* – dusza – świadomość jest

⁴⁹ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 1, B 2, B 50.

⁵⁰ Diels–Kranz 22, vol. 1, B 50.

⁵¹ Diels–Kranz 22, vol. 1, B 32: „Jedno jest jedynie mądre”.

⁵² Diels–Kranz 22, vol. 1, B 30.

⁵³ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 30.

⁵⁴ G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1970, s. 354n.

⁵⁵ Por. A. Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, Paris 1959, s. 78n.

w każdym elemencie świata, w każdej strukturze, w każdym bycie. Rozumny substrat wszechświata sprawia, że wszystko z niego pochodzi i jest wynikiem planowania i kierowniczej działalności Logosu. W ten sposób nadaje on świadomość wszystkiemu cokolwiek istnieje.

Partycypacja duszy w Logosie

W ujęciu Heraklita Logos przejawia się w świadomości każdego człowieka. Dusza ludzka rozkwita, jeśli realizuje swoją naturę, którą otrzymała od boskiej rozumności. Ludzka indywidualna rozumność jest wtedy prawdziwa, gdy zgadza się z rozumnością kosmiczną manifestującą się w myślach, mowie i działaniu. Świadomość Logosu jest wspólna i powszechna – *ksyné phrónesis*. Jednak człowiek poprzez indywidualne rozumienie *idía phrónesis* nie może pojąć istoty rzeczywistości, bo bazuje na jednostkowym, subiektywnym osądzie⁵⁶. Chociaż Logos jest powszechną, obiektywną prawdą, to jednak wciąż pozostaje ukryty dla ludzkiego poznania, który nie jest w stanie ująć go za pomocą własnego rozumu⁵⁷.

Aby zyskać wiedzę o Logosie, należy poznać samego siebie⁵⁸, czyli wejść w głąb swej duszy i otworzyć się na jego działanie. Logos, chociaż znajduje się w duszy, to jednak nadal jest bezgranicznie głęboki⁵⁹ i niepoznawalny w swej istocie. Sam w sobie Logos jest nieograniczony i nie daje się ująć ludzkim ograniczonym rozumowaniem. Niemniej jednak Logos niejako sam się rozwija w ludzkiej duszy, dzięki synergistycznej współpracy człowieka z Boską rozumnością. To Logos daje uświadomienie i poczucie, że wszystko istnieje w ramach jedności⁶⁰. Chociaż sam się ukrywa, to jednak nawiązuje kontakt ze wszystkim. Stanowi bazową macierz rzeczywistości, którą można odkrywać, wchodząc w rozumny aspekt duszy, będący odbiciem rozumności kosmosu.

Człowiek, partycypując w jednym rozumie kosmicznym, zyskuje własną rozumność. Gdy odkrywa Boską rozumność, sam może się doskonalić i poprzez poznawanie praw natury może postępować zgodnie z naturą. Zyskuje mądrość i wyższy stopień świadomości w takim stopniu, w jakim partycypuje w powszechnej rozumności.

⁵⁶ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 17, B 72.

⁵⁷ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 1

⁵⁸ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 101.

⁵⁹ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 45.

⁶⁰ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 50.

Walka przeciwieństw jako objaw rozumności

W ujęciu Heraklita istnieje jedność bytu tworzona przez różnorodne przeciwieństwa. Najwyższy porządek kosmiczny jednoczy te przeciwieństwa i sprawia, że współdziałają one ze sobą w przemianach świata⁶¹. Przeciwnostawne zjawiska tworzą pewne kontinuum rzeczywistości i są zależne od siebie, wynikają jedne z drugich. Zwalczają się, by w sposób płynny ustępować po sobie i po swojej stopniowej przemianie stają się własnymi przeciwieństwami⁶². Nie rozłączają się, bo stanowią fazy jednego i tego samego procesu⁶³.

W skali kosmicznej przeciwieństwa toczą odwieczną walkę, która tworzy rzeczywistość i jest kontrolowana przez boskie niewidzialne prawo⁶⁴. W świecie zachodzi wciąż ścieranie się przeciwstawnych zjawisk, które jest twórcze, a przez to konieczne. Jedno przeciwieństwo we właściwym czasie ustępuje swojemu przeciwieństwu, samo powoli zmieniając się w to, co jest jego opozycją. Pomimo istnienia różnorodnych elementów rzeczy w kosmosie panuje harmonia i całość jest zgodna sama z sobą⁶⁵. Przeciwieństwa toczą wzajemną grę, w której ukryta jest prawdziwa natura⁶⁶.

Według Heraklita Bóg jawi się zarazem jako dzień i noc, jest niczym ogień zmieszany z różnymi elementami i dlatego jest różnie nazywany⁶⁷. To, co określa się Bogiem, samo w sobie się nie zmienia, chociaż w różny sposób się manifestuje. Objawia się w świecie w postaci przeciwieństw, jednak nadal pozostaje jednością. Dzień i noc w naszym wymiarze stanowią opozycję, ale tak naprawdę stanowią one nierozzerwalną jedność i nawzajem po sobie następują w sposób niepostrzeżony, przechodząc jedno w drugie. Gdy jedno zjawisko osiągnie swoją maksymalną wartość, to wówczas rozpoczyna się jego powolny upadek, ustępowanie swojemu przeciwieństwu. W pewnym momencie przeciwieństwa osiągają konsensus, istnieją na chwilę w harmonijnej zgodzie, by zaraz przewagę osiągnęło jedno z nich. Następowanie po sobie przeciwieństw jest kontrolowane przez uniwersalne prawo i jest czymś koniecznym, bo realizuje odwieczny bieg rzeczy. Przeciwieństwa są komplementarnymi siłami, które

⁶¹ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 10.

⁶² Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 88.

⁶³ Por. Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 103.

⁶⁴ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 67.

⁶⁵ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 51.

⁶⁶ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 123.

⁶⁷ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 67.

nawzajem się uzupełniają i manifestują jedną rzeczywistość zarządzaną przez Logos, odwieczny porządek, który można określić Bogiem.

Jedno, które można uznać za Boga, jest bytem wszechwiedzącym, czyli znającym odwieczny plan kreowanego przez siebie świata, kierującym wszystkimi rzeczami poprzez wszystkie rzeczy, „zna plan, który steruje wszystkim poprzez wszystko”⁶⁸. Posługuje się ono tym, co sam stwarza, aby urozmaicać rzeczywistość według planu istniejącego w jego umyśle. To właśnie rozumność – świadomość jest tym doskonałym projektem stworzenia. Projekt ów zakłada, że wszystko naraz tworzy się za pomocą wszystkiego. Wszystkie elementy bytu niejako same się stwarzają motywowane rozumnością Boga, która jest w nich. Cały plan świata, jego idee – model – zna jedynie Bóg, co pozostaje niedostępne ludzkiej naturze⁶⁹.

Podsumowując, Logos jest swoistą substancją świata, z której powstaje cała różnorodność rzeczy. Ma on nienaruszoną istotę, ale objawia się w świecie jako zmienne następowanie po sobie skrajnych przeciwieństw kształtujących struktury i wymiarowości. Logos koryguje rzeczywistość jako jej wewnętrzny kontroler zarządzający zjawiskami. Jako pełnia organizuje wszystkie zdarzenia we wszechświecie, mając je w zarodku zapisane w sobie. Jego istota jest poza światem zjawiskowym, ale samo jego objawianie dokonuje się w świecie właśnie poprzez zjawiska. Równocześnie Logos utrzymuje wewnętrzną jedność w stworzonej rzeczywistości.

Kosmiczna sprawiedliwość

Heraklit nawiązuje do Anaksymandra w poglądzie, że zmienność (która wyraża się w przemijaniu) jest oznaką działania kosmicznej *dike* (sprawiedliwości), która odwiecznie wyrównuje niesprawiedliwości. Te niesprawiedliwości pojawiają się we wzajemnym zwalczaniu się przeciwieństw. Nasza dualistyczna świadomość rozdziela zjawiska na sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ale z perspektywy boskiej wszystko jest sprawiedliwe⁷⁰.

Wszystkie prawa pochodzą z jednego Boskiego źródła⁷¹. Prawo moralne nie tylko reguluje określone zachowanie, lecz także wymierza karę za odstępstwo od normy. W świecie istnieje program naprawczy, Boskie prawo nadzorujące przebieg rzeczy. W całościowym ujęciu rzeczywistości istnieje

⁶⁸ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 41

⁶⁹ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 78.

⁷⁰ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 102.

⁷¹ Diels–Kranz, vol. 1, 22 B 114.

harmonia między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, która jest właśnie Bogiem. Z Boskiej perspektywy wszystko jest sprawiedliwe, bo nawet tzw. niesprawiedliwość wymierza sprawiedliwą karę za niegodziwe, irracjonalne działania. Irracjonalne (niesprawiedliwe) ruchy są wykorzystywane przez sprawiedliwość do oczyszczania rzeczywistości, korygowania jej. Każda wina musi być bowiem zadośćuczyniona. Nawet, jeśli jakaś kara wydaje się nam niesprawiedliwa, to jest taka tylko z określonego poziomu rzeczywistości. Boska sprawiedliwość na niższych poziomach wydaje się niezgodą, ale w rzeczywistości jest motorem do tworzenia się i powstawania różnych zjawisk⁷².

Dike (sprawiedliwość) to właściwy porządek, wedle którego zachodzą zdarzenia. Zarządza ona poziomem fizycznym, jak i duchowym. To wszechogarniająca norma mająca moc karania wszelkich wykroczeń przeciw niej i obecna w całej naturze⁷³. Jako nienaruszalny porządek w przyrodzie wciela się w rzeczywistość, będąc wewnątrz świata. *Dike* reguluje ruchy ciał niebieskich oraz działanie moralne istot świadomych. W całym kosmosie realizuje się nieprzypadkowa sprawiedliwość, zgodnie z wiedzą Boga, czyli jego świadomością, Logosem, który zarządza światem.

Uniwersalna sprawiedliwość zapewnia żywe funkcjonowanie wszystkich układów we wszechświecie, przejawia się w ruchach planet, gwiazd, galaktyk, a także w oddziaływaniach wszelkich stworzeń, bardziej lub mniej świadomych, w całej naturze bytu. Triada: zasada – logos – sprawiedliwość nie jest mechanistycznym prawem bezwzględnie zdeterminowanym. Żywy Logos bowiem wciela się dynamicznie, stanowi organiczną siłę, świadomą, duszę świata, pryncypium, które swobodnie i elastycznie dostosowuje się do potrzeb świata, ustala ogólne zasady, ale może je też dowolnie korygować. Sprawiedliwość kosmiczna jest prawem przyczyny i skutku, akcji i reakcji. Działa jako pewien program wgrany w rzeczywistość, pozwalający jej na wewnętrzną przemianę, na samooczyszczenie za pośrednictwem swoich własnych elementów.

⁷² Diels-Kranz, vol. 1, 22 B 8o.

⁷³ E. Cassirer, *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, Göteborg 1941, s. 20n.

Zmienność rzeczywistości jako prawidłowość – podsumowanie myśli Heraklita

Z założeń Heraklita wynika, że uniwersalne prawo przenikające całą rzeczywistość koryguje wszystkie zjawiska zachodzące w świecie. Logos, będąc w poszczególnych bytach, działa w nich, wciela się w struktury wszechświata właśnie za pośrednictwem samych stworzeń.

Stworzenia zaś, mając wybór, mogą oddalać się od rozumności, stąd też tworzą wiele oddziaływań nierozumnych (irracjonalnych) przesłaniających prawdziwą strukturę, ukrytą na głębszym poziomie bytowym. Stworzenia też mogą być motywowane Logosem w kreowaniu prawidłowości i norm działania, które są elastyczne i zmienne. Wynika to z faktu, że rzeczywistość jest żywa, bo tworzona przez żywe elementy posiadające możliwość pewnej swobody w działaniu. Dlatego też prawa dostrzegane w naturze nie są czymś deterministycznym, ściśle określonym, lecz mogą się zmieniać.

Program – kod rzeczywistości ożywia ją i sam się nią staje. Rozumność Logosu przenika całą rzeczywistość, ale pozostaje ona przysłonięta przez zmieniające się zjawiska i procesy. Sam Logos pozostaje niedosięgnięty, istniejący jakby poza rzeczywistością, jednak nadaje rację istnienia wszystkiemu, co zmienne. Żyje w rzeczywistości, ale nie daje się przez nią ograniczyć.

Logos u Filona z Aleksandrii

Ciekawą koncepcję na temat logosu przedstawił Filon (25 r. p.n.e.–50 r. n.e.)⁷⁴, myśliciel działający w środowisku diaspory żydowskiej w Aleksandrii, gdzie wytworzyła się synkretyczna filozofia aleksandryjska łącząca myśl grecką z judaistyczną. Filon posiadał nie tylko dobrą znajomość Biblii, lecz także solidne greckie wykształcenie. Dzięki temu był w stanie stworzyć syntezę biblijnego ujęcia Boga i świata oraz poglądów pitagorejskich i platońskich, uznając Logos za zasadę metafizyczną.

⁷⁴ Zob. na temat Filona: E. Stein, *Filon z Aleksandrii*, Warszawa 1932; por. S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; C. Colpe, *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien*, w: *Kerygma und Logos Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, s. 89–107; J. Danielou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

Koncepcję boskiego Logosu Filon z Aleksandrii wziął z greckiego tłumaczenia Starego Testamentu (Septuaginty)⁷⁵. Dzięki temu tłumaczeniu ukształtowało się pojęcie „logosu” jako pośrednika między Stwórcą a stworzeniem. Filon, korzystając z tego przekładu, w sposób racjonalny ukazał Logos jako łącznika między transcendentnym, niepoznawalnym w istocie Bogiem a bytem stworzonym. Podkreślił wzajemną więź między Stwórcą a stworzeniem, która wyraża się w akcie stwarzania.

Mądrość Boga

W ujęciu Filona Mądrość to najwyższa i najbardziej pierwotna siła⁷⁶, pierwsza z Bożych sił. W takim ujęciu jawi się ona jako jeden z atrybutów Boga. Jednak tutaj można się zastanowić, czy Bóg posiada atrybuty? Według Filona Mądrość jest istotowo tym, czym Bóg. Mądrość jest jakby twierdzą Boga, której nic nie może zniszczyć, jest bowiem ostoją rzeczywistości, jej fundamentalną konstrukcją.

Jednak moim zdaniem Filon dokonuje zbyt dużego rozdzielenia Mądrości od Logosu. W jego ujęciu Mądrość jest źródłem Logosu, a Logos jej strumieniem⁷⁷. Mądrość wyłaniałaby z siebie pewne działanie pod postacią Logosu, jawiłaby się zatem jako myśl, concept i przejawiałaby się jako Słowo, wypowiedź, czyli Logos, wypływający z niej niczym emanacja, a zarazem wcielająca się w rzeczywistość. W moim przekonaniu nie należy odróżniać Logosu od Mądrości, bo cały akt stworzenia jest pozaczasowy, trudno więc mówić, że coś fazowo wyłania się z Mądrości. Chociaż z drugiej strony można przyjąć, że Mądrość emanuje samą siebie, czyli Logos.

Hierarchizacja wewnątrz Boga

W swej koncepcji Absolutu Filon z Aleksandrii zastosował hierarchizację, zgodnie z którą Logos nie jest identyczny z Bogiem. Z jednej strony stwierdza, że Logos jest Bogiem, ale zarazem, że jest Mu podporządkowany, czyli jest

⁷⁵ Teksty źródłowe: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1–7, Berolini 1896–1930; *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, sous la direction de R. Arnoldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, vol. 1–31, Paris 1961–1992; Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. L. Cohn, J. Heinemann, A. Adler, W. Theiler, Bd. 2, Berlin 1962.

⁷⁶ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II 86, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie” (1986) z. 6, s. 323.

⁷⁷ Philo Alexandrinus, *De somniis* II 236–243, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 323.

jakby mniejszym Bogiem, zajmującym drugie miejsce. Filon twierdzi, że to Bóg jest czymś najbardziej pierwotnym, Logos jest drugim po Bogu, pozostałe zaś byty są podporządkowane Logosowi⁷⁸. W ten sposób Filon dokonuje hierarchizacji bytowej.

Wielu wcześniejszych myślicieli, jeszcze przed chrześcijaństwem, uznawało, że jest jakaś ukryta forma istnienia Boga. Byłoby to samo Źródło bytu, natomiast Logos byłby czymś podporządkowanym temu Źródłu. Dopiero chrześcijaństwo zidentyfikowało pod względem istoty samo pierwotne Źródło bytu z Bogiem Ojcem, a Logos z Synem. A ponieważ wszystkie byty są bezpośrednio podporządkowane Logosowi, to przez Jego pośrednictwo przynależą do samego Źródła bytu.

Logos jako prawzór stworzenia

Filon w dziele *De opificio mundi* twierdził, że Logos wpatruje się w boskie prawzory i na ich postawie formuje w sobie obraz świata⁷⁹. W moim przekonaniu Filon uważał, że Logos jest zawarty w tych boskich prawzorach, właściwie to sam Logos jest prawzorem stworzenia, będąc odwiecznie w Bogu. Bóg posiada wzory w sobie samym i nie stwarza ich, lecz są one istotowo tożsame z Jego naturą.

Z Boga wyłania się obraz – Logos, który jest wzorem dla kolejnego obrazu-swiata.

To Logos jest archetypem świata – *archetupon paradeigma*⁸⁰, odwiecznym wzorem odzwierciedlającym się w strukturach rzeczywistości, jej osnową, pieczęcią odciskającą się w niej. Ten wzór to idea powołana do istnienia. Filon, nawiązując do platońskiej koncepcji, zakłada, że akt stworzenia dokonuje się wedle określonego modelu. Wynika z tego, że w Logosie zawarta jest rzeczywistość jakby „umysłowa”, czyli świat idei i wzorów, które objawiają się w świecie materialnym. W takim ujęciu Logos stanowi ideę odwzorowującą się w materii, aby ją kształtować.

Logos jako idea obejmuje wszystkie gatunki⁸¹ i rodzaje w swej różnorodności. W jednej uniwersalnej idei mieszczą się więc wszystkie znaczenia, kształty,

⁷⁸ Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II 86, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 323.

⁷⁹ Zob. M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.

⁸⁰ Filon w *De opificio mundi* 25 mówi, że Logos Boga jest jawnym wzorem, miarą pojęć; podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 325.

⁸¹ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* III 175, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 328.

formy, wymiarowości. W jednym koncepcie zawarta jest już nieskończoność stworzonych bytów. Logos je różnicuje, nadając nazwy poszczególnym rzeczom, co oznacza, że je określa, przydaje im formę i funkcję.

Filon wyraźnie nawiązywał do koncepcji Platona, twierdząc, że Bóg tworzy kosmos – ład z materialnego podłoża w oparciu o idee istniejące w Jego umyśle. Jego zdaniem Bóg posługuje się zarówno odwiecznym substratem – materią, jak i odwiecznymi ideami. Logos zaś, porządkujący wszystko, jest zarazem kosmosem, czyli ładem, i istnieje w świecie jako wcielona zasada-idea, jednocząc się z materią. Innymi słowy świat stanowi materię-strukturę Logosu, który jest immanentnym czynnikiem Boga kreującym rzeczy przez odwiecznie wcielanie się. Logos buduje strukturę bytu w odwiecznym akcie stwórczym.

Według Filona Logos wpatrujący się w boskie prawzory sam formuje prototypy różnych stworzeń⁸². Prototyp-*archē* świata żyje wewnątrz rzeczywistości, czyli nie jest w izolacji od świata. Obraz Boga – Logos musi bowiem mieć podstawę, w której może się przejawiać. Prototyp-*archē* objawia się nie tylko w strukturach świata, lecz także jako pryncypium, zasada bytowa wyłania je z siebie. Logos jako medium przez siebie dokonuje tworzenia świata i podtrzymuje je w istnieniu. Gdyby nie było tej zasady tworzenia, to nie istniałaby informacja, wedle której coś mogłoby zostać uformowane. Logos porządkuje byty materialne, nadając im odpowiednią formę, właściwą dla ich funkcji. Medium jest nie tylko zasadą, lecz także materią świata, bo zasada staje się ciałem, czyli budulcem świata.

Dwuetapowa kreacja

Filon twierdzi, że w pierwszym dniu stworzenia powstał *kosmos noetos*, czyli starszy syn Boga, a następnie młodszy syn jako *kosmos aisthetos*⁸³. Pierworodny syn Boga jest kimś myślnym, czyli umysłem, natomiast kolejny syn jest już czymś widzialnym, czyli materialnym światem.

Sadzę, że jest to zbyt radykalne rozdzielanie rzeczywistości na sferę mentalną i fizykalną. Logos przecież żyje w świecie jako pełna świadomość wszystkiego, co istnieje. Nasza dualistyczna świadomość rozdziela rzeczywistość na to, co jest duchowe i materialne. A przecież te dwie sfery są jednością, a tylko z różnych poziomów świadomości są różnie odbierane. Jedynie najwyższy

⁸² Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* III 96, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 329.

⁸³ Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 31, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 325.

stopień uświadomienia – nadświadomość – wnika we wszystkie poziomy bytu, zarówno te intelektualne, czyli duchowe, jak i fizyczne.

Według Filona Słowo Boga jest Jego pierwotnym Synem⁸⁴. Słowo odwiecznie wypływa wprost z istoty Boga, czyli ze źródła, co oznacza, że Słowo – niejako myśl Boga – istnieje w pełni tak, jak sam Bóg. Myśl Boga jako doskonałe istnienie ogarnia całość życia we wszystkich jego aspektach, czyli istnienie wszystkich bytów. Bóg udziela życia wszystkim stworzeniom w ten sposób, że daje im możliwość partycypacji w Jego Słowie.

W przekonaniu Filona boski Logos jest podwójny⁸⁵, gdyż posiada dwa aspekty. Istnieje Logos wewnętrzny, czyli mądrość Boga, która tworzy doskonały wzór dla rzeczywistości za pomocą idei. Istnieje też Logos zewnętrzny, który emanuje z Boga w oparciu o ten doskonały wzór świata materialnego. Właśnie na bazie tego wzoru Logos zewnętrzny stwarza rzeczywistość i dokonuje jej uporządkowania, zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej.

Mamy więc do czynienia z Logosem jako ideą dla rzeczywistości, czyli Logosem transcendentnym, i Logosem emanującym z Boga, wcielającym się w rzeczywistość, czyli Logosem immanentnym. Logos jako idea byłby raczej abstrakcją, samym wzorem, ale zasada ta musi się wcielić i żyć jako sama rzeczywistość. Sądzę jednak, że nie należy rozdzielać Logosu na coś zewnętrznego i wewnętrznego, bo to jest dodatkowe rozczłonkowanie samej istoty Boga. Logos jest jednym i tym samym, bez żadnego w sobie podziału, jest wzorem dla świata i zarazem prawem wcielonym. Bóg-Logos jest właściwym kreatorem, konceptem, umysłem Boga, zawarty jest we wszystkim i jeśli coś istnieje, to znaczy, że z Logosu powstało.

Z ogólnego założenia Filona wynika, że wizja świata uformowała się najpierw w Logosie⁸⁶, a następnie zrealizowała się w trójwymiarowej materii. W moim przekonaniu wizja świata jest równoznaczna z jego realizacją. Wymiarowość naszego świata wynika bowiem z działania Logosu. Czasoprzestrzeń jest skutkiem ruchu elementów rzeczywistości i ich wzajemnych relacji, w których uczestniczy Logos jako pryncypium. Logos więc za pośrednictwem samych stworzeń formuje całą czasoprzestrzeń i żyje w niej, odzwierciedla się w materii

⁸⁴ Philo Alexandrinus, *De agricultura* 51, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 325.

⁸⁵ Philo Alexandrinus, *De vita Mosis* II 127, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 323.

⁸⁶ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 36, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 326.

jako działanie. Efektem działania Logosu jest, jak sędzę, wielowymiarowość całego stworzenia. W Logosie bowiem swój początek mają zarówno duchowe poziomy rzeczywistości, jak i te fizykalne. Istnieje przecież nierozzerwalny związek ducha i materii, który jest sztucznie rozdzielany na dwa aspekty rzeczywistości przez dualistyczne uwarunkowane świadomości. W rzeczywistości jednak istnieje jedność – pełnia, która na różnych poziomach jest różnie postrzegana.

Logos jako prawo, rozum i kierownik

Filon uznał, że Logos to nosiciel odwiecznego prawa Boga⁸⁷, czyli transmitter rozprawdzający prawo, a więc siebie samego w świecie. Jako rozumność sam poprzez stworzoną rzeczywistość wyraża się i tak pozwala na jej realizację.

Logos jest kierownikiem i sternikiem świata⁸⁸ nadzorującym i sprawującym kontrolę nad wszystkim. Sternik nakierowuje świat do źródła, jak wewnętrzny kompas wskazujący drogę, immanentny czynnik kreacji.

Logos jest ukształtowanym i zarazem rozradzającym się rozumem⁸⁹, co oznacza że jest całością, ale równocześnie nieskończoną. Z perspektywy macierzystego poziomu ogarnia wszystko naraz całościowo, ale – wchodząc w niższe poziomy bytu – uczestniczy niejako w relacjach i oddziaływaniach tam zachodzących. Oznacza to, że Logos, wchodząc w struktury bytu, wciąż odwiecznie rozradza się w sposób nieograniczony.

Podsumowanie myśli Filona z Aleksandrii

W ogólnym założeniu Filona Bóg jest transcendentny wobec świata, znajduje się poza nim, wobec tego nie można Mu przypisać żadnych konkretnych cech znanych z tego świata. Sama istota Boga jest nie do opisania, ale możemy obserwować Jego działanie w świecie. Jego objawienie się w nim jest specyficzne, rozmyślne i dokonuje się wedle określonego porządku, poprzez pośrednika, którym jest Logos jako Jego immanentna „część”.

Podkreśla on także różnicę między Stwórcą a stworzeniem. Moim zdaniem w jego ujęciu Bóg jednak nie jest całkowitą abstrakcją, kimś odizolowanym

⁸⁷ Por. Philo Alexandrinus, *De plantatione* 9, podaję za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 323.

⁸⁸ Philo Alexandrinus, *De Cherubim et flammeo gladio* 36, podaję za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 328.

⁸⁹ Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum haeres sit* 119, podaję za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 328.

od stworzenia, bo wówczas relacja między Bogiem a ludźmi byłaby czysto iluzoryczna. Bóg decyduje się wejść w czas, aby móc objawiać się w oddziaływaniach między stworzeniami. „Część” Boga, Jego umysł, czyli Logos, wchodzi w strumień czasowości, zaczyna żyć w czasoprzestrzeni, odczuwa na sobie jarzmo czasu, ciężar życia w niższym wymiarze. Logos staje się pośrednikiem między Źródłem bytu a stworzeniem, między transcendentnym Bogiem a uwarunkowanymi istotami żyjącymi wewnątrz świata. Pośrednik wchodzi w świat i staje się immanentny, sam staje się ciałem świata, chociaż jest zarazem umysłem Boga. Tak Jego rozumność wchodzi we własne stworzenie, które powołuje do istnienia. Źródło bytu poprzez umysł-świadomość łączy się ze swoim światem.

Można zatem uznać, że myśl Boga jest pełną realnością, nie żyje w separacji od tego, co stwarza. Bóg sam żyje swoim światem, miłuje swoje stworzenie i nie zostawia go samemu sobie, „zawartość” umysłu Boga od zawsze żyje, a Bóg jako podmiot „myślący”, najwyższy obserwator, ma absolutną kontrolę nad swoimi „myślami”, nad swoim stwarzaniem.

Samo Źródło bytu jest pryncypialne i niedostępne, ale świadomość Boga, czyli Logos, wkracza w świat, a wszystko, co pochodzi z Jego świadomości, wykazuje pokrewieństwo z nią. Absolutny byt działa poprzez swoje Słowo i pozwala stworzeniom odczuć swoje działanie. Przykładowo, człowiek może zdobywać wiedzę o Bogu właśnie w Logosie, który jest prawdą i wiedzą. Chociaż Bóg w swej istocie pozostaje niedostępny, to jednak daje istotom świadomym poznać swoją aktywność.

Hymn o Logosie Jana Ewangelisty

Hymn o Logosie jest prologiem do czwartej Ewangelii, której autorem jest św. Jan. Została ona napisana przełomie I i II wieku i skierowana do chrześcijan wychowanych w świecie hellenistycznym. Posługuje się takimi pojęciami, jak „logos”, „życie”, „prawda”, które były powszechnie używane w kulturze hellenistycznej. Stąd też wielu egzegetów uważa, że powstawała ona w środowisku hellenistycznym i dlatego nawiązuje do różnych pogańskich tradycji religijnych.

Na temat pochodzenia samego pojęcia „logosu”, wykorzystanego przez Jana, wypowiadało się już wielu egzegetów i filologów, jednak nie byli oni w stanie ustalić jednego źródła jego pochodzenia⁹⁰. Autor w Prologu używa słowa „lo-

⁹⁰ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 40n.

gos”, które co prawda zaczerpnął z filozofii hellenistycznej, jednak samą treścią nawiązał do biblijnego pojęcia Słowa Bożego⁹¹. Celem autora było bowiem podkreślenie roli przedwiecznego Słowa, które działa w świecie i w którym można mieć uczestnictwo.

Niektórzy dopatrują się w Prologu wpływu hermetyzmu helleńsko-egipskiego. Ukazanie się Boga w człowieku wykazuje podobieństwo do umierającego i zmartwychwstającego Ozyrysa czy Attisa. Wielu uznaje, że pośredniczącą rolę między hellenistyczną koncepcją „logosu” a myślą chrześcijańską odgrywa właśnie filozofia Filona z Aleksandrii, który łączył tradycję judaistyczną ze spekulacją grecką, a Logos ukazywał jako hipostazę pośrednią między Bogiem a światem. Stoicy bowiem nie uznawali logosu jako czegoś pośredniego między Bogiem a ludźmi, ale podkreślali, że logos to rozum. Natomiast w żydowskiej myśli religijnej mówi się nie tyle o rozumie, ile o Słowie Boga, który stoi ponad rozumem człowieka.

Bardziej prawdopodobne jest to, że św. Jan jedynie zaczerpnął termin „logos” z filozofii greckiej, natomiast sama jego treść jest zupełnie inna. Janowa koncepcja Logosu wyrosła na gruncie judaistycznym, toteż w podkreśla się, że w jego ujęciu Logos w większym stopniu wskazuje na Słowo Boga niż na rozum czy myśl⁹², jak to zdarzało się u filozofów greckich.

Jednak według mnie nie można tego jednoznacznie stwierdzić. Wszystko bowiem, co jest w Bogu, jest Jego myślą, planem stwórczym. Bóg to byt przede wszystkim świadomy, wprost jest świadomością bytu, a to można odnieść do myśli, czyli swoistego rozumu. Aktu stwarzania świata nie można ograniczać do aktu wypowiedzi Boga. Jeśli uznać, że u św. Jana większe wpływy ma tradycja judaistyczna, to trzeba by założyć, że to Słowo stwarza świat. Sama filozofia grecka nie mogła dojść do konkluzji, że myśl staje się ciałem. Dla filozofów epifania Boga nie może dokonywać się poprzez cielesność⁹³. Natomiast w tradycji judaistycznej Słowo Boga jako Jego moc mogła się pojawić w ciele.

Logos św. Jana, co prawda nawiązuje do tradycji starotestamentalnej, ale nie można mu przypisać takiej samej treści, jak u Filona. W tradycji sapienckalnej utożsamiono Słowo Boże z uosobioną Mądrością, aż w końcu samo Słowo Boga objawiło się jako osoba. Dla św. Jana zaś podmiotem tego Słowa

⁹¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–2. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 239 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1).

⁹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 246.

⁹³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 246.

jest realny człowiek – Jezus Chrystus, a to wskazuje już na jego oryginalną refleksję na temat objawienia.

Oryginalność myśli św. Jana w relacji do helleńskiej koncepcji Logosu

Egzegeci podkreślają, że istnieją trzy źródła pojęcia „logosu”, jakim posłużył się św. Jan w hymnie. Sam termin pochodzi z filozofii greckiej, występuje w Starym Testamencie i jest używany przez Filona z Aleksandrii, o czym była już mowa wyżej.

Jeśli chodzi o filozofię grecką, to bez wchodzenia w szczegóły można stwierdzić podobieństwo między Logosem, o którym mówił Jan Ewangelista, a Logosem opisywanym przez Heraklita i stoików. Jednak tak naprawdę odnosi się to jedynie do poziomu strukturalnego, bo treść nadana mu przez Ewangelistę niesie ze sobą już inne przesłanie.

Co prawda, wczesne chrześcijaństwo nawiązywało do myśli platońskiej i stoickiej, nie wiadomo jednak, w jakim stopniu filozofia i religia grecka wpłynęła na myśl św. Jana⁹⁴. To, że judaizm i chrześcijaństwo pozostawały pod wpływem myśli greckiej, nie oznacza, że Jan Ewangelista bezwzględnie temu wpływowi podlegał, nie używa on bowiem słowa „logos” w takim znaczeniu, jakie nadała mu grecka filozofia.

Chociaż u Heraklita Logos ma charakter „boski”, a u św. Jana „jest Bogiem”, każdy z autorów inaczej pojmuje tę boskość. Według Heraklita Logos to stan dotyczący wszystkich elementów i aspektów kosmosu i ma charakter panteistyczny, a nie osobowy. Heraklitesowski porządek kosmiczny nie jest świadomą osobą. W prologu Ewangelii zaś Logos jest osobą – personą, hipostazą.

W rozumieniu stoików „bóg” rozsiany jest w całym świecie jako *pneûma* działające za pomocą *logoi spermatikoi*, co też jest swoistym panteizmem. Nie ma tutaj mowy o Bogu osobowym. Stoicki „rozum” rządzący światem to pewna norma, która jest stwórcza, ale nie w znaczeniu Stwórcy osobowego.

Logos Heraklita jest „zawsze”, a w hymnie Janowym jest „na początku” i można uznać, że istnieje odwiecznie. U Heraklita Logos ma charakter ognia, a u Jana jest światłością. Ogień Heraklita ma rozumną naturę, ale trudno stwierdzić, czy ma charakter oświecający ludzkość. Zdaniem Heraklita wszystkie rzeczy powstają wedle Logosu, również Ewangelista podkreśla, że przez Logos „wszystko powstało”. Porównując dwóch autorów, można stwierdzić, że Logos stanowi miarę wszystkich rzeczy. Heraklit podkreśla rolę powszechnego prawa,

⁹⁴ Por. Th. L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel*, New York–Oxford 1993, s. 8.

które tworzy ład świata. Jan też akcentuje tę powszechność, pisząc, że Słowo udziela światłości każdemu człowiekowi, jednak trudno tutaj zauważyć wymiar kosmiczny. Ogólnie wynika z tego, że Logos nie jest poza światem, lecz żyje wewnątrz świata, w jego strukturach, i przejawia się w nim. Człowiek może odkrywać to prawo, chociaż z pozoru wydaje się ono ukryte. Heraklit pisze o Logosie – słowie, którego ludzie nie potrafią pojąć. W Prologu św. Jana Logos zamieszkuje wśród ludzi, chociaż oni go nie przyjęli, ponieważ nie poznali prawdy Logosu. Logos w filozofii starożytnej Grecji oznaczał też wiedzę, prawdziwe słowo, różniące się od zwodniczych słów.

Zgodnie z koncepcją starożytnych Greków Logos stanowi pewną zasadę niemającą osobowości. Natomiast w hymnie Logos jest żywą, dynamiczną osobą działającą w świecie. Dla Greków Logos jest czymś nieokreślonym, niedającym się wyrazić. W Prologu do Ewangelii zaś jest to konkretny Bóg-człowiek.

Z powyższych zestawień wynika, że autor hymnu o Logosie, chociaż posługiwał się terminem, który był powszechnie znany w kulturze hellenistycznej, nadał mu odmienne, oryginalne znaczenie. Moim zdaniem można stwierdzić, że Logos istnieje od zawsze, jest na początku, albo raczej, że sam jest „początkiem”. Oznacza, to że jest nie tyle odwieczny, ile sam jest odwiecznością. Jest nie tyle boski, ile sam jest Bogiem, a przez wcielenie – prawdziwym człowiekiem. Logos jest zasadą, wedle której kształtują się rzeczy, i przez Niego – niczym w zasadniczej formie – wszystko powstaje. Logos jest czymś powszechnym, i ci, którzy partycypują w Logosie, zyskują światłość rozumu, przez co udziela im się mądrość samego Boga. Mądrość Boga jest osobą Bożą. W chrześcijaństwie dodatkowo dokonuje się rozróżnienia na hipostazy, czyli osoby. To rozróżnienie służy wyrażeniu relacji Syna-Logosu do Ojca.

Niektórzy zakładają, że na tworzenie się chrześcijańskiego pojęcia Logosu miał wpływ gnostycyzm. Według pewnych gnostyckich idei Logos jako osoba (i pośrednik) ma zadanie soteriologiczne, polegające na zbawieniu całego kosmosu, przez co gwarantuje mu przejście z ciemności do światłości⁹⁵. Wprawdzie w gnostycyzmie występuje pojęcie Syna Bożego, jednak na podstawie źródeł gnostyckich trudno mówić o wcieleniu Logosu. Zresztą źródła gnostyckie są młodsze od pism św. Jana, więc Ewangelista nie mógł z nich czerpać⁹⁶.

⁹⁵ S. Wypych, *Słowo Boże*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 7–24.

⁹⁶ Por. *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 27n.

Jeśli zaś chodzi o inne źródło Janowego pojęcia logosu, to niektórzy badacze uważają, że jego koncepcja pochodzi od Filona⁹⁷. Jednak między tymi dwiema koncepcjami widać zasadnicze różnice, choć w obu przypadkach mamy ten sam termin, wzięty z filozofii greckiej.

Filon rozróżnia bowiem między Bogiem starotestamentalnym, niepoznawalnym w swej istocie, a „drugim Bogiem”, czyli Logosem. Dla niego Logos nie jest właściwym Bogiem, ale objawia wolę Boga⁹⁸. Filon uznaje Logos jedynie za pośrednika między Bogiem a światem, czyli hipostazę pośrednią⁹⁹. Nie rozpatruje jednak zagadnienia osoby Logosu. Natomiast w prologu do Ewangelii Logos nie jest bytem oddzielonym od Boga, lecz stanowi z Nim jedno, ale zarazem jest odrębną osobą mającą tę samą boską naturę¹⁰⁰. Jedność esencjalna w Bogu jest zachowana, ale wyróżnia się w Nim odrębne osoby.

Zarówno u Filona, jak i w Prologu Logos objawia działanie Boga i przez niego dochodzi do aktu stwórczego. Zarówno u Filona, jak i św. Jana Logos istnieje przed wszystkim, co jest stworzone, i przekazuje ludziom łaskę Boga. Jednak według Filona sam Bóg jako transcendentny pozostaje niedostępny ludzkiemu poznaniu, a poznawalny Logos jest jedynie tym, który wykonuje Jego polecenia. Następuje tu pewne rozdzielenie, bo Bóg jest kimś innym od Logosu, który posiada samodzielne istnienie. Natomiast w Prologu Janowym Logos jest Bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Istotowo jest On tym samym Bogiem, w Bogu jest bowiem jedna i ta sama natura.

Ponadto Filon dokonuje swoistego rozczłonkowania wewnątrz bóstwa. Nie jest to uzasadnione, bo nie można być „mniejszym” ani „większym” Bogiem, co oznacza, że każdy byt „mniejszy” od Boga prawdziwego nie jest Bogiem. Jednak greccy myśliciele często stosowali takie rozróżnienia. Natomiast ówczesni myśliciele chrześcijańscy jednoznacznie podkreślali monoteizm, czyli niepodzielność Boga jedynego.

Prolog podkreśla bowiem, że Logos jest Bogiem, przez którego wszystko zostało stworzone. Stwórca zaś jest jeden, dlatego rozróżnienie pod względem natury może być tylko między Stwórcą a stworzeniem, a nie między Bogiem

⁹⁷ Por. A. Aall, *Der Logos*, Bd. 2, Leipzig 1898, s. 75n. Por. E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1910.

⁹⁸ Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 18; podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 345.

⁹⁹ H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Harvard University Press 1947, s. 200–294, podają za: S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 244.

¹⁰⁰ J. M. Voste, *De Prologo Joanneo et Logo*, „Angelicum” 2 (1925) no. 1, s. 23.

a Logosem, który według Prologu jest „u Boga” (*pros ton theon*). Filon natomiast wypowiada się niejednoznacznie: raz przedstawia Logos bardzo blisko istoty Boga, a innym razem – jako stworzenie. Filon pozostaje tutaj pod wpływem myśli greckiej, według której ten, kto wydaje coś z siebie, stoi bytowo wyżej, od tego, co jest przezeń wydawane.

Według Prologu w Bogu istnieje absolutna jedność. Logos jest Słowem Boga, więc przynależy do Niego samego, za Jego pomocą On wyraża samego siebie. Nie można bowiem oddzielić Mądrości Boga od Jego istoty. Logos odwiecznie jest Bogiem, nigdy nie jest od Niego oddzielony, choć w niepojęty sposób różni się od Niego, pozostając „u” Niego.

Natomiast dla Filona Bóg nie może wchodzić w relacje z materialnym światem, dlatego w akcie stwarzania posługuje się Logosem. Logos jest więc traktowany jako narzędzie dla formowania wszystkich elementów stwarzanej rzeczywistości¹⁰¹. Właściwie Logos nie stwarza bezpośrednio materii, a jedynie przekazuje obraz świata, który odwiecznie jest w Bogu. Logos jest bowiem obrazem Boga, wedle którego stwarzana jest rzeczywistość. Z kolei w Prologu świat jest miejscem działania Logosu, który jest bezpośrednią przyczyną stworzenia, a nie tylko mechanicznym odtwórcą woli Boga, ale to sam Bóg wyraża się w Logosie.

Filon nie stwierdza, że Logos stał się człowiekiem, bo wedle myśli greckiej Bóg nie może stykać się bezpośrednio z materią i nie posiada widzialnego kształtu. Natomiast u autora hymnu występuje stwierdzenie *ho Logos sarks egeneto*, co oznacza, że Logos posiada ciało, pewne fizyczne gabaryty. Dla Filona Logos to „najstarszy syn”, a ci, którzy są synami Logosu, są też określanymi synami Boga¹⁰². Również w Prologu ukazuje się podobną rolę Logosu.

Nie wiadomo, czy istniało jakiegokolwiek oddziaływanie Filona na św. Jana. Filon przecież nie określa dokładnie ani pochodzenia, ani osobowości Logosu. Dla Jana oczywiste jest, że Logos to Syn Boga, który istotowo jest tym, czym Ojciec. U Jana Logos bezpośrednio bierze udział w akcie stwarzania. U Filona Logos wewnętrzny to byt myślny, pewna idea, dopiero Logos zewnętrzny ujawnia się jako realny świat. Jednak na podstawie takiego rozdzielenia Logosu trudno mówić na temat aktu wcielenia, bo nie ma tu bezpośredniego oddziaływania między Logosem a materialną rzeczywistością. Według Filona Logos jest duchowy i dynamiczny, więc stanowi zaprzeczenie biernej materii.

¹⁰¹ Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I, 339, podają za: K. Kloskowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii*, s. 347.

¹⁰² Por. Filon Aleksandryjski, *De confusione linguarum*, w: *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 40–41.

Niektórzy twierdzą, że Prolog powstał pod wpływem żydowskiej nauki o Mądrości. Logos był identyfikowany z Mądrością, gdy judaizm zaczął podlegać wpływowi hellenizmu, najprawdopodobniej stoicyzmu. Inni twierdzą, że jest to hymn na temat wcielonego Słowa, przez co ma on charakter wyłącznie chrześcijański. W Logosie nie ma rozróżnienia między wypełnianiem woli Ojca a poznawaniem Ojca. Logos jest z Ojca i odwiecznie pozostaje z Nim w całkowitej jedności.

Logos jako „początek”, w którym wszystko powstaje
Najważniejsze stwierdzenia Prologu wyrażają się w słowach:

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało (J 1, 1–3).

W prologu Ewangelii Janowej¹⁰³ określony został status ontologiczny Logosu¹⁰⁴, który był Bogiem i przez Niego wszystko powstało. Oczywiście należy równocześnie stwierdzić, że Logos odwiecznie jest Bogiem i przez Logos od zawsze (czyli od początku) wszystko powstaje, bo akt stworzenia jest czasowy i nie można nawet powiedzieć, że trwa jakiś okres, w sensie czasu absolutnego, niezależnego od stworzenia, chociaż poszczególne indywidualne byty jako uwarunkowane aktem stwórczym trwają w czasie stworzonym.

Utożsamienie Logosu z Bogiem występowało już u Heraklita i stoików, którzy uznawali, że Logos-Bóg emanuje z siebie świat. Być może Jan wcale nie musiał nawiązywać do filozofii hellenistycznej, lecz wewnętrznie wiedział, że Słowo Boga jest istotowo tym samym, co Bóg.

Wydaje się, że Janowe stwierdzenie: „Na początku był Logos” może być rozumiane w tym sensie, że owym początkiem, zarodkiem wszystkiego, jest sam Logos, który zawiera się zarówno w stworzonych wymiarach, jak i poza nimi. Początek bowiem jest wszędzie i z początku powstają wszystkie rzeczy niczym z ziarna. Ten początek istnieje na fundamentalnym poziomie bytu, ale jest też w niższych wymiarach, tylko że przed stworzeniami jest ukryty

¹⁰³ Zob. H. Langkammer, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992; Z. Poniatowski, *Prolog Ewangelii według Jana – hymnem przedchrześcijańskim?*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 11 (1967) nr 4–5, s. 71–82; J. Jeremias, *Słowo objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 301n.

¹⁰⁴ A. Aall, *Der Logos*, Bd. 2, s. 126n.

i nie mogą one dostrzec nieosiągalnego Logosu, chociaż On je przenika, a one z Logosu się wywodzą.

Na temat początku świata w rozumieniu *archē* – przyczyny – zastanawiali się już greccy filozofowie przyrody. W VII i VI wieku p.n.e. sformułowane zostały zasadnicze pytania filozofów greckich dotyczące natury wszechrzeczy i ładu panującego w świecie. Starano się wyjaśnić, co odpowiada za wszechobecną harmonię, co jest początkiem-przyczyną tego, co istnieje. Poszukiwano więc *archē* – przasady rzeczywistości. Niektórzy uważali, że ta przasada jest w świecie, a inni, że poza nim. Przasada okazuje się jakąś wewnętrzną logiką bytu, głęboką racjonalnością, która jest przyczyną tego, że wszystko istnieje. Mogło przecież niczego nie być, a jednak świat istnieje. Dlatego poszukując *archē*, filozofowie uznali, że jest to nie tylko przasada, lecz także substrat całej rzeczywistości.

Sądzę, że wyrażenie „na początku” (*en archē*), użyte w Prologu, należy rozumieć w znaczeniu bliżej nieokreślonej, beczasowej rzeczywistości, która jest zarodkiem wszystkiego, początkiem się wszechrzeczy. Wyrażenie „na początku” można by więc zinterpretować w ten sposób, że to Logos jest sam początkiem i w Nim jako „w początku” poczyna się cały świat. W Słowie zaczyna się wszystko, cokolwiek istnieje i w Nim nabiera określonego kształtu, w Nim i przez Niego uzyskuje sens. Sens to racja istnienia i jeśli coś istnieje, to znaczy, że istnieje ku temu racja.

Następnie „na początku” oznacza, że zarówno wymiar duchowy, jak i materialny są poczęte w Logosie, mają jedno źródło. W absolutnym początku powstaje pełne istnienie rzeczywistości. Absolutny charakter tego początku polega na tym, że jest wszędzie i zawsze. Logos to „początek”, który jest poza czasem, a jednak przejawia się w czasie i jest źródłem czasowości. Podobnie, jak sama boska rozumność jest czymś nie-czasowym, ale nadaje rację istnienia czasowi.

Wreszcie wyrażenie „na początku” nie odnosi się do tego, co „poprzedziło” stworzenie w sensie kategorii czasowej. Nie możemy twierdzić, że coś istniało „przed” zaistnieniem stworzenia, bo „początek” jest wraz ze stworzeniem, w tym także wraz z czasem. Sam akt stworzenia zachodzi w początku – *en archē*, który jest na wszystkich poziomach egzystencji.

Zatem, jak się wydaje, Janowe określenie *en archē* nie ma wymiaru czasowego, lecz oznacza istotę boskości, a Logos należy do sfery wieczności, ale z punktu widzenia doczesności odznacza się preegzystencją, która jednak nie ma charakteru temporalnego. Nie można więc stwierdzić, że był jakiś czas, kiedy Logos istniał przed zaistnieniem świata. Logos istnieje „przed” światem w znaczeniu

pierwotności ontologicznej. Logos jest „w” świecie, a jednak zawsze jest niejako „przed” światem. To Logos udziela się światu i jest konieczny do tego, aby świat miał rację swego istnienia.

Niektórzy egzegeci odnoszą wyrażenie *en archē* do pierwszego zdania z opisu stworzenia w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 1) – wówczas „początek” miałby wymiar czasowy. Inni zaś twierdzą, że „początek”, o którym mówi prolog do Ewangelii, nie odnosi się do aktu stworzenia z Księgi Rodzaju, lecz do wieczności przed jakimkolwiek stworzeniem¹⁰⁵. Wyrażenie „na początku” w Prologu ma więc absolutny charakter wskazujący na odwieczną osobową więź Boga ze Słowem.

Racja istnienia stworzonych bytów jest „Początkiem” i zarazem „Spełnieniem”. Stan *Alfa* (stan wyjściowy) jest zarazem stanem *Omega* (stanem końcowym). To jest niejako stan „superpozycji”, który według mnie jest Logosem. Pojęcie stanu „superpozycji” zaczerpnięte jest z fizyki kwantowej. W tym miejscu pojęcie to zastosowano w celu przedstawienia filozoficznych treści. Stan superpozycji zakłada istnienie wszystkiego zarówno w stanie potencji i aktualizacji, jak i w stanie zrealizowania. Wszystkie poszczególne stany rzeczywistości są w Logosie, który jest hiperstanem całej rzeczywistości. Hiperstan to pełnia doskonała, która zarazem jest nieskończona. Kreacja jako akt umysłu Boga zakłada, że wszystko, chociaż jest całością, to jednak w sposób żywy się realizuje i rozwija na poszczególnych poziomach, ale – choć ten rozwój odczuwany jest przez poszczególne istoty temporalne – to jednak to odczucie nie obejmuje całościowo rzeczywistości.

W pierwszym wierszu hymnu Logos ukazany jest jako istniejący przed wszystkim, jako bytujący zawsze z Bogiem oraz jako tożsamy z Nim dzięki tej samej boskiej naturze. Oznacza to, że Logos ma wyjątkową, uprzywilejowaną pozycję, bo istotowo jest w jedności z Bogiem. W konsekwencji z ludzkiego punktu widzenia właściwie sama rozumność jest Bogiem. My bowiem za bardzo oddzielamy świadomość Boga od Jego istoty, a przecież to nadświadomość jest najwyższym bytem, a więc i wszechwiedzą.

Logos istnieje przed wszystkim, czyli ma pierwotność ontologiczną. Jednak w czasoprzestrzeni stworzenie od razu objawia się wraz z Logosem, czyli rozumnością, która przenika świat i od samego początku istnieje w jego strukturach.

Sądzę, że najwyższym bytem jest rozumność, nie jest ona bytem w naszym rozumieniu tego słowa, lecz jest racją (powodem) istnienia wszystkich bytów. Istnieje bowiem jakaś *ratio* dla wszystkiego, a ta przyczyna istnienia rzeczy

¹⁰⁵ Por. J. Jeremias, *Słowo objawiające*, s. 301–307; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 256.

i zjawisk jest Bogiem osobowym, świadomym, najwyższą inteligencją, która sprawuje pieczę nad całą rzeczywistością.

Przez Logos wszystko powstaje, czyli przechodzi przez Niego¹⁰⁶ niczym przez formę, która jest uniwersalnym wzorem dla każdego stworzenia. W akcie stwórczym Logos jest więc pośrednikiem, medium, nieskończoną ilością zarodków rozwijających się w świecie, jest to główna przyczyna aktu stwórczego, czyli racja istnienia tkwiąca w każdym stworzeniu. Skoro przez Logos wszystko powstało, to oznacza to, że wszystkie byty uczestniczą w jedności, która je zespala.

Logos genetycznie jest z Boga i z Boga jest zrodzony. W tym znaczeniu (na gruncie chrześcijańskim) pojawia się rozróżnienie na Boże hipostazy. Ostateczne Źródło wszelkiego bytu (Ojciec) jest tym, który rodzi, Logos (Syn) jest rodzony. Jednak owo rodzenie albo zradzanie jest szczególne, jest bowiem odwieczne, bez początku i bez końca. Ojciec od zawsze i nieustannie rodzi Syna, w tym akcie nie ma bowiem żadnego następstwa czasowego. Genetycznie-istotowo Źródło bytu i jego świadomość są tym samym.

Logos jako życie i światłość

W Nim było życie, a życie było światłością ludzi [...]. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka [...]. Na świecie było Słowo, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli [...]. Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, pełne łaski i prawdy (J 1, 4. 9a. 10–11. 14).

Według św. Jana w Logosie tkwiło życie, które oświecało ludzkość¹⁰⁷. Logos dał poznanie prawdy, która pozwala na rozwój życia. Sam Logos jest zasadą życia, bez której nic nie może się rozwinąć. Można to rozumieć w ten sposób, że według określonego kodu Boska informacja wciela się w rzeczywistość i realizuje się jako życie. Logos ożywia więc stworzony świat w ten sposób, że wciela się w rzeczywistość. Taka informacja o stworzeniu ożywionej rzeczywistości jest prawdą samą w sobie, oświeca wszystkie byty żyjące we wszechświecie. Logos daje zatem poznanie prawdy, czyli cały daje się poznać, co umożliwia podtrzymywanie życia. Wcielanie się Logosu pozwala na rozwój rzeczywistości, a z załączka formują się dojrzałe elementy bytu. Zasada, chociaż odwieczna, objawia się jednak w czasoprzestrzeni, od początku ją formując. Zasada bytu

¹⁰⁶ Por. na ten temat J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannes-Prolog*, Salzburg–Leipzig 1935, s. 55n.

¹⁰⁷ Zob. J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, s. 106n.

ożywionego nie żyje w oderwaniu od tego, co sama stwarza, ale jest na wszystkich szczeblach egzystencji. Każdy wymiar bytu zawiera się w Logosie i Logos zawiera się w każdym wymiarze, chociaż na różnych szczeblach inaczej się objawia. Logos daje prawdę, która przenika do głębi rzeczywistość. Byty istniejące we wszechświecie mają możliwość poznawania Boga przez pryzmat prawdy, czyli w świetle Logosu. Logos, będąc równocześnie świadomością Boga, rozlewa się po strukturach wszechświata na różne jego poziomy i w różnym natężeniu w zależności od otwarcia się konkretnego stworzenia na jego działanie.

Logos oświeca każdego człowieka, który przychodzi na świat. Można to rozumieć w ten sposób, że dzięki oświeceniu pozwala mu odkryć prawdy, które prowadzą go do zbawienia i wyzwolenia. To Logos pełni rolę zbawczą w świecie i pociąga go ku sobie, a ten, kto żyje w Logosie, żyje odwiecznie.

Logos jest pełnią życia, w której rodzą się różne oddziaływania i relacje. Logos ma życie sam w sobie, sam bowiem jest Życiem, Drogą i Prawdą (por. J 14, 6). Życie Logosu nie pochodzi z zewnątrz, tak jak to jest w przypadku bytów stworzonych, a wszystko, co potrzebne do zaistnienia stworzenia, jest od zawsze w Logosie.

Zrozumienie życia Logosu przychodzi dzięki światłości. Ta światłość jest niezbędna dla rozwoju człowieka. Logos jest światłością, która ukazuje właściwą drogę postępowania, co oznacza, że jest normą dla moralności. Każdy poziom bytu w jakimś stopniu jest oświecany przez Logos. Można to odnieść zarówno do poziomu cząstek elementarnych, wymiaru makroskopowego, jak i do całego kosmosu. Bez informacji od Logosu nic by nie zaistniało, jest ona warunkiem wszelkiego rozwoju. Norma działania zawarta w Logosie przejawia się na wszelkich szczeblach bytowych, a cała natura ożywiona ma już wszczepione w sobie prawo, które jest zasadą jej życia.

Światło rozlewa się w całym kosmosie. Wcielanie się Logosu jest wydarzeniem dokonującym się w całym wszechświecie, jest to rozlewanie się prawdy wnikałej we wszelkie układy rzeczywistości: galaktyki, gwiazdy, systemy planetarne, oddziaływania i prawidłowości, jakie zachodzą w naturze. A więc na przykład tworzenie się minerałów, rozwój roślin i różne oddziaływania zwierząt są kontrolowane przez prawo natury, czyli przez sam Logos. Logos działa także w istotach świadomych i rozumnych jako norma postępowania moralnego.

Logos będący światłem dla stworzeń jawi się również jako osoba, jako Boża hipostaza, z którą można wejść w relacje osobowe. Światłość poznawana jako rozumność świadoma sama siebie i przyjmująca postać nadświadomości może

wchodzić w relacje z różnymi świadomościami stworzonymi. W hymnie znajdujemy stwierdzenie, że Logos jest światłością ludzi i jest to światłość prawdziwa, która nie pochodzi z tej rzeczywistości.

Oświecanie jest porównane do rzucania światła, które rozchodzi się w strukturach świata od zawsze. Świat otrzymuje istnienie, bo działa w nim osobowa rozumność, która ma moc obdarzania bytów świadomością. Człowiek jest osobowo uzależniony od Logosu, bo relacje oparte na świadomości mogą zachodzić tylko między osobami jako bytami posiadającymi świadomość. Samo oświecanie ma charakter osobowy, co oznacza, że jest to przepływ informacji między różnymi świadomościami. Takie oświecanie może być rozumiane jako udzielanie się nadświadomości niższym świadomościom.

Według Prologu Logos był na świecie, chociaż świat go nie poznał. Również Heraklit pisał o logosie – słowie, którego ludzie nie mogą sobie wyobrazić. Także Logos w chrześcijańskim rozumieniu jest tym, który zamieszkał wśród ludzi, ale oni go nie przyjęli.

Logos jest od zawsze w świecie i stanowi jego bazową konstrukcję. Jednak same stworzenia nie rozpoznają Logosu, nie spostrzegają rozumności obecnej w świecie. Stworzenia oddalają się od rozumu-świadomości Boga, dlatego że ich władze poznawcze uległy zdegenerowaniu i nie wychwytyją dźwięku Boskiego Słowa. Świat jest miejscem przebywania Logosu, choć świat jest skierowany przeciwko Logosowi. Świat w jakimś sensie przeciwstawia się tej powszechnej rozumności. Zachodzą w nim negatywne, nierozumne (irracjonalne) działania, ale mimo to Logos pozostaje niezachwiany, bo jest ostoją rozumności.

Zadaniem Logosu jest przyjście do świata¹⁰⁸, aby go przebóstwić. Aby Słowo przedwieczne mogło być słyszalne i poznawalne w świecie materialnym, musiało dokonać wcielenia i stać się ciałem¹⁰⁹, czyli człowiekiem.

Wnikanie Logosu w struktury świata jest Jego kenozą i samowyrzeczeniem się. Wyrzeczenie i ofiara jest warunkiem pozytywnej ewolucji świata, dlatego Logos wchodzi w jego struktury, by cierpieć, doznawać ciosów od Jego własnych stworzeń. Jako Stwórca Logos jest właścicielem świata i chce jego zbawienia, ale zostaje przezeń odrzucony, bo stworzenie nie zna w pełni Logosu. Odrzucenie rozumności wynika z ignorancji, braku świadomości, czym

¹⁰⁸ Por. Z. Poniatowski, *Eis ta idia then*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski, Warszawa 1976, s. 99n.

¹⁰⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 270.

ona jest. Dlatego Logos oświeca, daje światło światu, koryguje nierozumne zachowania.

Logos jest równocześnie twórcą „oprogramowania” świata, według którego on funkcjonuje, dlatego wchodząc weń przez wcielenie, godzi się sam podlegać prawom obecnym w świecie. Z jednej strony jest to samouniżenie, ale z drugiej – akt Jego wszechmocy.

Logos przyjmuje sposób istnienia właściwy człowiekowi i najpełniej wyraża się w istocie rozumnej, świadomej, która może postępować moralnie. Jednak można też stwierdzić, że Logos to rozumna dusza, która jest kontrolerem wszystkich świadomości na różnych poziomach egzystencji. Jako fundament rozumności Logos wciela się wszędzie i zawsze, kontroluje każdy byt, jednak Jego wcielenie pojmowane jako przyjęcie ludzkiej natury (wczłowieczenie) najpełniejszy wyraz ma w istocie świadomej, refleksyjnej i w działaniu moralnym. Oczywiście Logos przejawia się w prawach fizyki i w strukturze materialnego świata, jednak swoją pełnię objawia w wolnym działaniu. Choć jest wszechogarniającym prawem, nie narzuca się, działa dyskretnie. Wydarzenie wcielenia (wczłowieczenia) ma charakter niepowtarzalny. Logos sam dobrowolnie decyduje się żyć w fizycznym ciele, w czasoprzestrzeni. Jako druga z hipostaz Boga żyje w świecie, w którym obowiązują prawa przyczyny i skutku. Wnikając w wytworzone przez te prawa związki, pragnie je oczyszczać z różnego rodzaju niedoskonałości.

Logos jako zasada

Jak już wcześniej powiedziano, w filozofii greckiej, zwłaszcza u Heraklita, Logos nie jest czymś transcendentnym, ale zarządza światem od wewnątrz. Można to odnieść do koncepcji Logosu w chrześcijaństwie, który staje się ciałem, czyli widzialnym dla świata. Logos zaś jako zasada jest udostępniany wszystkim stworzeniom we wszechświecie. Działa całościowo i w każdym indywidualnym bycie, a stając się człowiekiem, objawia ludziom siebie jako prawdę.

W ramach podsumowania należy stwierdzić, że Słowo-Logos zamieszkuje wśród ludzi w świecie, czyli staje się dla świata immanentny. Ci, którzy przyjęli prawdę Logosu, stali się dziećmi Boga, czyli „z Boga się narodzili”. Sądzę, że ten, kto pochodzi od Logosu, rodzi się z samego Boga, dzięki Jego świadomości. W moim przekonaniu nie tylko człowiek rodzi się z Boga, ale w człowieku zdradza się sam Bóg. Jest to możliwe dlatego, że odkrywając Logos w sobie, uświadamiając sobie Jego istnienie i działanie, człowiek niejako sprawia, że sam Logos rodzi się w nim. Przez swe działanie Logos przyjmuje w człowieku coraz doskonalszą postać, co przejawia się w aspekcie zarówno fizycznym,

jak i duchowym. Po urodzeniu ciało człowieka jeszcze nie ma dobrze uformowanych proporcji, ale w miarę rozwoju proporcje ludzkie stają się doskonałe i odzwierciedlają odpowiednie stosunki oparte na liczbie Φ (Φ), zwanej boską proporcją. Przez tę proporcję, wedle której rzeczy otrzymują kształt, objawia się Logos. Ta boska proporcja pojawia się w różnych bytach: w roślinach, zwierzętach i w oddziaływaniach wielu elementów rzeczywistości. Oczywiście Logos wyjaśnia nie tylko ten aspekt materialny, lecz także fundament w sferze duchowej. Logos leży też u podstaw „proporcji duchowej”, zasady moralności, cnoty w najwyższym stopniu. Człowiek, rodząc się i rozwijając, przez całe życie uczy się zdobywać cnoty, odróżniać dobro od zła. To odróżnianie dokonuje się w świetle prawdy, którą jest Logos. Boska proporcja kształtuje człowieka w czasoprzestrzeni zarówno pod względem biologicznym, jak i umysłowym, psychicznym i duchowym. Dzięki Logosowi wszystko przybiera określone proporcje, wyznaczone zgodnie ze stwórczym planem Boga. Ten, kto rozwija się wedle tych proporcji, zbliża się do Niego. Oczywiście w skażonym świecie nasze ciała uległy degradacji, a dewolucja bytu pogłębia się na poszczególnych stopniach rzeczywistości, w miarę jej oddalania się od Logosu. Wskutek tej dewolucji nasze władze poznawcze uległy stępieniu, dlatego trudno nam dostrzec prawdę.

Pomimo że poszczególne wymiary bytowe wydają się oddalać od Logosu, to jednak w akcie stworzenia musiały przejść przez Logos. To oznacza, że każde stworzenie, niezależnie od wymiaru, w jakim żyje, ma już w sobie zarodek Logosu. Jest to niezmywalny ślad Boskiego rozumu, który odwiecznie odciska się wszędzie. To piętno, jakby „odcisk” samego Boga w każdym stworzeniu. To, co raz wyszło z jakiejś formy, na zawsze ma kształt wyciśnięty przez tę formę, która pozostaje niezatarta. Nic nie powstaje w wyniku nierozumnego działania, lecz wszystkim kieruje rozum.

Logos jest zasadą wcielającą, ale w ten sposób, że sam staje się materią, nie przestając być Logosem. Wcielanie jest więc równoznaczne z kreacją, stwarzaniem. Logos nie wciela się „w” coś uprzednio istniejącego, np. w świat, lecz staje się światem, a dokładniej jakąś kolejną jego częścią. Inkarnacja Boga w świecie ma na celu jego oczyszczenie z działań nierozumnych i różnych odchyień od „normy” wyznaczonych przez Logos. To oczyszczenie dokonuje się przez Jego kenozę, czyli wyrzeczenie się siebie i związane z tym cierpienie. Siłą naprawczą może być tylko Logos jako świadomość Boga, bo w niej stwarzana jest rzeczywistość. Korekta świata, jego „naprawianie”, wymaga ogromnego wysiłku intelektualnego, któremu sprostać może tylko Bóg. Samo stworzenie bowiem nie jest w stanie wydzwignąć się z procesu

degradacji, bez Bożej mocy uległoby procesom anihilacji. Chroni je Logos istniejący w stworzeniu, który wciąż utrzymuje byty w istnieniu, co oznacza, że więź z Bogiem nie została zerwana. Człowiek nadal ma możliwość uczestniczenia w rozumności Boga, lecz na pewnych poziomach bytowych znajduje się w oddaleniu od Niego jako źródła. Struktura obecnego świata mogłaby być zaburzona, gdyby nie to, że istnieje w nim zasada utrzymująca wszystko w bytowaniu. Już sam fakt istnienia mówi nam, że istnieje racja istnienia wszystkiego, a jest nią sam Bóg.

Chrześcijańska koncepcja Logosu – Opatrzność Boża

Chrześcijańska koncepcja Logosu, jak to już wyżej zostało podkreślone, wyrosła na bazie wcześniejszych starożytnych koncepcji i przeszła pewien proces ewolucji¹¹⁰. Logos utożsamiany jest w niej z drugą hipostazą Trójcy Świętej, która stała się człowiekiem – z Jezusem Chrystusem. To najdoskonalsza z możliwych form wcielenia. Stanowi ona zasadę wcielania się w rzeczywistość stworzoną, w struktury wszechświata.

Koncepcja Logosu-Syna Bożego łączy się z wizją osobowej opatrności¹¹¹ Boga, a także z filozoficzną wizją rozumu Boga, który porządkuje świat. Logos jako umysł Boga jest zasadą, wedle której powstaje hierarchia bytów oraz prawa natury. Taki Logos porządkuje struktury rzeczywistości, nadając im odpowiednie kształty. Z drugiej strony Logos jest też opatrnością (*providentia*) Boga, który wprowadza określony porządek dla dobra samych stworzeń. Nie jest to porządek bezduszny, lecz uwzględniający dobro każdego bytu, bowiem Bóg dba o każdy szczegół w jego stwarzaniu i w jego egzystencji. To uniwersalne prawo porządkuje świat zarówno w ogólności, jak i w szczegółach. Jest to prawo opatrności, która czuwa nad wszystkim, czyli sprawuje kontrolę nad każdym elementem bytu. Opatrzność dyskretnie nakierowuje stworzenie ku źródłu bytu, jest systemem reguł wpisanych w struktury rzeczywistości. Ten system, kod natury, jest organiczny, żywy, świadomy, nie

¹¹⁰ Zob. R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.

¹¹¹ Na temat opatrności Boga (*providentia*) pisał Boecjusz (V–VI w.) w swym dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, Zob. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* V, 6, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 143n. Zob. Krytyczne wydania źródłowe: Boethius, *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler, Turnhout 1957; Boethius, *The Theological Tractates The Consolation on Pphilosophy*, eds. H. F. Stewart, E. K. Rand, Cambridge (MA) – London 1962.

działa jak bezduszna maszyna, nie jest deterministyczny, a jednak konieczny, ma władzę sprawowania kontroli nad całością stworzenia. Opatrzność Boga, czyli prawo, wedle którego Bóg stwarza świat i nim kieruje, jest świadoma, a raczej trzeba powiedzieć, że sama jest nadświadomością. Jako taka świadomie decyduje się wejść w świat przez siebie stworzony i go przetwarzać. Oznacza to, że rozumność Boga jest osobowa (jest to właściwe dla każdej hipostazy Boga), jest równocześnie jednym ze sposobów objawiania się jednego istotowo Boga, rozlewa się w całym stworzeniu, jako opatrzność kieruje światem i sprawia, że wszechświat istnieje, jest zachowywany w bytowaniu, nie doznaje kolapsu, nie rozpada się, nie popada w nicłość z powodu zachwiania się praw fizyki. Te prawa i w ogóle wszelkie prawa natury są od początku stale utrzymywane właśnie poprzez Logos, który zawiera w sobie wszystkie prawa, w tym także prawa moralne. Logos jest bowiem ostatecznym prawem natury, działającym jako zasada życia, samorozmnażania i rozradzania się natury oraz optymalizacji jej możliwości. Logos działający w świecie daje zasady działania poszczególnym elementom bytu. Dzięki takiemu porządkowi świat może się rozwijać, zachodzi w nim progresywna ewolucja. Wszystko, cokolwiek istnieje, jest zawarte w fundamentalnym wymiarze rzeczywistości. Logos jest rozumną zasadą we wszystkich bytach i w każdym ich elemencie, w każdej istocie i we wszelkich oddziaływaniach. Uniwersalne prawo obecne w świecie ożywionym przejawia się w nim jako odczuwająca osobowa Opatrzność Boża.

Logos jest kosmiczną koniecznością, rządzącą wszechświatem. Z jednej strony jest deterministycznie narzucony, ale z drugiej działa w świecie niedeterministycznie, nie narzuca się. Logos jest przeznaczeniem całego stworzenia, jego losem, prowadzi wszystko ku jednemu celowi, czyli do ostatecznego źródła. Różne istoty mogą buntować się przeciwko tej uniwersalnej zasadzie, mogą się od niej oddalać, jednak w ten sposób same sobie szkodzą, bo nie działają zgodnie z korzystną dla nich rozumnością. Stworzenia bowiem, postępując zgodnie z Logosem, zbliżają się do źródła bytu, które dla stworzeń rozumnych jest źródłem życia i ich szczęściem. Te stworzenia, które mają wybór, mogą odwracać się od Logosu, łamiąc powszechne zasady obowiązujące w kosmosie. Pomimo tego Logos w ostateczności pozostaje przeznaczeniem wszystkich stworzeń, bo w oparciu o Niego wszystko zostało stworzone.

Logos jest hipostazą Boga i bezpośrednim stwórcą wszystkich rzeczy. Bóg jako źródło bytu pozostaje transcendentny, jakby poza światem, a jednak weń wchodzący. Boska rozumność nie tylko stwarza rzeczywistość, ale wchodząc w nią, utożsamia się z nią, stwarza właśnie, wcielając się w to, co stwarza. Każda

stworzona rzecz ma w sobie rozumność, bo poczęła się w samej rozumności, czyli w umyśle Boga. Bez Bożej rozumności żadna rzecz nie zaczęłaby bytować, nie uzyskałaby istnienia, bo tylko poprzez nią, jako wzór rzeczy, konkretna rzecz zyskuje kształt. Dana rzecz może aktualnie zaistnieć, jeśli uzyska formę, jakąś postać pojawiającą się w rzeczywistości, realizującą się w czasoprzestrzeni. To jest możliwe tylko dzięki wszechobecnej Bożej rozumności, dzięki której ewoluuje świat. Logos jest matematyką natury, która sama w sobie żyje, jest kreatywną siłą, która może realizować się w czasoprzestrzeni. Dzięki temu jest pierwotną zasadą świata, żyje w nim i aktualizuje się jako ta właśnie rzeczywistość, nieustannie wcielając się.

Zakończenie

Rozumność jest ściśle związana z boskością, co podkreślali myśliciele starożytności. Rozum nie jest przeciwstawny *sacrum*, a wręcz przeciwnie, jest właśnie *sacrum*, świadomością samego Boga, czyli świętością absolutu. Naszej ludzkiej rozumności nie powinno się przeciwstawiać duchowi, rozum powinien dążyć do odkrywania prawdy Bożej ukrytej w rzeczywistości. Boska prawda jest rozsiana po całej rzeczywistości, jest wszechobecna i dla wszystkich dostępna, niemniej jednak pozostaje zakryta dla ułomnych oczu, nasza percepcja zmysłowa nie może jej dostrzec. Gdy człowiek ulega namiętnościom, pojawia się odchylenie od normy, degradacja stworzenia sprawiająca jego oddalanie się od prawdy.

Starożytni filozofowie uznawali podobieństwo Boga i człowieka właśnie na płaszczyźnie rozumu. Dostrzegali istnienie wzajemnego połączenia rozumu Boga i rozumu człowieka, który spokrewniony jest z Logosem i z niego wyraża. Dopiero po Kartezjuszu oddzielono rozum od sfery boskości. Filozofowie zaczęli postrzegać racjonalność jako coś antagonistycznego wobec duchowości, natomiast w starożytności te dwa aspekty rzeczywistości były zespolone.

Bóg właśnie poprzez Logos zamieszkuje w człowieku, co sprawia, że partycypuje on w samej boskości. Uczestnictwo w rozumności Boga pozwala na poznanie praw wiecznych i niezmiennych. Ten, kto zbliża się do Boga jako odwiecznej prawdy, już nie umie zawrócić z tej drogi i nie zwraca się ku dobrom niższym. Ten, kto otwiera się na Logos, ma możliwość kontemplowania Boga, bo ma dostęp do samej świadomości najwyższego bytu. Rozumność związana jest z dobrem i objawia się w moralności, staje się ona medium, dzięki któremu zawiązuje się relacja osobowa z Bogiem. Właśnie rozumność pozwala człowiekowi odkrywać sakralny wymiar świata i siebie samego,

poznawać prawa natury, którym sam podlega. Tak człowiek staje się świątynią Boga, w której żyje rozumność – świadomość Boga. Bóg zamieszkuje w duszy człowieka jako Słowo-Mądrość, która nieustannie w nim się rozwija poprzez całe życie człowieka.

Rozumność przenika także cały stworzony świat, a człowiek odkrywa ją zarówno w prawach przyrody, jak i w prawach moralności. W starożytności wszystkie prawa ujmowano jako emanacje jednego Boskiego Logosu, który jako uniwersalny przejawia się poprzez racje załączkowe, rozumiane jako sposoby istnienia rzeczywistości. Wtedy nie uznawano sfery rozumności za coś odrębnego od sfery *sacrum*. Ta sfera właściwie jest jedną i tą samą rzeczywistością, która z Boga się wywodzi, więc na fundamentalnym poziomie jest święta, rozumna, jako dzieło boskiej świadomości. Rozumność i *sacrum* są tożsame. Człowiek rozumny, czyli otwierający się na Logos, jest równocześnie święty, bo podlega przebóstwieniu. Pielęgnowanie rozumności jest więc równocześnie pogłębianiem życia duchowego, a uczestnictwo w rozumności Boga wpływa na duchowość, tak jak rozwój moralny człowieka skłania go do rozumnego postępowania. Właściwe kształtowanie relacji z Bogiem dokonuje się na bazie rozumności.

ABSTRAKT

LOGOS jako rozumność Boga. Starożytne koncepcje Logosu. Od Heraklita do hymnu Jana Ewangelisty

Artykuł opisuje koncepcję Logosu pojmowanego jako boska rozumność obecna w świecie, o której pisali już starożytni filozofowie. Termin „logos” miał wiele różnych znaczeń. Najczęściej oznaczał słowo, rozum, mowę, ale zyskiwał też nowe znaczenia w filozofii greckiej, a następnie w myśli judaistycznej i chrześcijańskiej. Pierwszym, który do filozofii wprowadził pojęcie „logosu”, był Heraklit z Efezu. Według niego Logos to rozum świata, jego prawo i kosmiczna zasada. Myśl Heraklita przejęli stoicy utożsamiający Logos z Bogiem, który jako *pneûma* rozlewa się w strukturach rzeczywistości. Logos w rozumieniu pryncypium metafizycznego, czyli zasady, która porządkuje rzeczywistość, był też obecny w myśli wschodniej i występował tam pod pojęciami *Tao* i *Brahmana*. Myśl starożytnych filozofów greckich wpłynęła na myślicieli ze środowisk judaistycznych, czego przykładem jest Filon z Aleksandrii. Zdaniem Filona Logos jest pośrednikiem między Bogiem a stwarzanym światem, kierownikiem kontrolującym świat, ideą i wzorem dla rzeczywistości stwarzanej. Koncepcję Logosu rozwinęła myśl chrześcijańska, która nawiązując do myśli greckiej, uznała Logos za Słowo. Równocześnie podkreślała, że jest to wcielone Słowo Boga,

tożsame z drugą hipostazą w Trójcy Świętej, w którym wszystkie byty mają swój początek. Ta szczególna koncepcja Logosu pojawia się w Hymnie o Logosie, czyli w prologu do Ewangelii Janowej.

SŁOWA KLUCZOWE

Logos, rozum, racjonalność, Heraklit z Efezu, Słowo, Bóg, Filon z Aleksandrii

ABSTRACT

LOGOS as God's rationality. Ancient Logos concepts. From Heraclitus to the hymn of John the Evangelist

The article describes the concept of the Logos in the understanding of divine rationality, the rationality of the world, about which ancient philosophers already wrote. The term Logos had many different meanings. Most often it meant word, reason, speech, but it also gained new meanings in Greek philosophy, and then in Judaic and Christian thought. The first to introduce the concept of the Logos into philosophy was Heraclitus of Ephesus. According to him, the Logos is the mind of the world, its law and the cosmic principle. The thought of Heraclitus was taken over by the Stoics who identified the Logos with God, with *pneûma*, poured out in the structures of reality. Logos in the understanding of the metaphysical principle, the principle that orders reality, was also present in eastern thought and appeared there under the concept of Tao and Brahman. The thought of the ancient Greek philosophers influenced Jewish thinkers, as exemplified by Philo of Alexandria. For Philo, the Logos are the mediator between God and the created world, the world-controlling director, an idea and a model for created reality. The concepts of the Logos were developed by Christian thought, which, referring to Greek thought, recognized Logos as a word, but emphasized that it is the incarnate Word of God and identified it with the Second Hypostasis of the Trinity of God. A specific concept of the Logos is revealed in the Prologue to the Gospel of John. The Logos is recognized there as God in whom all beings have a beginning.

KEYWORDS

Logos, reason, rationality, Heraclitus of Ephesus, Word, God, Philo of Alexandria

BIBLIOGRAFIA

- Aall A., *Der Logos. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1896.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Avanzini F., *Religie Chin*, Kraków 2004.
- Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.
- Boethius, *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler, Turnhout 1957.
- Boethius, *The Theological Tractates The Consolation on Pphilosophy*, eds. H. F. Stewart, E. K. Rand, Cambridge (MA) – London 1962.
- Cassirer E., *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, Göteborg 1941.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1968.
- Commentarium in Platonis „Theaetetus”*, ed. G. Bastianini, D. Sedley, w: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, parte 3: *Commentari*, Firenze 1995, s. 227–562.
- Danielou J., *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Hrsg. von W. Kranz, vol. 1, Berlin 1951.
- Diels H., *Herakleitos von Ephesos*, Berlin 1909.
- Dillersberger J., *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannes-Prolog*, Salzburg–Leipzig 1935.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych mężów*, oprac. zbior., Warszawa 1985.
- Eisler R., *Logos*, w: *Worterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 2, Berlin 1910.
- Fattal M., *Logos. Między Orientem a Zachodem*, Warszawa 2001.
- Gorgias, *Helenes enkomion* 82, B11, w: *Griechisch und Deutsch von H. Diels*, Hrsg. von W. Kranz, vol. 1, Berlin 1951, s. 98.
- Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 55: *Heraklit*, Frankfurt am Main 1979.
- Heinze M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872.
- Kelber W., *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958.
- Kirk G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1970.
- Klejnowski-Różycki D., *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012.
- Kloskowski K., *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu czwartej Ewangelii*, „*Studia Gdańskie*” (1986) z. 6, s. 313–352.

- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Langkammer H., *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.
- Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, sous la direction de R. Arnoldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, vol. 1–31, Paris 1961–1992.
- Leszczyński R. M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
- Matuszewski S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–2. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/1).
- Minar E. L., *The logos of Heraclitus*, „Classical Philology” 34 (1939), s. 340–341.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.
- Narecki K., *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 29 (1981) z. 3, s. 5–35.
- Osmański M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. L. Cohn, J. Heinemann, A. Adler, W. Theiler, Bd. 2, Berlin 1962.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1–7, Berolini 1896–1930.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, tłum. W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1936.
- Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Platonis Opera*, ed. I. Burnet, vol. 1–6, Oxford 1899–1906.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Poniatowski Z., *Eis ta idia then*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski, Warszawa 1976, s. 99–111.
- Poniatowski Z., *Prolog Ewangelii według Jana – hymnem przedchrześcijańskim?*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 4–5 (1967), s. 71–82.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999.
- Schmidt W. H., *The Word of God*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, Michigan 1977–1982, s. 121–125.
- Segal Ch. P., *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 99–155.
- Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975.
- Stein E., *Filon z Aleksandrii*, Warszawa 1932.
- Stenzel J., *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, w: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, s. 189–219.
- Stoicorum veterum fragmenta*, collegit I. ab Arnim, Stuttgart 1964.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981.
- Voste J. M., *De Prologo Joanneo et Logo*, „*Angelicum*” 2 (1925) no. 1, s. 14–81.
- Walton F. E., *Development of the Logos. Doctrine in Greek and Hebrew Thought*, Bristol 1911.
- Winterhalder L., *Das Wort Heraklits*, Erlenbach 1962.
- Wyszomirski S., *Pojęcie „arete” w etyce stoi starszej i średniej*, Toruń 1997.

Andrzej Duk OFM

<https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Daniela Dennetta naturalistyczno-ideologiczne spojrzenie na religię – kilka uwag związanych z metodologią i znaczeniem pojęć

Ze względu na sposób prowadzenia dyskursu, który proponuje Daniel Dennett, nie jest rzeczą prostą pisać w ogóle o jego filozofii, w tym również o kwestiach dotyczących religii. Należy przyznać, że ten amerykański filozof i kognitywista oraz zwolennik naturalistycznie pojmowanej ewolucji jest wielkim przeciwnikiem religii w ogóle. Co więcej, jest głęboko przekonany, że dzięki swym wywodom raz na zawsze rozprawił się z problemem występowania religii, czyli wyjaśnił jej naturę i pochodzenie, wskazując mocny grunt pod tezę, że jest ona jedynie złudzeniem towarzyszącym naturalnemu procesowi rozwoju świata, na dodatek zanikającym, do którego nie będzie w przyszłości żadnego powrotu. Po głębszej analizie myśl Dennetta jawi się jako redukcjonistyczna, czyli zamknięta na dotychczasowe dokonania intelektualne i argumenty płynące z szeroko pojmowanej historii filozofii. Trudno zatem oczekiwać, by podobnie jak inny znany swego czasu piewca ateizmu Antony Flew¹, zmienił diametralnie swoje poglądy w tej materii, choć przynajmniej teoretycznie nie powinno się odrzucać takiej możliwości. Prześledźmy zatem pokrótce Denneta rozumienie takich pojęć, jak: „religia” czy „Bóg”, a przede wszystkim styl uprawianej przez niego filozofii, z której będą wypływać jego „religijne” dywagacje. Myślę, że już po krótkim zarysie wskazanych problemów jasne będzie, że amerykański

¹ A. Flew, *Bóg istnieje. Dlaczego najsłynniejszy ateista zmienił swój światopogląd*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2010.

filozof nie dokonał żadnego epokowego odkrycia w swojej filozofii, co niestety zbyt pochopnie ogłosił, oraz wcale nie wykazał ponad wszelką wątpliwość, że religia pojmowana „tradycyjnie”² jest zjawiskiem jedynie naturalnym, wpływającym z braku dostatecznej świadomości.

Horyzont myślenia o religii: metodologia, świadomość i ewolucja

Zapewne trudno nie zgodzić się z tezą, że coraz większą rolę w *kulturze uniwersyteckiej* zaczynają odgrywać postacie uprawiające naukę w sposób popularny. Nie oznacza to jednak, że wszystkie ich teksty lub głoszone tezy są trywialne lub nic nie wnoszą do dyskursu ściśle naukowego. O Dennecie można powiedzieć, że jest jednym z nich. Jak trafie zauważa Łukasz Kurek, „Dennett pisze zabawnie i porywająco, co w jego środowisku traktowane jest jako grzech śmiertelny”³. Jednak pomimo tego, że dokonuje specyficznych działań oraz interpretacji, które do tej pory uważane były za błędy w metodzie naukowego postępowania, jest autorem nie tylko bardzo dobrze znanym i szeroko cytowanym, lecz także cenionym za takie odkrywcze prowadzenie wywodów. Padają nawet stwierdzenia płynące głównie ze strony ludzi nauki związanych z uniwersytetami amerykańskimi, że „jest naszym najlepszym współczesnym filozofem” oraz że to „drugi Bertrand Russell”⁴. Nie brak oczywiście głosów przeciwnych, wskazujących choćby na „prowokacyjne i kontrowersyjne” redukcje, których dokonuje w swoich pracach⁵. I choć zarówno negatywne, jak i pozytywne wypowiedzi na temat działalności naukowej Dennetta pojawiły się już dosyć dawno, można powiedzieć, że jest on wciąż postrzegany w podobny sposób⁶.

Daniel Dennett proponuje styl, w którym konkretne zagadnienia nie są ukazywane za pośrednictwem ścisłych pojęć i definicji, lecz przy wykorzystaniu

² Pojęcia, takie jak „filozofia tradycyjna” czy „myślenie klasyczne” należy pojmować w sensie właściwym dla nurtu arystotelesowsko-tomistycznego i platońsko-augustyńskiego.

³ Ł. Kurek, *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/137930326 (20.03.2022).

⁴ *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 259.

⁵ K. Sterelny, *An Introduction*, w: K. Sterelny, *The Representational Theory of Mind*, Oxford 1990, s. 14. Zob. także: B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela Dennetta*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 81.

⁶ Zob. np. A. Nowak, *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).

metafor, luźnych wyobrażeń, skojarzeń i opowiadań. Dzięki temu treści mogą być zrozumiałe (takie przynajmniej jest założenie) dla każdego, a nie tylko tego, kto posiada gruntowne wykształcenie w określonej dziedzinie. Zwolennicy Dennetta często „traktują go jak nieomylnego guru”⁷. Dla jego przeciwników taki „popularny” (nieakademicki) styl filozofowania stanowi problem, bowiem trudno podjąć jego krytykę w sposób naukowy. Łatwo też zauważyć, że przyjęty przez Dennetta sposób uprawiania filozofii sprawia, że te same zagadnienia mogą być rozumiane przez słuchaczy w całkiem odmienny sposób. Amerykański filozof często też idzie za daleko w słowach, które odnosi do religii i ludzi wierzących⁸.

Ponadto dennettowski styl prowadzenia dyskursu łączy ze sobą różne style filozoficznego myślenia, wplatając w nie metodologie zaczerpnięte z nauk ścisłych. Jak twierdzą niektórzy, Dennett, zajmując się świadomością, w swoich poszukiwaniach naukowych ulega aktualnej modzie panującej na amerykańskich uniwersytetach: jej wyraziciele – na nowo zachłyśnięci fenomenologią Husserla⁹ – próbują opisać struktury naszej umysłowości, wykorzystując zdobycze innych nauk. Dennett czyni to jednak w specyficzny sposób, a mianowicie poprzez poszukiwanie rozwiązań dla „nauk kognitywnych” w schematach zawartych w „sztucznych inteligencjach”¹⁰. W takim posunięciu widać pomieszanie, a niekiedy zupełne odwrócenie znaczenia klasycznych relacji podmiot-twórca – przedmiot-wytwór, które w myśli amerykańskiego humanisty nie są od siebie ani różne, ani odpowiednio oddzielone. I choć nauki kognitywne są nową dziedziną wiedzy i wciąż poszukują dla siebie właściwej metodologii, trudno nie zauważyć pułapek w ich podejściu. To, że np. pewne

⁷ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 81.

⁸ Zob. np. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017 (autor porównuje tu religię do pasożyta w mózgu); D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014 (tu zaś porównuje Boga do Supermena).

⁹ Dennett w sposób specyficzny rozumie termin „fenomenologia”. Odróżnia on klasyczne husserlowskie pojęcie „fenomenologia” od terminu określonego przez niego neologizmem „heterofenomenologia”, o którym twierdzi, że jego rozumienie było już wcześniej znane, a jego twórcą był m.in. Kant. Dennettowi chodzi tu o świadome doświadczenia („fenomy”), takie jak myśli, wrażenia bólowe czy zapachowe, które zarówno w filozofii, jak i w psychologii często określano jako przeżycia fenomenologiczne. Tak rozumiana (hetero)fenomenologia ma zajmować się wyjaśnianiem różnych doświadczeń świadomie przeżywanych. Zob. D. Dennett, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rysunki P. Weiner, Kraków 2018, s. 33–34, 51–55.

¹⁰ Ch. Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris 1995, s. 171; B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 82.

schematy informatyczne można zauważyć także w działaniach umysłu wcale nie oznacza, że będą one występować powszechnie albo że odpowiedzą zadowalająco na wszelkie lub przynajmniej większość pytań dotyczących naszej egzystencji, lub że klarownie i ostatecznie wykażą, że – w odniesieniu do religii – jest ona niepotrzebnym (może potrzebnym?), a nawet chorym (a może uzdrawiającym?) zjawiskiem naszej świadomości i życia społecznego.

Specyfikę myśli Dennetta można prześledzić oczywiście we wszystkich jego pracach, a szczególnie tych poświęconych zagadnieniom intencjonalności i świadomości. Chodzi o prace: *Content and Consciousness* (doktorat), cykl artykułów pod wspólnym tytułem *Brainstorms*, jak również *The intentional stance* oraz *Consciousness Explained*¹¹. Swoistym dopełnieniem tych analiz jest publikacja *Darwin's dangerous idea*¹², choć napisana jest ona w nieco innym klimacie i – jak pisze Bogusław Wójcik – „Intencjonalność i świadomość są w niej ukazane jako komplementarne konstrukty procesu ewolucji, rozumianej jednak w sposób odbiegający od tradycyjnego ujęcia Darwina”¹³.

Patrząc na powyższe stwierdzenie, można wysnuć wniosek, że specyficznie rozumiana teoria ewolucji wpływa na ostateczną wizję świadomości, którą próbuje ukazać, a której braku sam zauważa. Niestety jego teoria świadomości zawiera w sobie pewne nieścisłości, a nawet błędy. Zarzuca się jej, że pod względem formalnym nie spełnia takich kryteriów, jak: eksplanatywność, predykatywność i prostota teorii¹⁴. Należy do nich dodać także niezrealizowany, choć wielokrotnie ogłaszany przez Dennetta tzw. paradygmat przełomu, który bardzo często pojawiał się również w historii filozofii jako *ogłaszany na wyrost*¹⁵.

Mówiąc o „paradygmacie przełomu”, mamy na myśli pojawiające się nowe rozwiązania dotyczące jakiegoś zagadnienia, na podstawie których konkretny autor twierdzi, że dokonał ważnego i nieznanego do tej pory odkrycia. W opinii Dennetta, pragnącego pokonać wreszcie kartezjański dualizm: ciało – duch (substancji myślącej i rozciągłej), tym przełomem było stwierdzenie możliwości identyfikacji zdarzeń fizycznych i umysłowych, dzięki odwołaniu się do ich wspólnych funkcji lub przyczyn (tzw. funkcjonalizm). Podstawę dla tej teorii,

¹¹ D. Dennett, *Content and Consciousness*, London–New York 1999; D. Dennett, *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988; D. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge–London 1989; D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991 (przekład polski: *Świadomość*, Kraków 2018).

¹² D. Dennett, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.

¹³ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 80.

¹⁴ J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983.

¹⁵ J. Życiński, *Język i metoda*, s. 82.

jak i rozwoju funkcjonalizmu można znaleźć w analogiach informatycznych. Niestety amerykański filozof nie jest ani pierwszym¹⁶, który ogłosił rozwiązanie problemu owego dualizmu, ani tym, który rzeczywiście sobie z nim poradził¹⁷. Pytaniem zasadniczym jest nie to, czy analizy Dennetta są przełomowe, jak twierdzi on sam, ale czy w ogóle wnoszą coś nowego do nauki¹⁸.

Przede wszystkim nie sposób zgodzić się z tym, że Dennett, dokonując analiz świadomości, proponuje zupełnie nowe, nieznane do tej pory rozwiązania. Choć jego badania są ciekawe i prowadzone w oparciu o sprawdzone schematy, trzeba je uznać jedynie za modyfikacje istniejących już teorii, które niewiele wnoszą do rozwoju nauki. Twierdzi on, na przykład, że nie istnieje świadomość rozumiana tradycyjnie, czyli jako substancja umysłowa, określone centrum, bądź też punkt widzenia zdarzeń mózgowych czy też miejsce spostrzeżeń jakości wewnętrznych, prywatnych i niemożliwych do jednoznacznego zdefiniowania. Istnieje w zamian coś innego, co określić można nazwą *Model Licznych Szkiców* (Multiple Drafts Model = MDM), czyli – bardzo ogólnie mówiąc – luźne, nieschematycznie i w różny (przypadkowy) sposób powiązane ze sobą informacje, a co sprowadzić można ostatecznie do rozumienia świadomości jako pewnego rodzaju naturalnej ciągłości psychologicznej, wolnej od jakiegokolwiek, także wolitywnego centrum, w tym również od subiektywnej oceny czasu¹⁹. Niestety trudno utrzymać spójność tak rozumianej świadomości bez odniesienia do subiektywnego charakteru świadomości (niemożliwe byłoby choćby postawienie jakiegokolwiek sensownej tezy czy oceny faktów) i qualiów²⁰, które Dennett próbuje wyrzucić ze swojego naukowego projektu²¹. Taki rodzaj, nazwijmy ją, „świadomości behawioralnej”²², w którym człowiek postrzegany

¹⁶ Podobnie o swoich odkryciach mówił np. G. Ryle, *The concept of mind*, with introduction by D. Dennett, Chicago 2002. Stwierdzenia przełomu pojawiały się choćby w teoriach: identyczności umysłu i mózgu, epifenomenalizmu czy emergentyzmu. Zob. T. Horgan, *Kim on the Mind-Body Problem*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 4 (1996), s. 583n.

¹⁷ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 83–84.

¹⁸ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 87.

¹⁹ P. Engel, *Introduction a la philosophie de l'esprit*, Paris 1994, s. 202–203.

²⁰ Mówiąc „qualia” (z łac. *qualia*, *quale*), mamy na myśli „jakości zjawiskowe”, takie jak: wygląd, smak, zapach czy dźwięk, które dotyczą oczywistości tych wrażeń narzucającej się naszej świadomości. Por. D. Dennett, *Świadomość*, s. 269–297.

²¹ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 84–85.

²² Także psychologia behawioralna próbowała nadać sobie status prawdziwej nauki poprzez wyeliminowanie z centrum swoich zainteresowań świadomości pojmowanej w sposób tradycyjny. Zob. np. B. D. Mackenzie, *Behaviourism and the limits of scientific method*, London 1977.

jest właściwie nie jako podmiot swoich aktów, ale jako „system, który przejawia intencjonalność”, był już wielokrotnie przedstawiany i podważany przez różnych uczonych²³.

Także głębsza refleksja Dennetta nad wspomnianymi wcześniej qualiami świadczy o istnieniu indywidualnego centrum świadomości. Spójrzmy na istnienie barwy pojmowanej oczywiście jako „idea takiego, czy innego koloru”. Filozof twierdzi, że dotychczasowe przekonanie, że występują one „na zewnątrz” świadomości, a także są własnością jakiejś rzeczy, jest poglądem fałszywym, wyrażanym również poprzez tradycyjne (kulturowe) i niedoskonałe ze swej istoty formy językowe, które bezwiednie i bezrefleksyjnie powielamy²⁴. Barwy można przedstawić nie jako „ogólną ideę poszczególnej barwy”, ale jako np. odpowiednią wiązkę światła, którą na dodatek da się modyfikować tak, by dała zamierzony efekt. Dodatkowo nasza świadomość jest w stanie zarejestrować tylko konkretną wiązkę fal, co potwierdzają badania nad aparatem poznawczym prowadzone także u innych niż człowiek gatunków. Filozof dochodzi zatem do konkluzji, że istnieją jedynie właściwości pewnej barwy i detektor, który je rozpoznaje w naszej świadomości, oraz że są one niejako „stworzone” dla siebie i „nie byłoby racji istnienia żadnego z nich [...], w razie nieobecności drugiego”²⁵. Wydaje się to dość zaskakującym stwierdzeniem zwłaszcza dla kogoś, kto szuka w budowie i działaniu komputerów odpowiedzi na „działanie” świadomości. Wspomniana wiązka, czyli na przykład informatyczny program, może przecież istnieć nawet wtedy, gdy nie będą spełnione w danej chwili lub na danym komputerze wymogi sprzętowe zdolne do jego odczytania, nie mówiąc już o tym, że jest on najczęściej tworzony najpierw przez specjalistę *na papierze*, jako *teoretyczny zapis*, co do którego przewiduje on, że *będzie działał*. Poza tym zdolność do modyfikacji wiązki światła ze względu na określony cel, jak również możliwość *kształcenia się* – o czym mógłby zapewne zaświadczyć każdy z nas – w odróżnianiu i tworzeniu nowych odcieni poszczególnych barw zakłada działanie świadomego i wolnego podmiotu, który dokonuje takich

²³ Np. N. Humphrey, F. Varela, w: *Trzecia kultura*, s. 262, 265; B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 86–87.

²⁴ B. Wójcik, *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka. Funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta*, Kraków 1997, s. 204–206.

²⁵ D. Dennett, *Świadomość*, s. 269–274.

działań w przekonaniu, że jest to możliwe, czyli mając pewną *własną*, ale także *ogólną*, ze względu na społeczny horyzont, ideę w świadomości²⁶.

Swoistą *ucieczkę* od indywidualnego centrum świadomości widać także w Dennetta próbie wprowadzenia nowej metody badawczej tejże świadomości, dzięki której moglibyśmy uzyskać poznanie wolne od błędów. Filozof dostrzega trudności, jakie niesie ze sobą jej badanie, ze względu na brak obiektywnych kryteriów, które moglibyśmy zastosować, dlatego proponuje „wykorzystanie trzecioosobowego punktu widzenia, na którym opiera się cała nauka”²⁷. Próbuje w ten sposób odejść od „suchej filozofii pojęciowej”, czyli konkretnych terminów, które nosimy w swoim intelekcie, wprowadzając specjalne „dźwignie myślenia” (jakby warunki, narzędzia uzyskiwania rozumienia). Ich zadaniem nie jest dawanie klarownych odpowiedzi, ale spełnienie roli jakby stymulatorów poprawnego myślenia prowokujących intuicyjne zrozumienie²⁸. Niestety trudno jest stwierdzić jednoznacznie, czy w systemie proponowanym przez Dennetta trzecioosobowa perspektywa poznawcza nie jest przypadkiem jedynie językowym zabiegiem, pod którym kryje się założone przez konkretną świadomość własne rozumienie pojawiających się metod, wyobrażeń (idei?) i konkretnych problemów²⁹. Gdyby rzeczywiście było tak, jak sądził filozof, oznaczałoby to sytuację, w której epistemologia determinuje ontologię, a nasze poznanie rzeczywistości dokonuje się jednak w granicach wyznaczonych przez pewne „aprioryczne kanony racjonalności” (nowe kategorie myślenia?), których Dennett próbował przecież uniknąć³⁰.

Amerykański kognitywista wykorzystuje również w badaniu świadomości charakterystyczne dla współczesnej analizy umysłu podejście pojęciowo-logiczne, choć i w tym przypadku widać pewną kontrowersję. Jak trafnie zauważył Aaron Sloman³¹, w takim podejściu można zauważyć trzy charakte-

²⁶ Dla wielu powyższe dywagacje Dennetta mogą się przedstawiać jedynie jako działanie pozorne i redukcjonistyczne, które przekonuje swoją logiką nielicznych i niezających głębi poszczególnych zagadnień i problemów. Chyba że filozofa i jego zwolenników naprawdę nie interesuje zupełnie nic (a nawet jest w stanie nazwać to „pasożytem w mózgu”), co jest poza *światłem* ich świadomości! W tym przypadku jednak także widać „specyficzne, indywidualne i wolne centrum ich świadomości”.

²⁷ B. Wójcik, *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka*, s. 226.

²⁸ D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Kraków 2020.

²⁹ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 87.

³⁰ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 89. Zob. także: L. R. Baker, *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, Princeton 1987, s. 159.

³¹ A. Sloman, *The Mind as a Control System*, w: *Philosophy and Cognitive Science*, eds. Ch. Hookway, D. Peterson, Cambridge 1993, s. 73.

rystyczne kierunki działania: „(1) analizę zdroworozsądkowych pojęć, takich jak: «umysł», «świadomość», «ból» itp.; (2) wskazanie argumentów wykazujących absolutną konieczność pewnych rzeczy dla pewnych aspektów umysłu; (3) dostarczenie teorii metafizycznych, ukazujących warunki konieczne dla zaistnienia umysłu”³², których brakuje w teorii Dennetta. Amerykański kognitywista tylko powołuje się na tę teorię, stosując w praktyce jej własną interpretację. Dlatego jego twierdzenie, że dzięki swoim pojęciowo-logicznym analizom umysłu pokonał wreszcie kartezjańską dychotomię nie jest prawdziwe. W każdej z podanych możliwości, i klasycznej, i dennettowskiej, widać jakiś rodzaj subiektywnego pośrednika (przedrozumienia) pomiędzy świadomością a sposobem jej poznania. Nic zatem dziwnego, że pojawiają się stwierdzenia o aksjomatycznych tezach, które leżą u podstaw tak przedstawionej przez Dennetta koncepcji świadomości, znanych już wcześniej np. z ontologii materialistyczno-behawioralnej³³.

W przedstawionej przez Dennetta teorii nie sposób także dostrzec prostoty³⁴. Pozostawiając na boku dokładniejsze analizy jej poszczególnych elementów, wypada zauważyć, że przedstawiane przez filozofa rozliczne schematy przestrzenne³⁵ są jasne do odczytania, co niestety, jest również uwarunkowane licznymi założeniami, na dodatek często modyfikowanymi *ad hoc*. Coś podobnego można zauważyć także w jego opowiadaniach. Takie stwierdzenia, jak: „dowcipnisie w mózgu”³⁶, „religia jako pasożyt w mózgu” itp. nie są ani właściwie dookreślone, ani nie wyjaśniają przynajmniej w miarę precyzyjnie rodzących się w szerszym horyzoncie problemów. Z drugiej strony filozof zbyt prosto, jeśli nie wręcz trywialnie, przedstawia zastane teorie, które próbuje podważyć lub na nowo wyjaśnić³⁷. I jest to chyba nie tylko problem specyfiki jego języka, lecz także ogólnie redukcjonistycznego nastawienia do badań naukowych.

Zapewne dostrzegając braki w swojej teorii świadomości, Dennett kieruje się ku ewolucjonizmowi, którym pragnie do końca wyjaśnić pojawiające się niejasności. Rozumie go jednak w inny sposób niż jego twórca. O ile dla Karola Darwina ewolucja była w pierwszej kolejności teorią dotyczącą powstawania gatunków na drodze doboru naturalnego, o tyle dla Dennetta staje

³² B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 88.

³³ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 89.

³⁴ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 90–101.

³⁵ Np. D. Dennett, *Świadomość*, s. 25–29, 61–63.

³⁶ D. Dennett, *Świadomość*, s. 7.

³⁷ D. Dennett, *Świadomość*, rozdział 5.

się ona czymś na wzór „Absolutu”, i to pojmowanego na wzór monistyczny i materialistyczny, który przenika wszystko, jest we wszystkim, i który posiada w sobie samą właściwość nieustannej samokreacji³⁸. Nic zatem dziwnego, że na drodze dociekań opartych na tak rozumianej ewolucji nie można dostrzec świadomości jako takiej³⁹, gdyż jest ona bezwiednie poddana prawom odwiecznej natury, która w sobie ma rację istnienia i działania, a także rację istnienia podmiotu zdolnego do interpersonalnych i intencjonalnych działań.

Bóg i religia – niezrozumienie pojęć czy próba ucieczki od tradycyjnie pojmowanej religii?

Skoro nie ma już kartezjańskiego dualizmu, można stwierdzić, że ewolucjonizm dotyczy u Dennetta nie tylko biologii, lecz także sfery kultury i związanej z nią nierozzerwalnie religii. O ile w biologii mówi się o genie jako przekazywalnej jednostce informacji, o tyle w kulturze taką rolę pełni „mem”⁴⁰ – jednostka informacji kulturowej, podległa takim samym zasadom jak gen. Przy czym, jak możemy się domyślać, gen jest przedmiotem realnym, zaś „mem” często mało wartościową, bo nienaturalną, czyli właściwie nieistniejącą ideą⁴¹. Ponieważ w genetyce dokonuje się zarówno przemiana, jak i zanikanie oraz powstawanie gatunków, to samo dotyczy sfery kultury i religii, co mogliśmy zaobserwować na przestrzeni wieków⁴². Ta ostatnia także jest pewnym „memem”, i to raczej „memem” pustym lub nawet szkodliwym, o którym wierzący twierdzą, że jest dany z zewnątrz, to jest od Boga, a który w rzeczywistości nie istnieje. Jest jedynie wytworem naszego chorego umysłu, owocem nieuświadomionych

³⁸ Istotą takiej ewolucji byłoby jej istnienie (Byt Idealny?).

³⁹ Zob. np. D. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.

⁴⁰ Zob. np. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1959.

⁴¹ Widać tu daleko idące podobieństwo do relacji bazy i nadbudowy ideologicznej w filozofii marksistowskiej.

⁴² Zob. np. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011. Mówiąc dokładniej o czymś *nowoczesnym, nowym, aktualnym czy nieustannie się zmieniającym* w kulturze, należy mieć na myśli tak u Baumana, jak i u wielu innych humanistów postracjonalnych, oraz w jakimś sensie u naturalisty Dennetta, pewien *porządek posttradycyjny*, czyli ten, który aktualnie zmienia (czas: teraźniejszy ciągły) dotychczasowe formy zachowań jednostek i relacji społecznych. Zob. np. *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. nauk. H. Domański, kom. red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 350–355.

uwarunkowań poznawczych, jak ogólnie głoszą tak zwane kognitywne koncepcje religii⁴³.

Choć nie jest łatwo podać definicję religii, z którą przynajmniej zdecydowana liczba zainteresowanych badaczy mogłaby się zgodzić, co dostrzega także Dennett, ostatecznie, po pewnych poszukiwaniach i założeniach, definiuje ją jako: „systemy społeczne, których uczestnicy deklarują wiarę w nadprzyrodzony czynnik sprawczy, o którego aprobatę należy się starać”⁴⁴. Jak można zauważyć, zdaniem Dennetta, nie ma sensu mówić o religii, jeśli nie pojawi się pewna wspólnota myśli i – a może przede wszystkim – przedmiot jej intencjonalnego odniesienia. Ponieważ nadprzyrodzony czynnik sprawczy (Absolut) nie jest do niczego potrzebny naturalnie rozwijającej się przyrodzie, intencjonalność świadomości jest raczej przejawem przyrody niż faktem obiektywnym, a wolne centrum świadomości właściwie nie istnieje, sama religia traci swoją intencjonalność, a przez to także swój sens. Nic zatem dziwnego, że pojawiają się porównania jej do pewnego problemu indywidualnego i społecznego w dobrze funkcjonującym i – z natury – rozwijającym się mechanizmie ewolucji, który należy odrzucić, a nawet zwalczać. To w gruncie rzeczy robak, który najpierw komplikuje życie jednostek i wspólnot, a potem je niszczy, gdy nie jest w odpowiednim czasie zauważony i usunięty.

Warto w tym miejscu pochylić się głębiej nad cytowaną już książką *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*⁴⁵, która niezwykle szeroko i dogłębnie oraz, mówiąc językiem Dennetta, naukowo próbuje opisać zagadnienie religii. Można powiedzieć, że w pewnym sensie – abstrahując oczywiście od stylu i kontrowersyjnych porównań – na początku autor w miarę delikatnie zabiera się za rozprawę z religią. Widząc zapewne szacunek dla religii, który jest jeszcze dosyć mocno zakorzeniony w mentalności amerykańskiej, próbuje najpierw przekonać czytelnika, że jako naukowiec może on⁴⁶ badać religię nawet wtedy, gdy to badanie będzie prowadzić do nadszarpnięcia jej dotychczasowego statusu (część 1). Następnie próbuje ukazać naturalne źródła i potrzeby człowieka, z których rodzi się religia (część 2), by ostatecznie przejść do wykazania jej

⁴³ D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 25–29.

⁴⁴ D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 31. Dennett nie zauważa zupełnie faktu relacyjności religii, który dla wielu jej różnych wyznawców stoi u podstaw rozumienia religii.

⁴⁵ Tytuł oryginału: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* – dokładniej zwraca uwagę na ułudę religii.

⁴⁶ Już w tym miejscu widać, że odmawia on teologom miana naukowców, a religii specyficznej i niezależnej od innych dziedzin życia autonomii. Nie będąc teologiem, wykorzystuje także w sposób nieuprawniony narzędzia charakterystyczne dla innych dziedzin nauki w badaniach teologicznych.

nie logiczności, dając nawet zwolennikom swojego myślenia polityczne i edukacyjne narzędzia do jej usunięcia (część 3). O ile owe edukacyjne narzędzia należy uznać za zwyczajne i akceptowalne w ramach różnych typów myślenia, o tyle naciski polityczne, a zwłaszcza związane z nimi akty prawne, trzeba uznać za działania przekraczające granice cywilizowanego współżycia międzyludzkiego. Oczywiście takie działania powinny być według Dennetta podejmowane w trosce o właściwe, czyli dojrzałe postawy moralne. Przypisuje on bowiem religii jedynie działania uznawane powszechnie za naganne. Twierdzi także, że nie jakakolwiek religia, lecz powszechnie akceptowane etyczne działanie człowieka powinno być podstawą wzajemnego współistnienia. Dziwne jest jednak to, że amerykański filozof, będący zarazem zwolennikiem myślenia fenomenologicznego, nie zauważa, podobnie jak choćby inna ateistka, przedstawicielka nurtu postmodernistycznego Julia Kristeva⁴⁷, całego fenomenu religii i, co za tym idzie, szerokiego wachlarza pozytywnych wartości, jakie ze sobą niesie. Chyba że jest to rzeczywiście jedynie jego dosyć ograniczona i specyficzna, jak było to wskazywane, wersja fenomenologii.

Stosunek Dennetta do religii, ewolucji czy zdroworoządkowej logiki można również pokrótce prześledzić w jego polemice z Alvinem Plantingą przedstawionej na kartach niewielkiej i nieco rozczarowującej, choćby ze względu na brak nowych i satysfakcjonujących konkluzji, książki: *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Autorzy bowiem, przedstawiając swoje naukowe poglądy, nieco barykadują się w swoich intelektualnych wizjach, nie dając jednocześnie zbyt mocnych i klarownych odpowiedzi na pojawiające się pytania. A dotyczy to szczególnie Dennetta⁴⁸. Amerykański kognitywista, zwolennik naturalistycznej wersji ewolucjonizmu i zagorzały ateista zaskakuje początkowo swoich zwolenników twierdzeniem, że teoria ewolucji właściwie nie wyklucza teizmu jako takiego, co jest jedynym wspólnym stanowiskiem z wierzącym Plantingą. Wypada dodać, że Plantinga przyjmuje jako oczywistość tę wersję ewolucjonizmu, która otwarta jest na ingerencję *czynnika zewnętrznego*. Jednak ich

⁴⁷ Np. J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2010. Filozofka twierdzi np., że było błędem filozofii po oświeceniu i rewolucji francuskiej skupienie się jedynie na poszukiwaniu tzw. naukowej prawdy, a zaniedbanie wszelkich związków z dyskursem teologicznym i religijnym, które stanowią oddzielną i autonomiczną (!) dziedzinę wiedzy. Zdaniem tej francuskiej psychoanalityczki nie tylko można, ale powinno się inkorporować, i to – oczywiście – ze znakomitym skutkiem, święte nauki płynące z wiary chrześcijańskiej do zbawiennej dla człowieka psychoanalizy. Zob. także M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014 nr 11, s. 129.

⁴⁸ Por. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia Czy można je pogodzić?*, Kraków 2014.

drogi się rozchodzą w ocenach dotyczących takich naukowych kwestii, jak: brak spójności wiary z nauką⁴⁹, fakt (bez)sensowności i (bez)celowość doboru naturalnego⁵⁰, czy – jak twierdzi zwolennik teistycznego ewolucjonizmu – niedostrzeganie lub pomijanie przez ateistów metafizycznego twierdzenia, że była ona procesem zaplanowanym i kierowanym przez Absolut⁵¹ (s. 40).

Zostawiając na boku dokładniejsze analizy problemów, które występują w dialogu pomiędzy naukowcami we wskazywanym tekście, należy zauważyć, że Dennettowi niezwykle zależy na tym, aby jego dywagacje nie były oparte na przeświadczeniach, intelektualnych odczuciach czy jakichkolwiek niejasnych przedzałożeniach, lecz na klarownych intelektualnych przesłankach. Niestety, nie jest w stanie uciec od pewnego rodzaju wiary, założeń czy zaufania własnym przekonaniom w tych fragmentach, w których mówi o „potędze” nauki, która w przyszłości wyjaśni niewiadome i rodzące się dziś problemy⁵², lub gdy – po raz kolejny użyję tego stwierdzenia – swoiście absolutyzuje ewolucję, twierdząc, że sama z siebie wyposażyła nas w zdolności poznawcze, co oznacza, że w niej samej znaleźć można wszystkie odpowiedzi dotyczące zarówno samego procesu poznawczego, rozwoju świata, jak i świadomości. Jego głębokie ideologiczne przekonania dotyczą nawet znanego argumentu Plantinga – EAAN (*evolutionary argument against naturalism*)⁵³, do którego autor *Świadomości* w po prostu się nie ustosunkowuje⁵⁴, gdyż nie jest w stanie, zapewne, dać właściwej dla swojego środowiska odpowiedzi. Można zatem stwierdzić, że mamy u niego do czynienia ze swoiście pojmowaną *wiarą* rozumianą jako rodzaj ideologicznego przedzałożenia, od którego publicznej akceptacji nieustannie ucieka, a która jest jedną z podstaw całej jego filozofii Boga i religii.

Gdyby styl filozofowania Dennetta nie był tak bardzo redukcjonistyczny, filozof zauważyłby zapewne, że krytykowanie, a nawet wyśmiewanie takich pojęć, jak „religia” czy „Bóg” nie dotyczy wcale istoty tego, co one wyrażają oraz że – z klasycznego punktu widzenia – on sam jest w dużej mierze „człowiekiem wiary” i „Absolutu”, choć oczywiście nie jest to ta sama wiara i ten

⁴⁹ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 31.

⁵⁰ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 122, 133–135.

⁵¹ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 40.

⁵² D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 83.

⁵³ Zob. np. A. Plantinga, M. Tooley, *Knowledge of God*, Malden 2008; A. Plantinga, *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*, Oxford 2011.

⁵⁴ Zob. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 88.

sam Absolut, który jest przedmiotem wiary teistów. W myśli amerykańskiego krytyka religii nie ma odróżnienia podmiotu i przedmiotu świadomości, o czym była już mowa. Wskazuje na to również sama „filozofia języka i pojęć”, którą reprezentuje. Choć sam określa siebie mianem „umiarkowanego realisty”⁵⁵ dostrzegającego zewnętrzny świat, w jego filozofii pojawia się mocne twierdzenie, że to ta właśnie realność kształtuje bezwiednie naszą świadomość. Naszym zadaniem jest zaś jedynie skupiać się na tym, co ona nam podaje i co jest dla niej klarowne, odrzucając wszelkie niejasności i puste wyobrażenia. I tylko to jest naprawdę ważne.

Warto w tym miejscu przytoczyć także klasyczne definicje zarówno pojęcia „Bóg”, jak i „religia”, aby odnieść je do myśli Dennetta. Otóż: „BÓG to [wyróżnienie – A. D.] – Byt Najdoskonalszy, niezależny od świata i człowieka, konieczny (nieuwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości (stwórca świata), osobowy Absolut, z którym człowiek może wejść w świadome relacje (religia). Uznawany za Najwyższą Rzeczywistość przez trzy wielkie religie świata: chrześcijaństwo, judaizm i islam. W filozofii określany jako Najwyższe Dobro, Myśl myśląca siebie, Prajednia, Byt Niezmienny, Byt Nieskończony, Pełnia Istnienia, Czysty Akt, Dobro, Prawda, Piękno, Absolut Osobowy”⁵⁶. Natomiast religię można opisać przy pomocy następującej definicji: „RELIGIA (łac. *religio*; od: *religere* – być bogobojnym; lub od: *religare* – związać, przywiązać; lub od: *relegere* – ponownie przebyć, odczytać, zastanawiać się; gr. ευσέβεια [*eusébeia*], θεοσεβεία [*theosébeia*] – bogobojność, pobożność; θρησκεία [*threskéia*] – kult, obrzęd) – odniesienie osoby ludzkiej do Transcendensu (bóstwa, Boga) i zdolność nawiązania z nim kontaktu; zjawisko społeczno-kulturowe realizujące relację zachodzącą między człowiekiem i Transcendensem (doktryna, motywowana religijnie moralność i obrzędowość, kult, instytucje-społeczności)”⁵⁷. Oczywiście powyższe definicje nie wyczerpują całkowicie treści, które kryją się pod wspomnianymi terminami, niemniej niezwykle ważne jest zauważenie w jej rozumieniu odniesienia do Transcendensu, czyli Czegoś innego jakościowo niż wszelkie *formy materii*, a który to Transcendens zobowiązuje jednostki i społeczeństwa do konkretnych zachowań⁵⁸.

⁵⁵ D. Dennett, *Real Patterns*, „The Journal of Philosophy” 88 (Jan., 1991) No. 1, s. 27–51.

⁵⁶ Z. Zdybicka, *Bóg*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/bog.pdf>, s. 1.

⁵⁷ Z. Zdybicka, *Religia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf>, s. 1.

⁵⁸ Wypada dodać, że w każdej filozofii czy światopoglądzie, gdzie zakłada się istnienie tylko jednej rzeczywistości (monizm materialistyczny lub duchowy), niemożliwe jest istnienie klasycznie pojmowanej religii. Człowiek nie jest w stanie nawiązać relacji z Absolutem, czyli Bogiem

Czego właściwie dokonał Dennett?

Pojawia się zatem pytanie: czy w myśli Dennetta można dostrzec realne „rozprawienie się z religią” lub rodzące się nowe rozumienie religii i pojęcia „Bóg”, czy może jest zupełnie inaczej – sam popada w swoistą religijność bądź quasi-religijność, nie głosząc w zasadzie niczego zasadniczo nowego? Czy nie jest również tak, że niektóre podstawowe dla niego terminy, jak „świadomość” czy „ewolucja”, zaczynają w bardzo ograniczony sposób oznaczać te treści, którymi pierwotnie wyrażało się rzeczywistości ukryte pod pojęciami „Bóg” lub „religia”? Z perspektywy amerykańskiego kognitywisty treść tradycyjnego pojęcia „Bóg”, a także rzeczywistość wyrażona klasycznym terminem „religia” traci zupełnie swój sens ze względu na brak realnego intencjonalnego odniesienia. Nic dziwnego zatem, że pojawiają się u niego absurdalne i niedorzeczne określenia dotyczące religii i Absolutu, które wielu wierzących nie tylko wprawiają w zdumienie, ale rodzą uzasadnione pejoratywne odczucia, a nawet reakcje.

Z perspektywy tradycyjnej zaś wysiłki intelektualne Dennetta to jedynie dosyć prosty – a nawet banalny – zabieg *sofistyczny*, w którym dokonuje się zbyt daleko idących redukcji, w celu nie tyle prowadzenia solidnego i otwartego na argumenty dyskursu, ile raczej udowodnienia z góry założonej tezy. To świadczyłoby jednak o ideologicznych, a nie racjonalnych podstawach jego dociekań. Inteligentny i otwarty na refleksję czytelnik łatwo mógłby dostrzec, że z jakichś indywidualnych i nieznanых obiektywnie przyczyn amerykański filozof przyjął mocne założenie, że żadnego Boga nie ma, a religia jest jedynie wymysłem chorej świadomości, i w tym przekonaniu chce się utwierdzać. Całe późniejsze rozumowanie jest tylko próbą udowodnienia tych tez. Wielu humanistów wychowanych w klimacie klasycznym zauważa jednak, że jego pojęcia „ewolucji” czy „świadomości” wykazują zabarwienie religijne (może lepiej: quasi-religijne) jeśli chodzi o ich formę. Ewolucjonizm pojmowany po Dennetowsku staje się czymś na wzór Absolutu (pojmowanego w tym wypadku jako „pełnia istnienia” oraz zagadnienie wyjaśniające wszelkie nieścisłości i niejasności, które da się pokonać), a wiara w naukę czy określony rozwój świadomości – pewną formą religijnej wiary, wyrażanej również poprzez publiczny kult, szczególnie tam, gdzie pojawiają się konkretne działania

(Transcendensem), a zatem także kimś innym niż on sam, gdyż ów Absolut, czyli Bóg (Transcendens) jest zawsze jakąś częścią, przejawem lub myślą samego człowieka. Por. np. M. Rusecki, *Pojęcie religii*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 15.

edukacyjne i prawne, mające na celu propagowanie ateizmu⁵⁹. Ten sposób filozofowania zdaje się potwierdzać tezę, że każdy człowiek ze swej natury jest jednak *homo religiosus*⁶⁰.

Myśl Dennetta naznaczona jest również piętnem bezwzględnej przekonania o słuszności własnych tez, nawet w sytuacji, gdy pojawiają się trudne pytania i nierozwiązane problemy. Autor nie tylko ignoruje je i zbywa, lecz także obraża odważających się myśleć inaczej⁶¹, co – niestety – niezbyt dobrze świadczy o jego naukowej wrażliwości i poszukiwaniach.

Oprócz powyższych wniosków rodzi się także problem, o którym piszą bodajże wszyscy autorzy odrzucający „objawiającego się Boga Transcendencji”. To problem – o ile jest to w ogóle możliwe – stworzenia „nowej etyki”, niezależnej od trwałych ontologicznych podstaw. Jak ma wyglądać w przypadku Dennetta „moralność przyszłości”, inna od tej, która jest wynikiem chorej religijnej świadomości, jeśli świadomość i jej „działanie” bezwiednie mają podlegać prawom specyficznie rozumianej ewolucji? Czy ma to być jakaś forma bezwolnego naturalizmu lub kultu sił przyrody? O ile np. u autorów postmodernistycznych, takich jak: Zygmunt Bauman⁶² czy Julia Kristeva pojawiają się próby dostrzeżenia w rodzącym się „nowym świecie” pewnych ogólnych podstaw lub choćby przestrzeni dla nowej etyki, o tyle w myśli amerykańskiego kognitywisty ten problem wydaje się, delikatnie mówiąc, niedopracowany. Działanie świadomości jest u niego dużo bardziej defensywne, oczyszczające się, czyli burzące zastany „porządek rozumu”, a także bezwolne wobec „wszechmocnych sił ewolucji” (przyrody), niż budujące konkretne i pozytywne rozwiązania, nawet jeśli pójdziemy w stronę tzw. „dźwigni świadomości”. Można zasugerować tezę, że w wielu środowiskach filozofów reprezentujących inne, niż amerykański kognitywista, style myślenia, słuszne byłoby nazwać go „zbyt daleko idącym redukcjonistą”.

⁵⁹ Daniel Dennett oraz Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens określani są w mianem „Czterech Jeźdźców Ateizmu” (aluzja do Czterech Jeźdźców Apokalipsy). Są oni zdania, że dzisiejsza nauka powinna być dużo mniej pobłażliwa wobec religii i jej zawsze fanatycznych zachowań. Zob. np. V. J. Stenger, *The new atheism. Taking a stand for science and reason*, New York 2009.

⁶⁰ S. Sztajer, *Idea „homo religiosus” a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 2010 nr 2 (236), s. 17–26.

⁶¹ Np. zwolenników nieakceptowanego przez siebie „kreacjonizmu” Dennett nazywa wprost „nieukami”. Zob. np. D. Dennett, *Darwin’s dangerous idea*, s. 46.

⁶² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.

ABSTRAKT

Daniela Dennetta naturalistyczno-ideologiczne spojrzenie na religię – kilka uwag związanych z metodologią i znaczeniem pojęć

Czasy współczesne obfitują w różne teorie dotyczące religii. Dotyczy to także myśli amerykańskiego filozofa i kognitywisty Daniela Dennetta. Bazując na własnej wersji ewolucjonizmu, próbuje on przedstawić czytelnikowi teorię mówiącą, że religia jest zjawiskiem naturalnym i zanikającym. Niestety podstawy jego teorii nie są wolne od poważnych błędów. Nie rozumie on ponadto treści kryjących się pod klasycznymi terminami „Bóg” i „religia”, co sprawia, że w jego filozofii pojawia się silna tendencja do „ubóstwiania” i „absolutyzowania” tego, co określa mianem ewolucji czy natury. Można zatem uznać, że mimo iż odrzuca on tradycyjne rozumienie religii, to tendencje religijne są obecne w jego dywagacjach, a on sam jest jak najbardziej człowiekiem „pewnej wiary i zaufania”.

SŁOWA KLUCZOWE

Dennett, naturalizm, ewolucja, Absolut, religia

ABSTRACT

Daniel Dennett's naturalistic-ideological vision of religion – a few comments related to methodology and the meaning of concepts

Modern times abound with various theories about religion. This trend can also be found in the thoughts of the American philosopher and cognitive scientist Daniel Dennett. Based on his own version of evolutionism, he tries to introduce the reader to the theory that religion is a natural and vanishing phenomenon. Unfortunately, the foundations of his theory are not free from serious flaws. Moreover, he does not understand the content behind the classic terms like “God” and “religion”, which means that in his philosophy there is a strong tendency to “deify” and “absolutize” concepts such as “evolution” and “nature”. It can therefore be concluded that although he rejects the traditional understanding of religion, religious tendencies are still present in his divagations, and he is, above all, a man of a certain “faith and trust”.

KEYWORDS

Dennett, naturalism, evolution, Absolute, religion

BIBLIOGRAFIA

- Baker L. R., *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, Princeton 1987.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1959.
- Delacampagne Ch., *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris 1995.
- Dennett D., *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988.
- Dennett D., *Content and Consciousness*, London–New York 1999.
- Dennett D., *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.
- Dennett D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Kraków 2020.
- Dennett D., *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017.
- Dennett D., Plantinga A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.
- Dennett D., *Real Patterns*, „The Journal of Philosophy” 88 (Jan., 1991) no. 1, p. 27–51.
- Dennett D., *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rysunki P. Weiner, Kraków 2018.
- Dennett D., *The intentional stance*, Cambridge–London 1989.
- Encyklopedia socjologii*, red. nauk. H. Domański, kom. red. Z. Bokszański, t. 2, Warszawa 1999.
- Engel P., *Introduction a la philosophie de l'esprit*, Paris 1994.
- Flew A., *Bóg istnieje. Dlaczego najślynniejszy ateista zmienił swój światopogląd*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2010.
- Horgan T., *Kim on the Mind–Body Problem*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 4 (1996), s. 578–608.
- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kurek Ł., *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL-ojYQen/74541952/137930326
- Loba M., *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014 nr 11, s. 123–131.

- Mackenzie B. D., *Behaviourism and the limits of scientific method*, London 1977.
- McLean G. F., *Myth and Philosophy*, Washington 1971.
- Nowak A., *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).
- Pacewicz A., *Cynizm epoki hellenistycznej – Teles*, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 11 [46] (2013), s. 23–29.
- Philosophy and Cognitive Science*, eds. Ch. Hookway, D. Peterson, Cambridge 1993.
- Plantinga A., Tooley M., *Knowledge of God*, Malden 2008.
- Plantinga A., *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*, Oxford 2011.
- Ryle G., *The concept of mind*, introduction by D. Dennett, Chicago 2002.
- Stenger V. J., *The new atheism: taking a stand for science and reason*, New York 2009.
- Sterelny K., *The Representational Theory of Mind*, Oxford 1990.
- Sztajer S., *Idea „homo religiosus” a współczesne przemiany religijności*, „*Przegląd Religioznawczy*” 2010 nr 2 (236), s. 17–26.
- Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.
- Wójcik B., *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela Dennetta*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” (1997) nr 21, s. 79–106.
- Wójcik B., *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka. Funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta*, Kraków 1997.
- Zdybicka Z., *Bóg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/bog.pdf> (23.02.2024).
- Zdybicka Z., *Religia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf> (23.02.2024).
- Życiński J., *Język i metoda*, Kraków 1983.

Adam Olszewski

<https://orcid.org/0000-0003-3069-7518>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Byt maksymalny

„Doskonałość osiąga się nie wtedy,
gdy nie ma już nic do dodania,
ale wtedy, gdy nie ma już nic do odjęcia”.

(Antoine de Saint-Exupéry, *Odyseja lotnika*)

Naszą pracę rozpoczniemy od rozważenia niektórych znaczeń tytułowego terminu. Jest on złożony z dwóch terminów prostszych: „maksymalny” oraz „byt”. Kwestię rozumienia terminu „byt” pominiemy z wielu powodów, z których głównym jest to, że od starożytności metafizyka i różne rodzaje ontologii nie poradziły sobie z nim. My nie czujemy się w żaden sposób predestynowani, by sobie z tym poradzić. Musimy jednak ustalić swobodnie jakieś rozumienie, którym się będziemy posługiwać. Przyjmiemy następujące, pewnie niepoprawne określenie, które ma dwie ważne zalety – prostotę i operacyjność:

Bytem jest to, co istnieje (w jakimś sensie)¹.

¹ Dzięki temu zabiegowi przesunęliśmy tylko problem z terminu „byt” na „istnienie”. Korzyść wydaje się taka, że znaczenie „istnienia” jest pojemniejsze od znaczenia „bytu”, i dzięki temu zabiegowi możemy bezpiecznie używać terminu „byt”.

Natomiast drugi termin jest do dookreślenia, i to będzie zasadniczym celem naszych rozważań. Poprowadzimy je w następującym porządku. Najpierw rozważymy niektóre wersje dowodu ontologicznego i *pojęcie* Boga, które w nich występuje. Spróbujemy powiedzieć o nich coś oryginalnego, jak sądzimy. Następnie bliżej przyjrzymy się wersji dowodu św. Anzelma, którą zaprezentował ks. Józef Tischner. Na koniec wyciągniemy wnioski z dostarczonego materiału.

Kilka spostrzeżeń o dowodach ontologicznych

Rozróżnienie dowodów za istnieniem Boga na: *ontologiczne*, *kosmologiczne* i *fizyczne* pochodzi od Kanta, który podkreślał aprioryczny charakter tych pierwszych. Te właśnie dowody odróżnia od innych ontologiczna baza przesłanek, a raczej jej brak, co było pewnie podstawą dla takiej, a nie innej nazwy dla dowodów tego typu. Graham Oppy podaje następującą ośmioczonową systematykę tego typu dowodów²:

- I. definicyjne argumenty ontologiczne [skrót: OA] – odwołujące się do definicji;
- II. pojęciowe OA – startujące od pojęcia w umyśle;
- III. modalne OA – używające możliwości i konieczności;
- IV. Meinonga OA – rozróżniające typy (sposoby) istnienia;
- V. empiryczne (*experiential*) OA – odnoszące się do faktu doświadczenia osobistego wierzących;
- VI. mereologiczne OA – odwołujące się do relacji część–całość;
- VII. wyższego rzędu OA – używające własności wyższych rzędów³;
- VIII. „Heglowskie” OA – pochodzące od Hegla.

² G. Oppy, *Ontological Arguments* (2019), w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. E. N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021). Oppy używa terminu „argument”, zaś my zamiennie „dowód” lub „argument”. Od strony metodologicznej wydaje się, że Oppy ma rację, ponieważ klasa argumentów zawiera w sobie, jako podklasę właściwą, klasę dowodów. Pozostaniemy jednak przy naszym zwyczaju. Posługuję się tutaj głównie pracą Oppy’ego, gdyż uważa się, że artykuły w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* oddają obecny stan badań danego zagadnienia; tzn. są *state-of-the-art*. Proszę zwrócić uwagę, że ta systematyka nie jest podziałem klasy argumentów, lecz wyczerpującym, według Oppy’ego, zbiorem cech przypisywanych w ogóle tym argumentom.

³ Ten typ dowodu przeprowadza Pavel Tichý, który uważa istnienie Boga jest własnością drugiego rzędu, przysługującą pewnej intensji, czyli obiektowi pierwszego rzędu. Zob. P. Tichý, *Existence and God*, „Journal of Philosophy” 76 (1979) no. 8, s. 413, <https://doi.org/10.2307/2025409>.

Tej taksonomii nie należy rozumieć jako podziału lub klasyfikacji⁴. Przykładowo, jeśli przyjrzyć się bliżej członom tej systematyki, można zobaczyć, że w każdym z ośmiu rozważanych przypadków mamy do czynienia z jakimś „rozumieniem Boga”, czyli z jakimś „pojęciem Boga”, i w konsekwencji – „definicją Boga”. Definicja lub określenie definicyjne dla nas to sformułowanie ustalające znaczenie pojęcia lub terminu. Dla jasności zatem wyłuskajmy te definicyjne określenia „pojęcia Boga” z podanych przez Oppy’ego charakterystyk poszczególnych członów taksonomii. Ponumerujemy je w nawiązaniu do odpowiadających im członów systematyki:

- I. Bóg:= coś, co posiada wszystkie doskonałości.
- II. Bóg:= coś, nad co nic większego nie może być pomyślane.
- III Bóg:= coś możliwego i nieprzygodnego.
- IV. Bóg:= istniejące (*existent*), jedyne i doskonałe coś (*being*)⁵.
- V. Bóg:= termin ujawniający swe znaczenie w doświadczeniu religijnym, a odnoszący się do obiektu, którego (obiektu) istnienie jest równoważne posiadaniu przez ten termin znaczenia.
- VI. Bóg:= coś będące sumą (mereologiczną?) wszystkich bytów istniejących.
- VII. Bóg:= coś koniecznie istniejącego, koniecznie wszechwiedzącego, koniecznie wszechmogącego, koniecznie doskonałego.
- VIII. Bóg:= „duch, który manifestuje swoją nieskończoność na sposób religijny”⁶.

Na podstawie powyższego wyliczenia można wnosić, że tym, co łączy różne wersje dowodów ontologicznych, i co będzie nas interesowało najbardziej, jest to, że zostało w nich uprzednio przyjęte „określenie” lub „pojęcie Boga”. Co najmniej większość, o ile nie wszystkie z powyższych pojęć Boga zawierają w swej treści coś, co nazwiemy „elementem maksymalności” (lub „maksymalnym”). Mówiąc inaczej, byt nazywany Bogiem jest w niektórych ujęciach czymś, co jest w jakimś sensie maksymalne. Ten wątek nas będzie szczególnie interesował i powrócimy do niego w dalszej części pracy, po omówieniu ujęcia Tischnera.

⁴ Przytoczone osiem cech przysługuje bądź nie przysługuje argumentom ontologicznym.

⁵ Chodzi o rozróżnienie *existent* oraz *being*. Oba terminy mówią o istnieniu.

⁶ G. Marmasse, *Hegel and the ontological proof of the existence of God*, „Hegel-Studien” 46 (2012), s. 79. Powyższy ósmy punkt nie pochodzi od G. Oppy’ego, lecz od Hegla. Por. A. G. Zavaliy, *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God’s existence?*, „Philosophy and Theology” 20 (2008) nr 1/2, s. 85–97, <https://doi.org/10.5840/philtheol2008201/24>. W tych sformułowaniach używałem rozmyślnie i, o ile możliwe, konsekwentnie terminu „coś”, a nie „byt”, gdyż użycie tego drugiego mogłoby implikować istnienie.

Dowód św. Anzelma z rozdziału drugiego „Proslogionu”

Przyjmuje się, że pierwszy dowód ontologiczny sformułował św. Anzelm z Canterbury (XI wiek). Jak zauważa Marie Duží, na podstawie starannych studiów, w *Proslogionie II* św. Anzelma mamy do czynienia z czterema argumentami ontologicznymi: z Bożej perfekcji (dwie wersje), konieczności, wieczności i prostoty oraz argument z *Proslogionu III*, co daje w sumie sześć dowodów⁷. Z kolei Oppy wskazuje w *Ontological Arguments* na czternaście historycznie kluczowych publikacji filozoficznych związanych z dowodami ontologicznymi, w tym, co najmniej, na osiem różnych wersji tych dowodów.

Dla ułatwienia czytelnikowi rozumienia, przytaczamy *in extenso* najbardziej znany tekst św. Anzelma z drugiego rozdziału *Proslogionu II*:

z Bóg naprawdę jest A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to, co już wykonał, i poznaje, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego

⁷ Zob. M. Duží, *St. Anselm's Ontological Arguments*, „Polish Journal of Philosophy” 5 (2011), s. 5. Autor zauważa zaskakująco, że niemal wszystkie dowody ontologiczne od Kartezjusza do Gödla nawiązują do rozdziału *Proslogionu II*, w tym również dowód Józefa Tischnera. Natomiast wyjątkiem był Tichý, który nawiązywał do *Proslogionu III*, czyli do rozdziału trzeciego. Według Tichy'ego ta wersja dowodu jest jedynie poprawna, a pozostałe są niepoprawne. Por. M. Duží, *St. Anselm's Ontological Arguments*.

nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości⁸.

2 *Quod vere sit Deus* Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo: non est Deus” [Ps 13,1; 52,1]? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: „aliquid quo maius nihil cogitari potest”, intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturum est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quicquid intelligit, in intellectu est.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re⁹.

W teorii argumentacji o takim tekście, jak powyższy, mówi się czasem „wypowiedź argumentacyjna”. Taką wypowiedź należy zestandaryzować, by użyć zawarty w niej argument i sformułować go w postaci niezależnych, pełnych zdań. Poniżej zapisana jest propozycja wyniku standaryzacji argumentu św. Anzelm z *Proslogion II*, w postaci ciągu zdań, z których ostatnie zdanie jest oczekiwaną konkluzją, a wszystkie pozostałe przesłankami. Taki ciąg zdań nazywamy argumentem zawartym w wypowiedzi argumentacyjnej św. Anzelm.

⁸ Anzelm z Canterbury, *Proslogion II*, w: *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–146.

⁹ Tekst łaciński: *Anselmus Cantuariensis Proslogion*, <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html> (20.02.2022).

1. Bóg jest tym, ponad co niczego większego nie możemy pomyśleć.
2. Bóg jest pojęciem (idea) w umyśle.
3. Byt, który istnieje jedynie w umyśle, jako pojęcie i w rzeczywistości, jest większy od bytu istniejącego tylko w umyśle, jako pojęcie.
4. Jeśli Bóg istnieje tylko, jako pojęcie, w umyśle, to możemy sobie pomyśleć coś większego niż Bóg.
5. Ale nie możemy pomyśleć sobie czegoś, co jest większe od Boga (ponieważ sprzecznością jest przypuszczać, że możemy sobie pomyśleć istotę większą od największej możliwej istoty, jaką możemy pomyśleć).
6. Zatem: istnieje Bóg¹⁰.

Należy zwrócić uwagę na to, że zarówno w tekście oryginalnym, jak i w polskim tłumaczeniu występuje określenie: „rzeczy pomyślanej” lub „rzeczy będącej w intelekcie” (*rem esse in intellectu*). Ten język używany w XI stuleciu uległ jedynie lekkiej ewolucji, głównie za sprawą Kartezjusza (XVII wiek), który na rzecz w intelekcie podał termin „idea”. Natomiast ja, w tych miejscach wstawiłem bardziej współczesny, jak się zdaje, termin „pojęcie”.

Ujęcie Tischnera

Główną inspiracją napisania tego artykułu jest *Spór o istnienie człowieka*, w którym Tischner podaje pewną „modyfikację” dowodu ontologicznego przypisywanego św. Anzelmowi¹¹. Tischner odnosi się do argumentu przytoczonego powyżej z *Proslogion II*, a gdyby próbować umieścić jego wersję w systematyce Oppy’ego, to należałoby ją podciągnąć co najmniej przede wszystkim pod punkt IX – wersji „Heglowskich”, ale także pod punkt I i V. Książd profesor napisał, że zwrot „byt, nad który nic większego nie można pomyśleć” może mieć różne znaczenia, ale jeśli znaczyć będzie „byt doskonały”, „byt konieczny” lub „byt wszechmocny”, to te rozumienia zawierają w swej treści istnienie i pozostają w obrębie ontologii oraz logiki bytu–niebytu. Tischner proponuje rzekomo inną drogę, gdy jednak przyjrzymy się poniższej wersji argumentu, możemy nabrać wątpliwości, czy udało mu się zrealizować w pełni te zapowiedzi. Oto próba standaryzacji jego argumentu. Z prawej strony poszczególnych zdań, w nawiasach, starałem się podać ich pochodzenie:

¹⁰ Por. K. E. Himma, *Ontological Argument*, <http://www.iep.utm.edu/ont-arg/#H4> (13.12.2021). To typowe sformułowanie argumentu, nieco przez mnie zmodyfikowane.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 268–272.

- T1 Bóg jest Dobrem absolutnym (transcendens). (definicja)
- T1.1. Dobro absolutne jest wolne. (z definicji)
- T1.2. Dobro absolutne jest świadome. (z definicji)
- T1.3. Dobro absolutne jest wszechmocne. (z definicji i T1.1., T1.2.)
- T2. Każde dobro: im jest większe, tym bardziej domaga się zaistnienia. (z wewnętrznego doświadczenia)
- T2.1 Dobro absolutne, domaga się zaistnienia w sposób absolutny. (z definicji T1)
- T3. Absolutne Dobro nie może nie zaistnieć. (z T2 i T2.1.)
- T3.1. Dobro absolutne musi istnieć. (z T3)
- T4. Bóg istnieje.

Krytyczne uwagi o Tischnerowskiej wersji

Powyższą konstrukcję Tischnera, o ile została poprawnie odtworzona, można nazwać argumentem w takim sensie, jak się go używa w teorii argumentacji. Przez argument rozumie się tam skończony zbiór zdań (lub ciąg), w którym występuje zdanie zwane „konkluzją argumentu”, a pozostałe zdania są „przesłankami argumentu”. Zadaniem przesłanek jest wsparcie lub uzasadnienie konkluzji argumentu. Wszystkie zdania wchodzące w skład argumentu muszą być „porządnymi zdaniami”, mówiąc skrótowo, powinny to być zdania w sensie logicznym, i to jest presupozycja badania argumentów¹². Argumentów jest zatem nieskończenie wiele i niemal każdy ciąg zdań można traktować jako argument. W argumentach kluczowa jest relacja wspierania (uzasadniania) zachodząca pomiędzy przesłankami i konkluzją. Argument jest dedukcyjny, gdy przesłanki wspierają konkluzję w sposób logiczny lub inaczej, kiedy konkluzja wynika logicznie z przesłanek. Oprócz tego mamy jeszcze kwestię formalnej i materialnej poprawności argumentu. Argument Tischnera z trudnością spełnia niestety wymienioną presupozycję, gdyż niektóre przesłanki (np. T1.1, T1.2., T1.3., T2., T2.1.) są bardzo niejasne. Nie wiadomo, czy można je traktować jako zdania w sensie logicznym, tzn. nie bardzo wiadomo, w jaki sposób się przekonać o ich wartości logicznej. Nie jest również dobrze rozoznana ich geneza logiczna w tym sensie, że nieznane są zasady (aksjomaty?) z których można je wyprowadzić. Skutkuje to tym, co logicy nazywają „materialną niepoprawnością argumentu”, a brak prawdziwości przesłanek może

¹² Kiedy presupozycja ta nie jest spełniona, przestają działać podstawowe definicje, jak określenie dedukcyjności, logiczności i poprawności argumentu. Ta sprawa jest dość złożona, ale nie będziemy jej tutaj rozwijać.

nie polegać na fałszywości przesłanek, lecz na braku ich sensowności. Jednak pominiawszy tę sprawę, gdyż taki osąd jest bardzo surowy (i może nawet zbyt surowy, bo w stylu neopozytywistycznym, kwestionującym większość badań filozoficznych), spróbujemy przyrzeć się temu argumentowi przychylnie. Przedstawiona postać argumentu wymagałaby dalszych opracowań, ale zdaje się, że można doprowadzić go do postaci argumentu poprawnego formalnie. To przekonanie jest oparte na ogólnym spostrzeżeniu, że praktycznie każdy argument da się doprowadzić w sposób trywialny do argumentu formalnie poprawnego, a nawet do argumentu dedukcyjnego. Wystarczy w jakiś sposób dołączyć konkluzję do przesłanek. Ważną sprawą jest odpowiedź na pytanie, czy argument Tischnera jest w ogóle argumentem ontologicznym. Wydaje się, że jest to argument typu ontologicznego, a powód jest głównie taki, że na początku przyjmuje się definicję Boga i z niej wyprowadza Jego istnienie za pomocą zasad apriorycznych¹³. Pomimo tego, że występuje przesłanka quasi-empiryczna T5, ale przytoczona charakterystyka Oppy'ego argumentów ontologicznych dopuszcza takie przypadki (punkt V).

Tischner podaje dwa rozumienia podstawowego zwrotu św. Anzelmia „bytu, ponad który nic większego nie można pomyśleć”. Raz, jako „Dobro jako transcendens”, a raz jako „Dobro absolutne”¹⁴. Stąd postać naszej przesłanki T1. Czy te dwa sformułowania są równoważne? Być może istnieje jakiś sens techniczny i filozoficzny, w którym tak jest, ale w sensie ogólnofilozoficznym tak nie jest. Ponieważ gdy mówimy, że Dobro jest transcendensem, to mamy na myśli, że Dobro jest „większe” od każdego innego bytu w szczególności innego dobra¹⁵. Zaś kiedy mówimy, że Dobro jest absolutne, to mamy na myśli, że Dobro jest „niezależne” od dobroci wszelkich innych dóbr, jak pisze sam autor argumentu¹⁶. Nie można wykluczyć, że między tymi sformułowaniami zachodzi jakaś określona zależność logiczna, ale to jest do zbadania. Drugie określenie ma tę przewagę nad pierwszym, że można go zdefiniować, wychodząc od przesłanki T2, w której mowa jest o „dobru zależnym”¹⁷. Jeśli przyjmiemy, że dobru zależnemu odpowiadać będzie formuła $D(x, y)$, którą czytać będziemy: x jest

¹³ Niektórzy ważni filozofowie religii (William L. Craig, William Rowe) istotę OA upatrują w przyjęciu definicji Boga i wyprowadzeniu z niej za pomocą zasad apriorycznych Jego istnienia.

¹⁴ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 270.

¹⁵ Wiąże się to z użyciem terminu *transcendens*, który pochodzi od słowa *transcendere* (przekraczać).

¹⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 271.

¹⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 271.

dobrem ze względu na okoliczności y ; to można spróbować zwykłego triku dla określenia Dobra absolutnego: x jest Dobrem absolutnym wtedy i tylko wtedy, gdy $D(x, y)$ dla każdego y . Czyli x jest Dobrem absolutnym, jeśli x jest dobrem zależnym w każdych okolicznościach, również czasowych, czyli zawsze. Przesłanka T2 jest dosyć ciekawa i wymagałaby dalszego przebadania. Należy zwrócić uwagę na to, że zwrot „dobro domaga się zaistnienia” może być różnie rozumiany, a w szczególności może znaczyć „dobro powinno zaistnieć” i wtedy argument Tischnera miałby charakter deontologiczny – wymagałby logiki deontycznej. Dodatkowo ta przesłanka, jak sadzę, potwierdza to, co Tischner napisał o przynależeniu jego argumentu do poziomu „dramaturgii dobra”. Przesłanka T3 jest wzięta przez analogię z T2. To wszystko będzie wymagało osobnego studium, ale wydaje się obiecującym materiałem dla analizy filozoficznej.

Dwa szczególne rozumienia dowodów ontologicznych

Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że sama wypowiedź argumentacyjna Tischnera¹⁸, z której wyekstrahowano powyższy argument, ma w sobie jakiś przekonujący urok. Spróbujemy odnaleźć sens, przy którym ten argument „działa”. Otóż są mi znane co najmniej dwa rozumienia zwrotu „dowód na istnienie Boga”, które różnią się wzajemnie istotnie, a równocześnie mogą być relewantne dla naszej dyskusji. Oto one:

A. – rozumienie, które wydaje mi się, że pochodzi od Kurta Gödla¹⁹. Wedle tego rozumienia dowód na istnienie Boga w istocie pokazuje, że pojęciem Boga (i pojęciami pokrewnymi, jak np. „dusza”) można posługiwać się w sposób niesprzeczny.

B. – rozumienie dowodu na istnienie Boga, które pochodzi od Georga W. F. Hegla. Według niego taki dowód polega na podniesieniu skończonego umysłu do ujęcia pojęcia nieskończonego Ducha.

Zdaniem Gödla dowody na istnienia Boga, w tym jego własny, który podał niedługo przed śmiercią, o ile były poprawne (ang. *sound*), pokazywały ważną dla logika okoliczność, że zbiór przesłanek i konkluzja dowodu posiadają jeden model, a to znaczy, że są niesprzeczne. Oto fragment wypowiedzi Gödla z rozmowy z Carnapem:

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 268–272.

¹⁹ Najbliższe temu uwagi znajdują się w: K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 17.

Gödel: Można skonstruować ścisły system postulatów, używając do tego terminów powszechnie uważanych za metafizyczne, jak np.: „Bóg”, „dusza”, „idea”. Jeżeli zrobi się to bardzo starannie, to wówczas nie będzie można nic zarzucić takiemu systemowi.

[...] Nie mam tutaj na myśli rachunku, lecz teorię, z której wynikają pewne obserwacyjne konsekwencje. Konsekwencje te nie wyczerpują jednak całej teorii²⁰.

Dla austriackiego logika taki fakt był bardzo pozytywnym sygnałem, który świadczył przeciwko poglądom neopozytywistów czy też „liberalnych pozytywistów”, jak ich nazwał²¹. Był on jednak „zatwardziałym” logikiem i patrzył na dowodzenie Boga od strony logicznej i rozumowej. Tischner eksplicite mówi, że jest przeciwny ujmowaniu dowodów na istnienie Boga z poziomu „logiki bytu”, a optował za przeniesieniem ich na poziom „dramaturgii dobra”²². Tutaj Tischner wyraźnie idzie za Heglem, który również poddawał ostrej krytyce wszelkie wcześniejsze tzw. rozumowe dowody na istnienie Boga, w szczególności dowód św. Anzelma²³. Wspomniany wcześniej „urok” tego argumentu, a dokładnie przesłanki T2, zasadza się na odwołaniu do sytuacji egzystencjalnej człowieka. Niemal każdy z ludzi, wie, co miał na myśli Tischner, gdyż sam doświadcza pewnego imperatywu, każącego mu realizować dobro, i dobrze wie, że „dobro domaga się zaistnienia”. Zakończymy obecny wątek pracy w tym miejscu, dość niespodziewanie dla czytelnika, ale nie mamy tutaj dla jego rozwinięcia dość miejsca. Powiedzmy tylko tyle, że Hegłowskie pojęcie dowodu na istnienie Boga jest wyjątkowo atrakcyjne i adekwatne względem tego, o co chodzi w takich argumentach. Zacytujmy natomiast znakomity fragment pracy, której autorem jest Andrei G. Zavaliy:

Wykłady [o dowodach na istnienie Boga – mój dodatek A.O.] w swoim centralnym traktacie o dowodzie kosmologicznym przedstawiają nam racjonalne wyjaśnienie faktu religii, tzn. wyniesienie ducha skończonego do nieskończonego Boga,

²⁰ K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, s. 17.

²¹ K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, s. 18.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 269–270.

²³ Poglądy Hegla na temat dowodu na istnienie Boga miały zostać kompletnie opisane w ostatnim, lecz nieukończonym dziele jego życia *Wykłady o dowodach na istnienie Boga* (1929). Ostatnia, nienapisana, część tego dzieła miała być poświęcona dowodom ontologicznym. Dlatego, przynajmniej częściowo, nasze rozważania oparte są na spekulacjach niektórych specjalistów od Hegla. Por. G. Marmasse, *Hegel and the ontological proof of the existence of God* oraz A. G. Zavaliy, *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*

a nie dowód w wąskim sensie logicznym. Hegel nie tyle zadaje pytanie: „Czy Bóg istnieje?”, ile raczej „Jak możliwe jest wyniesienie ducha skończonego do Boga?”. Twierdzę, że Hegłowski „dowód” polega na wykazaniu konieczności przejścia od skończoności do nieskończoności, tzn. konieczności samej religii. Religijna wiara nie jest w tym kontekście przeciwstawiana rozumowi, lecz jawi się jako sposób niedoskonałego poznania, które zostaje zastąpione przez dalszy rozwój koncepcji racjonalnej²⁴.

Maksymalność bytu – spostrzeżenia

Obecny paragraf dotyczy już bezpośrednio samego tytułowego zagadnienia pracy. Pomysł na tę pracę pojawił się przy lekturze tekstu Tischnera²⁵. Zdałem sobie wtedy sprawę z kilku, jak sadzę, ważnych rzeczy, które powinny zostać omówione.

Pierwsza obserwacja jest taka, że w argumentach św. Anzelma i podobnych argumentach ontologicznych brakuje wyróżnienia pewnego wątku, a mianowicie nie ma klarownego wymienienia sprawy podmiotowości Boga. Bóg we wszystkich ujęciach musi występować jako podmiot działania, gdyż w przeciwnym razie nie będzie można Go odróżnić od wyspy Gaunila z Marmoutiers. Tej sprawy nie będziemy tutaj rozwijać, jedynie odnotowujemy ją jako problem do rozważenia.

Drugi ważny i skomplikowany problem to kwestia maksymalności Absolutu. Z punktu widzenia potocznego i intuicyjnego Bóg musi być w jakimś sensie bytem maksymalnym. Zerknijmy na wydobyte z niektórych argumentów określenia definicyjne Boga, których mamy osiem w sekcji pierwszej artykułu. Wszystkie te określenia definicyjne, jak uważamy, posiadają wspólne elementy.

Jednym z nich jest to, że dotyczą pewnego uniwersum bytów [skrót: U], lub inaczej, za Boolem, byt jest uniwersum dyskursu tych określeń. Często jest to byt jako taki, czyli ogół tego, co istnieje, ale czasem uniwersum jest inne, np. ogół rzeczy pomyślanych, jak w pierwszym argumentie św. Anzelma.

Kolejna sprawa jest konsekwencją poprzedniej, i jest to pytanie o niepredykatywność definicji Boga. Bowiem jeśli uniwersum U jest zbiorem wszystkich obiektów pewnego typu, to Bóg, którego istnienie chcemy wykazać, jest również obiektem tego typu, ale maksymalnym, i musi należeć do tego zbioru. By wyjaśnić sens samej niepredykatywności, przytoczmy stosowny cytat:

²⁴ A. G. Zavalij *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*, s. 85.

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 269–272.

Kiedy zbiór M i określony obiekt m są tak zdefiniowane, że z jednej strony m jest elementem M , i z drugiej strony definicja m zależy od M , to wtedy powiemy, że ta procedura (definicja m lub definicja M) jest *niepredykatywna*. Podobnie, kiedy własność P jest posiadana przez obiekt m , którego definicja zależy od P (tutaj M jest zbiorem obiektów posiadających własność P). Niepredykatywna definicja jest kolista, przynajmniej na pierwszy rzut oka, i to co jest definiowane, jakoś uczestniczy w swej własnej definicji²⁶.

W omawianym przypadku wydaje się, że coś podobnego zachodzi. Naszym zbiorem jest uniwersum bytów U , zaś pojedynczym elementem jest Bóg (B). Wtedy B jest elementem zbioru U , zaś definicja B jest zależna od U , gdyż B jest maksymalnym elementem względem relacji określonej w U . Bowiern konkluzją OA jest to, że Bóg jest bytem istniejącym. Ta sprawa wymaga jeszcze gruntownego przemyślenia.

Najważniejszy problem to sposób rozumienia samej maksymalności Absolutu w ogólności. Pojęcie maksymalności jest pojęciem relacyjnym, gdyż jakiś obiekt jest maksymalny względem jakiegoś innego obiektu lub jest maksymalny w jakimś zbiorze względem pewnej relacji porządkującej zbiór. Jeśli w którymś z ośmiu określeń Boga podanych wcześniej jest mowa o maksymalności Absolutu wprost lub implicytnie, zazwyczaj odnosi się to do jakiejś relacji binarnej, nazwijmy ją R , zdefiniowanej najczęściej na uniwersum dyskursu U . Dla przykładu weźmy definicję św. Anzelma: „Bóg:= coś nad co nic większego nie może być pomyślane”. Uniwersum dyskursu tworzy zbiór wszystkich rzeczy pomyślnych. Wprowadzimy relację binarną R , rozumianą intuicyjnie tak: $R(x, y)$ wtedy i tylko wtedy, gdy rzecz pomyślana y jest nie mniejsza od rzeczy pomyślanej x . Taka relacja jest relacją częściowego porządku na rzeczach pomyślnych, ponieważ ma własność zwrotności, nieco sztucznie zagwarantowaną, przechodniości oraz słabej antysymetryczności. Interpretacja semantyczna takiej relacji może być następująca. Weźmy rzecz pomyślną x i spróbujmy pomyśleć rzecz y , większą od x . Możemy to zrobić na, co najmniej, dwa sposoby: pierwszy sposób polega na przypisaniu rzeczy x , w myślach, pewnej dodatkowej własności, której wcześniej pomyślana rzecz nie posiadała; zaś drugi, na podaniu wyższej intensywności pewnej własności, którą rzecz x już wcześniej posiadała. Od strony języka pierwszy sposób polega na podaniu nowego predykatu, który orzekamy o przedmiocie, zaś drugi o zadziałaniu modyfikatorem (*modifier*) na predykat (np. bardzo silny). W takiej

²⁶ S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, New Jersey 1952, s. 42.

strukturze możliwe wydaje się wprowadzenie elementu maksymalnego, jako czegoś, czemu przysługują wszystkie własności, o najwyższej intensywności, ale wykazanie niesprzeczności, a tym bardziej istnienia, przy założeniu niesprzeczności, takiego obiektu będzie trudne²⁷. Ta szkicowa próba ujęcia dowodu ontologicznego w kwestii obiektu maksymalnego, nawiązuje do opracowania Adamsa²⁸. Jej zadaniem nie jest konkurowanie z istniejącymi bardzo starannymi analizami, lecz podkreślenie roli, jaką w tym dowodzie odgrywa wprowadzenie relacji porządkującej uniwersum dyskursu U, względem której określa się element maksymalny.

Powraca tutaj wątek niepredykatywności, bowiem bierzemy ogół pewnych bytów, rzeczy czy też „czegoś” tworzących zbiór. Zadajemy na takim zbiorze pewną relację porządkującą, w zależności od potrzeb, by następnie wykazać istnienie elementu największego (maksymalnego), należącego do obiektów (rzeczy) w tym uniwersum (jest jedną z tych rzeczy). Definicja takiego największego elementu będzie miała charakter niepredykatywny, gdyż będzie zawierała element samo-odniesienia, który często generuje sprzeczność. Nie jest chyba przypadkowe to, że Kleene’ego przykład definicji niepredykatywnej dotyczył pojęcia kresu dolnego X zbioru liczb rzeczywistych, a kres był największym elementem w zbiorze wszystkich ograniczeń dolnych zbioru X. Nie będziemy tutaj rozwijali tego zagadnienia, lecz odnotowujemy go jedynie jako ciekawy wątek do odrębnych badań.

W przypadku zbiorów uporządkowanych liniowo pojęcie elementu największego i elementu maksymalnego są równoważne, ale w ogólności w obrębie zbiorów częściowo uporządkowanych te pojęcia takie nie są. Porządek występujący w dowodzie ontologicznym wydaje się częściowy z pewnego rodzaju konieczności będącej wynikiem potrzeby adekwatności względem uniwersum, w związku z tym musimy te dwa typy obiektów rozróżnić. Sprawę komplikuje

²⁷ Wydaje się, że tą drogą poszedł Gödel, definiując pojęcie Boga jako obiektu, którego istotą jest posiadanie wszystkich możliwych pozytywnych własności. Kwestia związana z tymi i innymi własnościami ukazała niezwykle subtelności i skomplikowanie całego dowodu Gödla. Nasze uwagi są daleko idącym uproszczeniem, ale dotyczą nieco specyficznego problemu. Istnieje też obszerny dział badań poświęcony automatycznemu sprawdzaniu różnych wersji dowodu Gödla. Por. Ch. Benz Müller, D. Fuenmayor, *Can Computers Help to Sharpen our Understanding of Ontological Arguments?* (invited paper), (2018). Preprint. https://www.researchgate.net/publication/327159945_Can_Computers_Help_to_Sharpen_our_Understanding_of_Ontological_Arguments_invited_paper (23.02.2022).

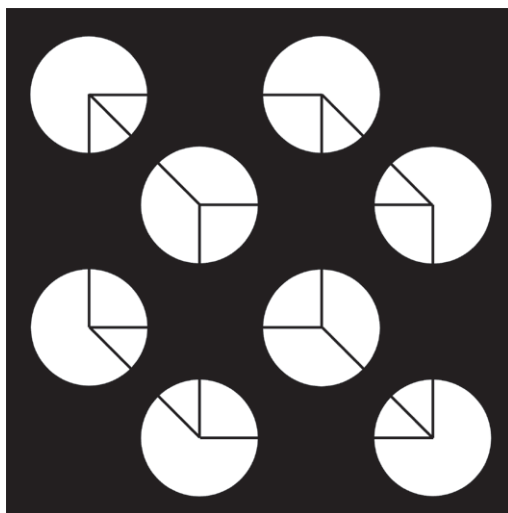
²⁸ R. Adams, *The Logical Structure of Anselm’s Arguments*, „Philosophical Review” 80 (1971), s. 28–54, <https://doi.org/10.2307/2184310>.

fakt, że elementów maksymalnych, o ile istnieją, może być więcej niż jeden, w przeciwieństwie do elementu największego, o ile istnieje. Stąd można wyprowadzić wniosek, że w dowodzie ontologicznym chodzi o znalezienie elementu największego. Przy czym liczebność zbioru U ma też tutaj znaczenie, gdyż przy skończoności i częściowym uporządkowaniu tego zbioru elementy maksymalne istnieją niejako z definicji.

Mam jeszcze pewną niezbyt jasną intuicję, ale wystarczająco prowokującą intelektualnie, by ją zaprezentować. Otóż wydaje się, że byt największy czy też maksymalny, którego określenie (definicja) jakby musi się znaleźć w argumencie typu ontologicznego, może zostać zdefiniowany na dwa różne sposoby: przy użyciu znanych angielskojęzycznych określeń z zakresu metodologii: *bottom-up* (percepcja kieruje pojęciami) oraz *top-down* (pojęcia kształtują percepcję). Określenie pierwszego typu wychodzi od pewnej „procedury” wykonywania małych, prostych i konkretnych (empirycznych) kroków, które przez to, że są nieustannie mnożone, zwiększają w ten sposób jakość czegoś, o czym pomyślimy u kresu tej drogi – bytu najwyższego. Przykładem takiego pojęcia jest pierwsza definicja z naszej wcześniejszej listy lub definicja przyjęta przez Gödla w jego formalnej wersji dowodu św. Anzelma, czy też definicje V, VI i VII. Przy drugim podejściu wprowadza się, można powiedzieć, „skokowo” ogólne pojęcie bytu najwyższego, a przykładem takiej definicji jest definicja Hegla i definicja Tischnera. Mamy pewne zaplecze pojęciowe wbudowane czy wyuczone uprzednio, które pozwala nam interpretować dane (*data*). Powtórzmy, że te intuicje nie są jasne, ale jest w nich, sądzimy, tzw. ziarno prawdy, warte wydobycia i opracowania. Tym bardziej, że takie badania mogłyby połączyć niektóre osiągnięcia nauk kognitywnych z teorią dowodów ontologicznych. Oppy zwraca uwagę na to, że recepcja dowodów ontologicznych dokonuje się głównie w społeczności ludzi, którzy mają wbudowane środowisko pojęciowe bliskie teistycznemu, co by wskazywało na *top-down* procesowanie²⁹. Poniżej, w celu egzemplifikacji niezbyt jasnych idei, prezentuję rysunek przedstawiający sześcian, którego fizycznie nie ma na rysunku³⁰, jednak procesowanie *top-down* pozwala nam go zobaczyć, przywołując wyuczone pojęcie tej bryły.

²⁹ G. Oppy, *Ontological Arguments* (2019), w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. E. N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021).

³⁰ Podobny rysunek por. <https://pl.khanacademy.org/science/health-and-medicine/nervous-system-and-sensory-infor/sensory-perception-topic/v/bottom-up-versus-top-down-processing> (22.02.2022).



W formie komentarza do tego rysunku, wartego chyba dalszego przebadania, zauważmy, że można zastanowić się nad tym, czy sześcian istnieje, i w jakim sensie istnieje bądź nie istnieje? Co to znaczy w ogóle powiedzieć, że coś istnieje? Tutaj mamy do czynienia z czymś pierwotnym, a mianowicie z bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym, które uchodzi w niektórych kręgach filozoficznych za źródłowe w kwestii poznania prawdy, a może nawet być rozstrzygające w kwestii istnienia. Ta sprawa rzuca też nieco inne światło na zagadnienie dowodów istnienia Boga. Nie jesteśmy w stanie obecnie tej sprawy głębiej przeanalizować.

Zauważmy jeszcze w nawiązaniu do motto przytoczonego na początku artykułu, że byt maksymalny można scharakteryzować dwoma różnymi quasi-równaniami:

- B jest bytem maksymalnym wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje coś, co można dodać do B, żeby uzyskać coś doskonalszego od B;
- B jest bytem maksymalnym wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje coś, co można odjąć od B, by uzyskać coś doskonalszego niż B³¹.

Jak wiadomo, istnieje pogląd zwany solipsyzmem, wedle którego tym, co istnieje [symb. E], jest tylko moje Ja [symb. I] i moje przedstawienia [symb. D].

³¹ To rozróżnienie nieco żartobliwie nawiązuje do dwóch sytuacji. Pierwsza z nich dotyczy określenia, że szklanka jest pełna, gdy nie można do niej niczego dolać. Druga odnosi się do fragmentu z *Prowincjałek* Pascala (List XVI), gdzie napisał: „List ten jest dłuższy jedynie dzięki temu, że nie miałem czasu napisać go krócej” (<https://quotepark.com/pl/cytaty> (10.04.2022)).

Przy tych ustaleniach symboli możemy solipsyzm zapisać wygodnie w postaci quasi-równania: $E = I + D$. Interesujące jest, że solipsysta mógłby powtórzyć dowód św. Anzelmą i wtedy widać wyraźnie, że nie zachodziłoby wynikanie konkluzji z przyjętych przesłanek. Takie ujęcie jest tzw. *pytaniem krytycznym*³² dla poprawności argumentu Anzelmowego, a opis solipsysty daje nam opis możliwej *do pomyślenia*³³ sytuacji, dla której przesłanki są prawdziwe, zaś konkluzja fałszywa.

Zakończenie

Przedstawiono garść uwag na temat dowodów ontologicznych. Wiele z tych rzeczy jest czytelnikowi pewnie znanych. Autorowi wydawało się jednak, że w sprawie tych dowodów może przedstawić coś oryginalnego i ciekawego w formie skromnych przyczynków. Czy się mylił czy nie, pokażą ewentualne reakcje szanownych czytelników, a także recenzentów.

ABSTRAKT

Byt maksymalny

Zadaniem artykułu jest pobudzenie teologów i filozofów do badań nad pewnymi aspektami dowodu ontologicznego (OA). Po przyjęciu ustaleń terminologicznych i prezentacji ogólnych uwag dotyczących argumentu ontologicznego cytuję argument św. Anzelmą z *Proslogionu II* w łacińskiej wersji oryginalnej oraz przekładzie polskim. Następnie, co jest „sercem” pracy, próbuję szkicowo zrekonstruować Tischnerowską wersję tego argumentu św. Anzelmą i poddaję ją wstępnej krytycznej analizie. W dalszej kolejności podaję dwa ogólne rozumienia dowodu na istnienie Boga. Ostatnia sekcja pracy poświęcona jest interesującym, a nawet intrygującym spostrzeżeniom na temat pojęcia tytułowego – bytu maksymalnego.

³² Dokładniej pytanie krytyczne odnośnie do argumentu św. Anzelmą brzmiałoby tak: w jakiej możliwej do pomyślenia sytuacji mogłyby być spełnione równocześnie dwa warunki: żeby przesłanki argumentu były prawdziwe, a konkluzja fałszywa. Odpowiedź: w przypadku solipsysty.

³³ Proszę zwrócić uwagę na określenie „możliwy do pomyślenia”, występujące w dowodzie Anzelmą, występuje ono również w dziedzinie logicznego badania argumentacji, przy okazji definiowania wynikania logicznego, czyli fundamentalnego pojęcia logiki. Dziękuję ks. Zbigniewowi Wolakowi za podsuniecie pomysłu o solipsyscie w tym kontekście.

SŁOWA KLUCZOWE

Bóg, dowód ontologiczny, św. Anzelm, Józef Tischner, element największy

ABSTRACT**The maximal being**

The purpose of this article is to stimulate theologians and philosophers to study certain aspects of the *ontological argument* (OA). After adopting terminological arrangements, and presenting general remarks on the ontological argument, I quote St Anselm's argument from *Proslogion II* in the original Latin version and the Polish translation. Then, which is the heart of the paper, I attempt to sketchily reconstruct Tischner's version of this argument of St Anselm and subject it to a preliminary critical analysis. I then give two quite general understandings of the proof for the existence of God in general. The final section of the paper is devoted to interesting and even intriguing insights into the notion of the titular concept – the maximal being.

KEYWORDS

God, ontological proof, St Anselm, Józef Tischner, the greatest element

BIBLIOGRAFIA

- Adams R., *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, „Philosophical Review” 80 (1971), s. 28–54, <https://doi.org/10.2307/2184310>.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Benzmüller Ch., Fuenmayor D., *Can Computers Help to Sharpen our Understanding of Ontological Arguments?* (invited paper) (2018) Preprint, https://www.researchgate.net/publication/327159945_Can_Computers_Help_to_Sharpener_our_Understanding_of_Ontological_Arguments_invited_paper (23.02.2022).
- Duży M., *St. Anselm's Ontological Arguments*, „Polish Journal of Philosophy” 5 (2011) nr 1, s. 7–37, <https://doi.org/10.5840/pjphil2011511>.
- Gödel K., Carnap R., *Stenogram rozmowy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 17–19.
- Himma K. E., *Ontological Argument for God's Existence*, <http://www.iep.utm.edu/ont-arg/#H4> (13.12.2021).
- Kleene S. C., *Introduction to Metamathematics*, New Jersey 1952.
- Marmasse G., *Hegel and the ontological proof of the existence of God*, „Hegel-Studien” 46 (2012), s. 79–100; https://www.academia.edu/29833992/Hegel_and_the_ontological_proof_of_the_existence_of_God (23.02.2022).

- Oppy G., *Ontological Arguments*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (2019) (Winter 2021 Edition), Edward N G. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021).
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Weyl H., *The Continuum. A Critical Examination of the Foundation of Analysis*, Dover 1992.
- Zavaliy A. G., *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*, „Philosophy and Theology” 20 (2008) nr 1/2, s. 85–97, <https://doi.org/10.5840/philtheol2008201/24>.

HISTORIA

Bartłomiej Gapiński

<https://orcid.org/0000-0002-7285-0480>

Uniwersytet Jagielloński

Specyfika kalwaryjskich listów modlitewnych jako świadectw historycznych ukazujących realia lat 60. i 70. XX wieku

O Kalwarii Zebrzydowskiej powstało szereg studiów. W kilku publikacjach poruszono tematykę listów prośbnych, modlitewnych i wotywnych kierowanych do sanktuarium przez wiernych w okresie Polski Ludowej¹. Poniższy artykuł przedstawia owe historyczne świadectwa z perspektywy religijności ich autorów, motywacji, jakie przyświecały nadawcom w badanym okresie. Uwzględnia przy tym pasyjny i maryjny charakter kalwaryjskiego sanktuarium oraz wydarzenia kształtujące ówczesną sytuację społeczno-religijną, a tym samym ludzką świadomość, która odzwierciedla się w specyfice zgromadzonej przez bernardynów korespondencji.

W badaniach wykorzystano narzędzia właściwe dla warsztatu historycznego (krytyka źródeł) i etnologicznego (interpretacja antropologiczna), nie prowadzono analiz natury teologicznej.

¹ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu terytorialnego Matki Boskiej Kalwaryjskiej w latach 1970–1980 w świetle korespondencji klasztoru*, „Przegląd Kalwaryjski” 1996 nr 2, s. 31–36; B. Gapiński, *Związki Polonii z sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w świetle korespondencji klasztoru (lata 1965–1979)*, „Przegląd Kalwaryjski” 2007/2008 nr 11–12, s. 229–251; B. Gapiński, *Sacrum i codzienność. Prośby o modlitwę nadsyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1965–1979*, Warszawa 2008; B. Gapiński, *Przedmowa do II wydania. Religia, historia i życie*, w: *Wybrane zagadnienia najnowszej historii religijno-kulturowej. Kujawy Zachodnie i kontekst ponadlokalny*, red. B. Gapiński, Gniezno 2017, s. 7–20; B. Gapiński, *Interpretacja wybranych przykładów religijności typu ludowego z najnowszej historii Polski*, w: *Wybrane zagadnienia*, s. 145–203.

Jeśli idzie o analizę krytyczną, przyjrano się listom – źródłom masowym (wysyłano co najmniej 3000 takich świadectw rocznie). Ich autorami byli ludzie często niewprawnie piszący (długopisem, ołówkiem, kredką), w związku z tym w listach roi się od błędów, socjolektów, wypowiedzi gwarowych. Zdecydowano się jednak zachować pisownię oryginalną, bowiem oddaje ona koloryt epoki, a poza tym ma w sobie komponenty oralne. Jest zbliżona do wypowiedzi ustnych.

Analiza jakościowa, która dominuje w artykule, zakorzeniona jest w interpretacji źródeł. Wymaga częstego odwoływania się do treści listów, a zwłaszcza cytowania. Ma to na celu ukazanie procesu identyfikacji wiernych z Kalwarią z jednej strony oraz wydobycie treści biograficznych ze źródła mającego formę suplik modlitewnych – z drugiej.

Polska Jerozolima i misteria

Założone przez wojewodę krakowskiego, znanego przywódcę rokoszu – Mikołaja Zebrzydowskiego, sanktuarium kalwaryjskie od XVII wieku ściągало rzesze wiernych. Zaczęło ono powstawać w 1600 roku. Już wkrótce, bo w 1602 roku teren na górze Żar otrzymali bernardyni, znani z kultu pasyjnego. Mieli oni współudział w powstaniu nabożeństwa drogi krzyżowej². Tę pierwszą w Polsce kalwarię (łac. *calvaria* – czaszka, po hebrajsku – Golgota, od „Wzgórza Czaszki”, na którym ukrzyżowano Chrystusa) wzniesli przedstawiciele trzech pokoleń rodu Zebrzydowskich i dwóch Czartoryskich na przestrzeni XVII i I połowy XVIII wieku. Całe zamierzenie kompozycyjne rozplanowano według popularnych na Zachodzie XVI-wiecznych opisów kalwarii jerozolimskiej sporządzonych przez Niderlandczyka Christiana Kruik van Adrichema (Adrichomiusa)³. Inspiracją dla powstania Kalwarii była duchowość pasyjna. Treści pasyjne obecne były w chrześcijaństwie od zarania, wręcz je ufundowały. Edmund Świerczek OFM, nawiązując do tradycji chrześcijańskiej o starym rodowodzie (wychodzącej od refleksji ojców Kościoła nad Ewangelią i powtarzanej po wielokroć przez

² A. K. Sitnik, *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 23–25.

³ H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 114–115.

kolejne stulecia), wyraził się tutaj dobitnie: „Kościół narodził się z przebitego boku Chrystusa”⁴.

Pobożność i literatura pasyjna zaczęła się dynamicznie rozwijać od schyłku średniowiecza. Jak napisali Tomasz Graff, Bartłomiej Wołyniec i Elżbieta Elena Wróbel CSFN: „Miała ona [*historia passionis*] prowadzić czytelnika od rozważań tych treści (*meditatio*), poprzez współodczuwanie z Chrystusem (*compassio*), aby doprowadzić do Jego naśladowania (*imitatio*)”⁵. O specyfice pątnictwa kalwaryjskiego świadczy występowanie drózek i przeplatanie się na nich motywów pasyjnych i maryjnych⁶. U początków sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej legła kluczowa prawda wiary o śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela. To fundamentalny dramat egzystencjalny, ludzki, eschatyczny i kosmiczny zarazem. Implikuje go przywołanie ewangelicznego „onego czasu”. Zwycięstwa życia nad śmiercią, odkupienia człowieka. Janina Dzik zwróciła uwagę, że: „Zgodnie z założeniem egzegezy i eschatologii chrześcijańskiej, śmierć Chrystusa w perspektywie paschalnej można określić mianem przejścia (*pascha, transitus, transcensus*), przemiany i przeobrażenia (*metamorphosis*) oraz spotkania ze światłością w wielkim misterium eschatycznym i kosmicznym. Przemiana ta łączyła w dialektyczny sposób kenozę z uwielbieniem, a brak ciągłości na płaszczyźnie ziemskiej czasoprzestrzeni – z tajemnicą ciągłości w wymiarach nowego bytu i nowego czasu”⁷. Kalwaria Zebrzydowska na podobieństwo do innych kalwarii powstających u schyłku średniowiecza i u progu ery nowożytnej swoim detalicznym odzwierciedleniem miejsc świętych i misteriami miała tę „prawdę przedstawiać wiernym.

Wyobraźnię religijną wiernych pobudzały szczegółowo oddane realia jerozolimskie⁸. Zebrzydowski wpisywał się swoją fundacją jeszcze w ducha ówczesnych czasów, tzn. inspirował się ideami potrydenckiej odnowy Kościoła, którym pobożność kalwaryjska była bliska⁹. Na trasie, wzorowanej na jerozolimskiej Drodze Krzyżowej, fundator przyczynił się do powstania szeregu

⁴ E. Świerczek, *Kalwaria jako polska Jerozolima*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima*, s. 49.

⁵ T. Graff, B. Wołyniec, E. E. Wróbel, *Mikołaj Zebrzydowski 1553–1620. Szkic biograficzny*, Kraków 2020, s. 131.

⁶ D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 183.

⁷ J. Dzik, *Kalwaria Zebrzydowska jako Nowe Jeruzalem*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima*, s. 85.

⁸ H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 42.

⁹ T. Graff, B. Wołyniec, E. E. Wróbel, *Mikołaj Zebrzydowski*, s. 132.

budowli sakralnych. Wzniesiono najpierw dróżki Męki Pańskiej¹⁰. Potem syn Mikołaja, Jan, ufundował dróżki Matki Boskiej – pokrywające się zasadniczo z kaplicami i kościołami repliki Drogi Krzyżowej, ale obchodzone przez wiernych w przeciwnym kierunku¹¹. Tutaj w czasach staropolskich, w erze zaborów, wreszcie w burzliwym XX wieku wczytywano się w dramat zbawienia, w mękę Chrystusa i we współcierpienie Jego Matki – w pasję Maryi¹², i jej wniebowzięcie. Ze względu na popularność Kalwaria znalazła się na szlaku pątnictwa narodowego. Jej rola wzrosła szczególnie po powstaniu styczniowym, gdy w wyniku restrykcji carskich ograniczono możliwość pielgrzymek na Jasną Górę. Określano wówczas beskidzkie sanktuarium jako Częstochowę Południa czy Małopolską Jasną Górę.

Przez kolejne dziesięciolecia wielu wiernych, dla których podróż do Ziemi Świętej wydawała się nadmiernie kosztowna i wyczerpująca, zadowalało się rodzimą polską Jerozolimą. Ludzie przybywali tu tłumnie ze względu na możliwość uzyskania nietypowych dla Polski odpustów zupełnych, nadanych sanktuarium przez papieży. Na początku XVII wieku nie było drugiego miejsca w Polsce, którego nawiedzenie każdego dnia roku dawałoby odpust zupełny, włącznie z najważniejszymi sanktuariami: Częstochową, Ostrą Bramą, Świętym Krzyżem¹³. Krzysztof i Irena Kubiakowie, prowadzący etnograficzne badania terenowe na Roztoczu Lubelskim w 1976 roku, zaobserwowali, że w owym okresie tamtejsi wierni utożsamiali Kalwarię Zebrzydowską z rzeczywistą Jerozolimą. Chłopi sądzili i podawali w wywiadach, że prawdziwa męka i śmierć Pańska dokonały się na terenie beskidzkiego sanktuarium¹⁴.

Skąd to przekonanie? Odpowiedź jest jednoznaczna: z silnie i żywiłowo odbieranego kalwaryjskiego kultu. Uwidacznia się w nim, zwłaszcza w misteriach i czci oddawanej kalwaryjskim patronom, „nierozróżnialność” – między nazwą a jej desygnatem, znaczącym i znaczone, przedstawieniem misteryjnym a realnym dramatem zbawienia¹⁵. Cechowało ów kult prócz odprawianych

¹⁰ W. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 18–25.

¹¹ W. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska*, s. 26–27.

¹² M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013, s. 415–417.

¹³ B. Zboińska-Daszyńska, *W Kalwarii Zebrzydowskiej przed pięćdziesięciu laty*, „Rocznik Krakowski” 46 (1975), s. 38.

¹⁴ K. i I. Kubiakowie, *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978 nr 3–4, s. 148.

¹⁵ D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Kraków 2005.

w sanktuarium mszy, kazań, modlitw i pieśni, także wprowadzanie na przestrzeni wieków szeregu motywów nieliturgicznych, a nawet czysto świeckich w związku z teatralizacją misteriów (wcielania się w role Jezusa, apostołów, Piłata, Maryi)¹⁶. W Kalwarii Zebrzydowskiej odbywały się rokrocznie inscenizowane misteria pasyjne w Wielkim Tygodniu i uroczystości związane z kultem Matki Boskiej w sierpniu (celebrowano Wniebowzięcie). Przed wojną Stefan Czarnowski pisał, że w polskiej religijności kalwaryjskiej: „Tajemnica Odkupienia staje się tak aktualna, że przybiera postać zmysłowej rzeczywistości”¹⁷. Ten sam socjolog zaznaczył: „Chwilami dochodzi [w religijności kalwaryjskiej] do prawdziwej teatralizacji, np. w Kalwarii Zebrzydowskiej odczytywany jest zebranemu tłumowi wyrok, wydany na Jezusa przez sąd rzymski. Ceremonię tę poprzedza trąbienie, odczytującymi zaś są ludzie przebrani w niby rzymski strój”¹⁸. Zaś uczennica Czarnowskiego, Bożena Zboińska-Daszyńska, prowadząca wówczas w Kalwarii Zebrzydowskiej badania terenowe, konstatowała: „To polskie Oberammergau [sanktuarium w Niemczech, gdzie organizowano raz na dekadę wielkie misteria pasyjne], tym różni się od bawarskiego, że nie ma turystów, ale pielgrzymi biorący szczerzy udział w przedstawieniu. Są zarazem widzami i aktorami. Szczerość ich przeżyć wpływa na samo przedstawienie. Już chyba nigdzie w świecie w tak wyraźnej formie, w tak ludowej i pierwotnej nie odbywają się żadne widowiska religijne”¹⁹. Tę samą, co Czarnowski scenę wyroku Piłata badaczka opisała następująco: „ksiądz ma najpierw kazanie zakończone zwrotem: «... a teraz wyjdź, Piłacie, i czynj co ci nakazano». Wówczas rozbrzmiewa hejnał na trąbach na znak, że ma być ogłoszony dekret Piłata. Głos niesie po dolinach, a ze wszystkich stron tłoczą się ludzie «z wielkim krzykiem i pędem». Na ganku przed kaplicą ukazuje się Piłat w rzymskiej todze, z brodą i wąsami, odczytuje po polsku dekret wydany na Chrystusa”²⁰. Same misteria jednak u schyłku II Rzeczypospolitej nieco podupadły. Do reformy misteriów kalwaryjskich wzywał wówczas krytyk teatralny Maciej Szukiewicz. Chciał je ożywić. Planował wprowadzić aktorów zawodowych,

¹⁶ H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru*, s. 362–363.

¹⁷ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1: *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 101.

¹⁸ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, s. 100.

¹⁹ B. Zboińska-Daszyńska, *W Kalwarii Zebrzydowskiej*, s. 36.

²⁰ B. Zboińska-Daszyńska, *W Kalwarii Zebrzydowskiej*, s. 43, 45.

doprowadzić do modyfikacji i teatralizacji misteriów maryjnych, przy czym uważał, że w przyszłości misteria pasyjne nie będą miały racji bytu²¹.

Po wojnie w 1946 roku, w związku z częściowo zasadną krytyką, za zgodą kard. Adama Stefana Sapiehy, bernardyn Augustyn Chadam OFM stworzył scenariusz dla steatralizowanych misteriów pasyjnych. Ten sam zakonnik w późniejszych latach usiłował jeszcze steatralizować misteria maryjne, co akurat mu się nie powiodło. Pasyjne misterium kalwaryjskie w swej zasadniczej postaci w formie współczesnej, dzięki zabiegom o. Chadama, ukształtowało się w latach 1946–1956²². Poziom niewątpliwie podniosło później zaangażowanie bernardyńskich seminarzystów w grane widowiska, ale mimo presji, już od lat 30. XX wieku artykułowanej, nigdy nie zdecydowano się tutaj na korzystanie z aktorów zawodowych. Rolę odgrywali pobożni wierni. Reformę misteriów o. Chadam zwińczył, wydając jeszcze na użytek tych uroczystości *Modlitewnik kalwaryjski* (1971) i *Śpiewnik kalwaryjski* (1980)²³.

Szczególnie realistycznie odczytywana jest w dalszym ciągu w Kalwarii męka Pańska. Krzysztof i Irena Kubiakowie, którzy w latach 70. XX wieku prowadzili badania terenowe w Kalwarii, zarejestrowali zachowania wiernych podczas misteriów już zreformowanych przez o. Chadama: „Kiedy żołnierz spoliczkował Chrystusa, tłum zafalował i zaszemrał ze zgrozy”²⁴. Dramat Golgoty rejestrowany był niezwykle emocjonalnie i sensualnie: „odbywa się sąd u Annasza, wizyta w pałacu Heroda i w końcu wyrok Piłata z wypuszczeniem Barabasz. Jezus bierze na ramiona rzeczywiście olbrzymi krzyż. Niektórzy pątnicy całują go przedtem lub dotykają swoimi medalikami. W tłumie narasta napięcie, śpiewy i modlitwy stają się jakby żarliwsze”²⁵. Wypowiedzi te nie dziwią, gdy przygląda się religijności kalwaryjskiej. Uwidacznia się tutaj z niezwykłą intensywnością specyfika pobożności ludowej, ufundowanej na wizualności i konkretyzmie, jak pisali przed laty Stanisław Grygiel i ks. Józef Tischner²⁶.

Nie tylko widzowie, lecz także aktorzy utożsamiali się poprzez usposobienie wewnętrzne i grę z dramatem Golgoty. Ich relacje w dekadzie Gierkowskiej zebrał Andrzej Datko. Tak w latach 70. opowiadała odtwórczyni roli

²¹ M. Szukiewicz, *Wskrześmy misterium maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej (projekt widowiska religijnego)*, „Tęcza. Ilustrowany Miesięcznik” 1937 nr 9, s. 21–30.

²² A. Chadam, *Zarys dziejów Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 1984, s. 14–16.

²³ H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory*, s. 120.

²⁴ I. i K. Kubiakowie, *Kalwaryjskie opowieści*, „Spotkania” 8–14.04.1993, s. 35.

²⁵ I. i K. Kubiakowie, *Misterium Męki*, s. 146.

²⁶ S. Grygiel, J. Tischner, *Szkic o religijności wsi współczesnej*, „Miesięcznik Znak” 1966 nr 12, s. 1464.

Marii Magdaleny: „moja rola wymaga samokrytycyzmu, trzeba umieć żałować za grzechy, trzeba umieć się upokorzyć [...] Rola Magdaleny jest trudna, ze względu [na to,] co przedstawia ta osoba – jest jawno grzesznicą. Miałam pewne opory przed przystąpieniem do tej roli. Ale to idzie na chwałę Bożą i trzeba grać szczerze”²⁷. Odtwórca Jezusa wypowiedział się następująco: „Gdy zaproponowano mi tę rolę, długo myślałem, czy mogę ją przyjąć. Odgrywać Boga to zaszczyt, nie wiedziałem, czy jestem godny. Ale to pragnienie drgało we mnie. Przed pierwszym występem poprosiłem o błogosławieństwo. Wtedy weszła we mnie siła i pewność, że podołam. Gdy szedłem grać, nie napiłem się nawet wody, byłem całkiem na czczo, aby uczcić postać Jezusa”²⁸. „Cyrenejczyk” wyznał za to: „przed rolą staram się skupić i myśleć o Męce Pańskiej. Potem uczucia same wychodzą. Wiem, jak mam zagrać, ale gdy widzę Jezusa z krzyżem, to coś mnie pobudza, i wrywam się i biegnę, żeby mu pomóc, bo widzę go jak prawdziwego. Wtedy zapomina się, że to jest przedstawienie, bo wszystko jest prawdziwe dla mnie”²⁹. Aktorka odgrywająca rolę Maryi mówiła w tym duchu: „Gdy mnie wybrano, nie chciałam przyjąć roli, bo nie czułam się jej godna. Wstydziłam się po prostu odgrywać osobę świętą, bo człowiek jest ułomny, grzeszny, a to wielki zaszczyt. Ale namawiali mnie i ofiaruję to na chwałę Bożą. Tylko zawsze rozmyślałam, dlaczego Matka Boska wybrała mnie do przedstawienia tej osoby”³⁰.

Prócz kultu pasyjnego już od fundacji Mikołaja Zebrzydowskiego rozwijał się kult maryjny. Ożywiło go sprowadzenie w latach 40. XVII wieku cudownego wizerunku Matki Boskiej. Obraz Maryi z Dzieciątkiem na rękach jest kopią wizerunku Matki Boskiej Myślenickiej³¹. To typ ikonograficzny *Eleusy* (Maryi miłosiernej)³². Dla świadomości masowej najistotniejsze było orędownictwo przypisane za pośrednictwem obrazu samej Kalwaryjskiej Madonnie. Powszechnie wierzono, że Maria nigdy nie opuści swoich sług. Pątnicy, kiedy już żegnali się z sanktuarium po odbytej pielgrzymce, śpiewali między innymi kalwaryjską pieśń pożegnania z Marią: *Ach me miłe pocieszenie, o Matuchno*

²⁷ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 80.

²⁸ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, s. 80.

²⁹ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, s. 81.

³⁰ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, s. 80.

³¹ C. Moryc, *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej – „Beskidzka Eleusa”*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima*, s. 277–284; J. Wysznińska, *Obraz Matki Boskiej Myślenickiej jako pierwowzór obrazu Matki Boskiej Kalwaryjskiej*, Kraków 1995.

³² C. Moryc, *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej*, s. 268–277.

moja. W pieśni tej, stylizowanej na dialog między Marią a opuszczającym Kalwarię pielgrzymem, w jednej ze zwrotek Kalwaryjska Madonna zapewnia:

A gdyby ci się miało źle wieść, pošlij mi pisanie
A takie, że masz do mnie serdeczne wzdychanie,
A Ja cię mile usłyszę, na pomoc tobie pośpieszę,
W biedzie cię pocieszę³³.

Oba kulty, pasyjny i maryjny, przeplatały się w Kościele Matki Bożej Anielskiej – głównej świątyni sanktuarium i na drózkach kalwaryjskich. Całość dopełniał jeszcze jeden kult – związany z pamięcią o zmarłych. Można było obejść to górskie sanktuarium zarówno po drózkach Jezusa, Maryi, jak i w intencji zmarłych. Patronom kalwaryjskim dedykowano w sumie 42 obiekty – głównie barokowe i manierystyczne kościołki, kaplice i pustelnie rozłożone na przestrzeni 6 kilometrów kwadratowych i na szlaku o długości około 5 kilometrów. Zasadniczym celem było ciągle uzmysławianie wiernym dramatu Golgoty, unaocznienie męki i późniejszego zmartwychwstania Zbawiciela oraz współcierpienia (boleści), zaśnięcia i wniebowzięcia Jego Matki.

Pochodzenie terytorialne nadawców korespondencji kalwaryjskiej

Kult kalwaryjski, oparty na ewangelicznym i apokryficznym przekazie i misteriach, zrodził wśród wiernych potrzebę wysyłania listów do bernardynów z prośbami o modlitwę. Zakonnicy, za sprawą o. Kajetana Grudzińskiego OFM i archiwistki Zuzanny Kazanowskiej, zarchiwizowali korespondencję z lat 1965–1979. W świetle zebranych i uporządkowanych listów w Kalwarii istnieją zasadniczo dwa wielkie kulty: pierwszy związany z Matką Bożą Kalwaryjską, drugi z rzeźbą Chrystusa w III Upadku. Pozostałe wizerunki poświadczające są rzadziej, należą do nich inne czczone wizerunki Maryi i Pana Jezusa (np. Jezus w Piwnicy) czy świętych, jak Antoni Padewski, Juda Tadeusz itp.

Prośby napływające do sanktuarium z lat 1970–1980, a bezpośrednio związane z Matką Boską Kalwaryjską, wysyłało 3525 osób z terenów Polski i 99 z zagranicy³⁴. 1271 osób pisało listy z terenów archidiecezji krakowskiej (najwięcej z (1) Żywiecczyny, (2) okolic Suchej Beskidzkiej, (3) Nowego Targu

³³ *Śpiwnik kalwaryjski*, opr. A. Chadam, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 242.

³⁴ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 32.

i z regionu myślenickiego, Kraków plasował się zaś dopiero na czwartym miejscu)³⁵. Z diecezji katowickiej, która była co do popularności kultu maryjnego na drugim miejscu, pisało 550 osób, z diecezji tarnowskiej 400 osób³⁶. Kolejne diecezje już nie przekraczały 200 korespondentów, są to – w skali malejącej – diecezje: lubelska, opolska, wrocławska, przemyska, kielecka³⁷. Z pozostałych diecezji pochodziło mniej niż 100 autorów. Napływ korespondencji pokrywa się z rejestrowanymi w 1978 roku pielgrzymkami do Kalwarii: najwięcej pielgrzymek było z archidiecezji krakowskiej, potem lubelskiej, w trzeciej kolejności tarnowskiej³⁸.

Biorąc pod uwagę korespondencję maryjną, należy zauważyć, że wśród piszących przeważały kobiety. W 1970 roku nadawczyniami były aż 264 osoby, to jest 80% piszących. Podczas gdy mężczyzn było tylko 53, czyli 16% wszystkich proszących. Pozostałe 4% nadawców to pary małżeńskie – listy autorstwa męża i żony, a także osoby, których płci nie udało się ustalić³⁹. We wspomnianej grupie nadawców z 1970 roku przeważały osoby w wieku emerytalnym – powyżej 60 roku życia, w drugiej kolejności w wieku średnim, natomiast mało było listów od osób, które nie przekroczyły 30 roku życia. Nadawcy listów kierowanych do Matki Bożej zamieszkiwali głównie wsie i przysiółki (68% wszystkich nadawców z 1970 roku) i małe miasteczka (23% autorów listów); duże miasta (poza Krakowem i miastami Górnego Śląska) były prawie niereprezentowane. W przypadku kultu pasywnego odsetek kobiet był jeszcze większy. Dominowały tutaj mieszkanki wsi. Kult Jezusa Cierpiącego w III Upadku miał bardziej agrarny charakter⁴⁰. Udało mi się ustalić, że w 1967 roku na 98 nadawców wysyłających listy z prośbą o modlitwę w kościółku pod wezwaniem Jezusa Cierpiącego w III Upadku aż 75 pochodziło z południowej Małopolski i Śląska Cieszyńskiego (dawnego zaboru austriackiego). W 1972 roku na 94 osoby piszące prośby 75 było z tego obszaru. W 1978 roku, kiedy z zarchiwizowanych listów wyodrębniłem stosunkowo niewielką liczbę 58 nadawców, aż 46 zamieszkiwało ten teren⁴¹.

³⁵ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 32.

³⁶ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 32–33.

³⁷ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 33.

³⁸ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 34.

³⁹ Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie [dalej: APBK] IVC 16 (1970).

⁴⁰ APBK IVC 187 (1967), APBK IVC 188 (1972).

⁴¹ APBK IVC 187 (1967), APBK IVC 188 (1972) i APBK IVC 114 (1978).

Wykształcenia nadawców w większości przypadków nie da się precyzyjnie oszacować. Na pewno licznie reprezentowani są ludzie z wykształceniem podstawowym i niepełnym podstawowym (wśród osób starszych), ale też zawodowym i średnim. Sporadycznie zdarzają się osoby o wykształceniu wyższym lub studiujące.

Jeśli chodzi natomiast o tematykę prośb (maryjnych, w oparciu o zbiór listów z 1970 roku), to dominowały kolejno: 1) sprawy zdrowotne, 2) problemy związane z życiem małżeńskim, 3) prośby o modlitwy za zmarłych, 4) troska o naukę dzieci, 5) prośby o urodzaj i dobry chów bydła, 6) kwestie odejścia od wiary kogoś bliskiego, 7) sprawy związane z procesami sądowymi i dylematami prawnymi, 8) problemy związane z pozarolniczą aktywnością zawodową⁴². Niekiedy intencji nie udało mi się określić, np. gdy nadawca prosił o sprawy „Bogu wiadome”. Jeszcze szerzej diagnozując charakter prośb, można zauważyć, że uwidaczniała się w nich troska o dwie wspólnoty: rodzinną i kościelną (tę ostatnią rozpatrywano w kontekście własnego życia, domu, grzechu i nawrócenia, troski o Kościół powszechny i naród polski, wreszcie w szacunku dla stróżów sanktuarium – bernardynów).

Listy modlitewne z lat 60.

Listy modlitewne z lat 60. XX wieku mają specyfikę okresu Gomułkowskiego. Poświadczają ubóstwo, złe warunki materialne. Wynika z nich, że ludzie ciągle żyją wspomnieniami II wojny światowej. Podkreślają swoje związki z sanktuarium. Skarżą się na niedostateczne warunki bytowe i bazę noclegową w Kalwarii. Łamani przez nieludzki system nadawcy szukają odskoczni w Kościele. Kościół katolicki realizował oczywiście przede wszystkim swoje posłannictwo duchowe, ewangelizacyjne i jako taki odgrywał rolę sensotwórczą, ale umożliwiał również emigrację wewnętrzną. W obliczu totalitarnej opresji mógł stanowić miejsce „ucieczki”⁴³. W połowie lat 60. wierni doświadczali represji za swoje przekonania. Zwalczano pielgrzymki, monitorowano uroczystości odpustowe, starano się poprzez wydarzenia ludyczno-wypoczynkowe odciągnąć, zwłaszcza młodzież, od wiary i religijnych praktyk (szczególnie w okresie misteriów maryjnych). Można było też doświadczyć brutalności fizycznie, na swoim ciele. Tak pisał nadawca zamieszkały w Jaworznie o represjach, jakim poddani zostali pielgrzymi na stacji kolejowej Kalwaria Zebrzydowska-Lanckorona

⁴² APBK IVC 16 (1970).

⁴³ H. Słabek, *O społecznej historii Polski 1945–1989*, Warszawa 2015, s. 593.

w 1965 roku: „Donoszymy księżo[m] wielki żal co do milicje jak się brutalnie odnosili do ludzi na dworcu kolejowym w Lanckoronie jak rzucali ludźmi [jak] choćby snopkami w polu zamiast porządek trzymać jak należy to oni się mścili na ludziach czy to był starszy czy młodszy to dla nich to było obojętne czy by to księża ni mogli załatwić tą sprawę aby ich trochę ukrócić pyski aby se tak dużo niepozwalali aby uwarzali ludzi za ludzi anie za zwierzęta, bo chcą ludzi odbić od was i od Matki naszej Królowej Niebieskiej Kalwaryjskiej Maryi”⁴⁴. Uderza tutaj prosty styl, z elementami gwary, przy łamaniu poprawnej polszczyzny. Poświadczone zostaje zaś przywiązanie do Matki Bożej, a także nierealistyczna wiara w sprawczość bernardynów, którzy wówczas niewiele mogli zrobić dla pielgrzymów.

Wierni przeżywali szczególnie wielkie zamierzenia duszpasterskie tamtych lat: Wielką Nowennę, czuwania soborowe, przede wszystkim Millennium Chrztu Polski, wielką peregrynację kopii Jasnogórskiej Hodegetrii i jej małe peregrynacje. Nadawca, zamieszkujący wieś Jaworznik nieopodal Myszkowa, składał życzenia bernardynom i zamawiał mszę za ojczyznę z końcem 1965 roku: „[życzę] błogosławieństwa nieba na nowy 1966 Rok Wielki Rok 1000-lecia Chrztu Polski a również wyniesienia na ołtarze sługi o. Maksymiliana Kolbego a w roku 1967 figurki Matki Boskiej Leśniowskiej. Piękne to będą uroczystości dla Polski Katolickiej, a tak że Pan Jezus i Matka Boska będzie zadowolona, że Polska jest zawsze wierna Bogu i Matce Boskiej a więc całym sercem jestem przy was i w dniu 4 III 1966 r. przed cudownym obrazem Matki Bożej Kalwaryjskiej proszę odprawić msze św. do Świętego Kazimierza Królewicza Polski”⁴⁵.

Dla nadawców wielkim wyróżnieniem i przeżyciem była mała peregrynacja (odbywająca się od roku 1965), polegająca na przyjmowaniu małych kopii wizerunków Matki Boskiej Częstochowskiej w domach wiernych. Akcja ta objęła parafie całej Polski. O ile wielka peregrynacja była jedna, tych małych odbywało się wiele po diecezjach na terenie kraju⁴⁶. Tak o jednej z nich pisała nadawczyni z Łodzi w 1966 roku: „Ja w tym rok przeżywałam w swym domu wielką radość bo oto 28 I był u mnie cudowny obraz Matki Jasnogórskiej Pani. Urządziłam w swym domu jak w kościele piękny napis na fladze Narodowej «Maryjo Królowo Polski Módl się za nami» złotymi literami”⁴⁷.

⁴⁴ APBK IVC 172 (1965), s. 141–142.

⁴⁵ APBK IVC 15 (1966), s. 939.

⁴⁶ A. Niedźwiedz, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005, s. 268.

⁴⁷ APBK IVC 31 (1966), s. 253.

Jednak owej wielkiej historii w korespondencji zbyt dużo nie znajdziemy. Pod tym względem lata 1965–1966 są najbardziej eksponowane. Szczególnie wylewnie i podniosłe przeżywa się je nie tylko w kraju, lecz także w Stanach Zjednoczonych. Autorytetem obok papieży (Jana XIII – już nieżyjącego Dobrego Papieża, i Pawła VI) jest przede wszystkim Prymas Tysiąclecia, chociaż z biegiem lat pojawia się coraz częściej Karol Wojtyła.

Światem, domem i azylem dla nadawców korespondencji była przede wszystkim rodzina. Rozpatrywano ją jako wspólnotę chrześcijańską (wykroczenia przeciwko niej traktowano jak grzech). Widać w niej nawet przenikanie wielkich zamierzeń duszpasterskich Kościoła polskiego. Tak nadmieniła zamieszkała w wiosce nieopodal Żywca, żona chłoporobotnika pisząca w roku 1967: „Minął rok w listopadzie, jak mój mąż wrócił ze szpitala po trzymiesięcznym tam pobycie. Człowiek młody, liczący sobie 33 lata, a chodzić nie mógł, mając uszkodzony kręgosłup (wypadanie dysku). Lekarze twierdzili, że już lepiej chodził nie będzie, chyba że podda się operacji, a tu nie dawali gwarancji czy się uda. Prawie rozpacz ogarniała, myśląc, jaki los gotuje się dla naszej rodziny. W tej właśnie trudnej sytuacji oddaliśmy się całkowicie w Macierzyńską Niewolę Matki Bożej, niech robi, co chce, niech radzi i myśli, co dalej będzie. I tak po tym akcie oddania cała troska o naszą rodzinę spoczęła na Barkach Najświętszej Pani. Mnie się zdawało, że niepotrzebnie się frasuję, bo ktoś inny zajął się tą sprawą. Przy pomocy Bożej Matki powoli mąż wracał do zdrowia, chodzi bardzo dobrze, dużo już pracuje, ale całkiem zdrowo jeszcze się nie czuje, a Komisja Lekarska odmówiła dalszej renty i musi podjąć przerwana pracę w swoim górniczym zawodzie. Bez pracy żyć się nie da, bo ma na utrzymaniu mnie z trojgiem malutkich dzieci (najstarsze lat 5, najmłodsze – 3 miesiące) i w tej sytuacji znów składam troskę o naszą rodzinę w ręce Niebieskiej Mateczki, niech Ona udzieli mu sił i zdrowia do pracy i niech zaradza, tak jak to będzie najlepiej z punktu widzenia Bożego”⁴⁸. Nadawcy przekonani byli rzeczywiście o realnej, namacalnej obecności świętych orędowników w ich życiu. Jak powyżej – ufano Maryi, proszono o łaski, dziękowano. Listy adresowane do bernardynów przenikały często bezpośrednio zwroty do kalwaryjskich orędowników. I tak para starszych małżonków z Krakowa, pragnąc znaleźć się w domu starców i mieć zabezpieczone ostatnie lata życia, zwróciła się w swym liście bezpośrednio do Maryi: „Prosimy Cię Matuchno Najświętsza | O wysłuchanie naszej prośby | O zdrowie żeby nam Matuchna Najświętsza z Panem Jezuskiem [pobłogosławiła]. To pismo które w krótkim czasie będzie złożone

⁴⁸ APBK IVC 173 (1967), s. 224–226.

o przyjęcie nas do domu spokojnej starości gdyż obydwój z mężem jesteśmy starzy i chorzy nie mamy Opieki Matko Najukochańsza wysłuchaj naszej prośby. | Złożymy ci serdeczne dzięki Matko, nie opuszczaj nas⁴⁹.

Rodzina, choć dla nadawców święta podobnie jak Kościół, z nim w podobnej retoryce utożsamiana, musiała też zmagać się z zachowaniami patologicznymi – określanymi jako grzechy (np. niewierność, rozwód, alkoholizm, awantury, przemoc). Autorka z Makowa Podhalańskiego tak poświadcziała przemoc w swej rodzinie: „Drodzy księża, wysłałam 50 zł na odprawienie mszy św. w intencji o zdrowie, błogosławieństwo w rodzinie i zachowanie od klectwa od męża, aby przestał się znęcać nade mną, aby ta Matka Boska miała mnie z dziećmi w opiece, [o] oświecenie mężowi rozumu, aby się opamiętał i nawrócił do Boga, aby zapanowała atmosfera ciepła rodzinnego, nie ciągłych przekleństw i wylewania łez, czekanie, kiedy i czym człowiek w głowę dostanie i jaki koniec będzie życia, komu to biedne 4-letnie dziecko zostawię⁵⁰”.

Ale rodzinę, wspólnotę uświęconą, trzeba było najpierw założyć. Stąd młode kobiety modliły się o znalezienie wybranka. Młoda dziewczyna z Rychwałdu pisała: „ja nie mam z nikąd ratunku, więc mi nic innego nie pozostaje jak tylko jeden ratunek udać się do Matki Bożej i prosić ją gorąco o pocieszenie, aby natchnęła jakiego dobrego chłopca, żeby się ze mną ożenił, bo wszędzie jestem prześladowana przez złych sąsiadów, obmówiona i wyśmiana”. Dalej nadawczyni, przyjmując postawę w duchu *do ut des* (z łac. daję, byś dał), zresztą dość częstą w listach, obiecała: „Gdy Matka Najświętsza opatrzy mnie mężem, wtedy prześlę wam pieniądze na odprawienie mszy św. na podziękowanie Matce Bożej za doznaną od niej łaskę oraz będę się starać przyjeżdżać do Kalwarii każdy rok, aby osobiście złożyć Matce Bożej Kalwaryjskiej podziękowanie i postanowienia nie zmienię. Ja zawsze ufam w miłosierdzie Boże, a Matka Boża Kalwaryjska na pewno mi dopomoże i nie opuści biednego dziecka, które tak ufa w miłosierdzie i pomoc Matki Bożej Kalwaryjskiej⁵¹”.

Najliczniej, jak wspomniałem, reprezentowane są w korespondencji prośby o zdrowie. Nadawczyni zamieszkała w Ujsołach na Żywiecczyźnie, znajdująca się w bardzo trudnym położeniu, wyrażała swe pragnienie, wbrew nadziei, a precyzyjniej wbrew nadziejom tego świata, przy zachowaniu jednak wiary w ostateczną pomoc orędowniczki: „Stan mojego zdrowia coraz bardziej się pogarsza. Lekarze stwierdzili, że [to] zanik mózgu, po zapaleniu mózgu

⁴⁹ APBK IVC 16 (1970), s. 757.

⁵⁰ APBK IVC 16 (1970), s. 187.

⁵¹ APBK IVC 173 (1967), s. 493–494.

postępuje coraz bardziej. Straciłam wiarę w ziemskie siły. Kiedy ogarnia mnie rozpacz, myślę, że nadejdzie chwila, kiedy nie poznam już nikogo z bliskich, nie będę już mogła do was napisać (teraz już piszę z wielkim wysiłkiem umysłu), będę leżeć jak kawałek drzewa, nie wiedząc nic o otaczającym świecie; wtedy staje mi przed oczyma Matka Boża Kalwaryjska. Otuchy dodaje mi myśl, że Ona jest przecież Uzdrawieniem Chorych⁵².

Takie prośby o cud, wydawałoby się w sytuacjach beznadziejnych, dotyczyły również innych problemów. Nadawca z Białki koło Makowa Podhalańskiego, który pragnął opuścić teściów i zapracować na własny dom, pisał, zwracając się wprost do Maryi: „Matuchno Najświętsza, wejrzyj miłosierdnym okiem na mnie żebrzącego twej łaski, do kogóż pójdę w ciężkiej niedoli, tyś mą Matuchną, tyś dla mnie Wszystkim, tyś jest dobrem niepojętym, Najświętszym, Matko, przytul biedaka pod swój płaszcz Gorliwie. Gorąco błagam, usłysz, Matko, wysłuchaj. Błagam Cię, Maryjo. Przecież w tym Obrazie Cudownym widzę Cię Żywą i Miłosierną. Tylekroć razy ratowałaś mnie w ciężkich sytuacjach. Błagam Cię dziś z całego serca, ze wszystkich sił moich⁵³”.

Listy z lat 60. XX wieku koncentrowały się na życiu codziennym, potocznych sprawach i problemach. Również ogólnopolski program Wielkiej Nowenny i samo Millennium stawały się dla nadawców listów okazją do przedstawiania osobistych, rodzinnych spraw i trosk. Zawierzenie Maryi, do którego w skali kraju wzywał Prymas Tysiąclecia, znajdowało odzwierciedlenie w bezpośrednich, wręcz poufanych prośbach dotyczących codzienności. Sacrum nie jest tutaj odległe. Nadawcy mają nadzieję, wbrew doczesnym nadziejom, że *Vis Maior* dopomoże. I mimo że kierują korespondencję do bernardynów, często rozbijają styl narracji i zwracają się w niej wprost ku Najwyższemu i Maryi.

Listy modlitewne z lat 70.

W latach 70., czyli w dekadzie Gierkowskiej, w korespondencji nadal dominują codzienne troski. Wpisują się one w specyfikę religijności polskiej wkomponowanej w kulturę, a precyzyjniej we wszystkie znaczące dziedziny tej kultury, w tym życie powszednie. Religia ujawnia się bowiem bardzo często przez pryzmat oczywistości. Jak to określają socjologowie: religia, tak rozumiana,

⁵² APBK IVC 16 (1970), s. 253–254.

⁵³ APBK IVC 16 (1970), s. 820.

specjalnie nie potrzebuje uzasadnień i odbierana jest jako „taken for granted”⁵⁴. Religijność – subiektywny wymiar religii – osadzona jest w życiu codziennym, jej doświadczenie nie wymaga uczonych wywodów czy skomplikowanych eksplikacji. Te wręcz są zawieszane, za to istotne są w jej odbiorze: bliskość, przydatność, przejrzystość, oczywistość, wspomniana już „nierozróżnialność” i intersubiektywne zadomowienie (czyli świadomość, że inni też władają językiem proszącym o łaski, że bernardyni są w stanie zrozumieć nadawców, a nawet, że Kalwaria w pewien sposób odgrywa rolę domu, miejsca pewnego, ostoi). Widać to w opisach życia rodzinnego, w trosce o dzieci. I tak nadawczyni z Biłgoraju w kwietniu 1973 roku prosiła w swym liście: „Proszę o mszę św. o pomoc Bożą w zdawaniu egzaminów w sesji letniej córki na studiach. Ponadto proszę o podziękowanie Bogu za to, że córka została zwolniona z jednego egzaminu. Przekazem wysyłam 100 złotych”⁵⁵.

Korespondencja ukazuje, że bolączki codzienności przeplatają się z odniesieniami do transcendencji. Nawiązania do sacrum obecne są w licznie pojawiających się wyznaniach o osamotnieniu nadawców. Występują one również w prośbach o modlitwę za zmarłych. Nadawczyni z Bolesławca Śląskiego łączy oba motywy, pisząc zimą 1973 roku: „Niech będzie Pochwalony Jezus Chr[ystusa] i Najśw[iętsza] Maryja Królowa Polski | Bolesławiec 8 I 73 | Najuprzejmiej powiadamiam, że Życzenia Świąteczne i opłatek otrzym. i dziękuję serdecznie za pamięć, bo bardzo mnie to podniosło na duchu, te słowa życzliwe i jusz od wielu lat spędzam wieczór wigilijny w samotności, ale dzięki Bogu za to, bo mogłam te godziny spędzić na modlitwie w rozmowie z Bogiem. | Teraz na 1-go wyślę 500 złotych, to byłoby na ten śpiewnik z pieśniami do Matki Bożej, a reszta to będzie ofiara za te dusze z rodziny [...] i dusze opuszczone, bym bardzo prosiła o włączenie tych dusz chociażby do jednej Mszy Świętej które się w ostatni piątek m[iesiaca] odprawiają”⁵⁶.

Rodziny boją się szczególnie o osamotnionych ludzi starszych, nieporadnych, mających problemy zdrowotne i słabych w konfrontacji z otoczeniem. Nadawczyni z Żywca prosi chociażby: „Zwracam się z wielką prośbą o odprawienie trzech mszy św. na intencje mojej mamy mama, moja mieszka we wsi, jest starszą osobą, wdową, i ciągle choruje, ma takich niedobrych sąsiadów, co jej stale jakąś krzywdę wyrządzają, ostatnio po sądach ją włóczę niesłusznie

⁵⁴ I. Borowik, *Religijne oblicze Polski na tle Europy*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2005, s. 38.

⁵⁵ APBK IVC 32 (1973), s. 127.

⁵⁶ APBK IVC 32 (1973), s. 141

o 30 centymetrów pola i takich różnych codziennych niesnasek, że trudno jej tam wytrzymać, a gdzie indziej nie chce iść, bo ma swój dom, co go razem z ojcem wybudowali, przywiązała się do tego i kawałka pola, co ma, i dlatego właśnie proszę o pomoc Boże, by Pan Bóg sprawił, by jakoś się pogodzili, żeby mamie nie dokuczali, żeby miała spokój, żeby mogła sobie spokojnie po swoim chodzić, by Pan Bóg skruszył serca tym sąsiadom i żeby nie brali tego, co do nich nie należy. Bardzo proszę o jak najszybsze odprawienie tych mszy św., bo mi bardzo żal mamy, a widzę, że jest ledwie żywa od tych kłopotów, za co z góry Bóg zapłać⁵⁷.

W latach 70. XX wieku w kraju zostały po części zaspokojone potrzeby mieszkaniowe, co potwierdza korespondencja. Nadawczyni ze Szczecina dzieli się radością w związku z przeprowadzką do nowego domu: „Mieszkanie otrzymaliśmy ze Spółdzielni Mieszkaniowej typu M – 3 (dwa pokoje). Przez dwanaście lat mieszkaliśmy w jednym maleńkim pokoiku. Jak było naprawdę ciężko. Ale sobie jakoś za pomocą Matki Najświętszej radziłam, a teraz mamy dwa pokoiki, widną kuchnię, łazienkę, wannę i balkon duży. Mamy centralne ogrzewanie i ciepłą wodę. Tak się strasznie cieszę z tego wszystkiego. Bożena (córka moja) też się cieszy, że ma swój pokój, że jest ciepło⁵⁸. Tego typu listy są obrazem zmian, jakie zachodziły w życiu codziennym polskich rodzin, jak wyglądał awans społeczno-cywilizacyjny.

Korespondencja jest również przejawem religijności mirakularnej⁵⁹. Ludzie nadal identyfikują się z Kościołem, dostrzegają zjawiska po ludzku niewytłumaczalne. Autorka ze wsi Wołowice koło Czernichowa wspomniała o interwencji uznawanej za niezwykłą: „Córka Basia, mając lat osiem, była cudownie wyleczona po strasznym wypadku, zabita prawie przez piorun w drodze do szkoły, w stanie bardzo ciężkim była przewieziona do szpitala poparzona, potłuczona, wtedy pomogliście Wy, Drodzy Ojcowie, swoimi modłami do naszej cudownej Pani Kalwaryjskiej i moja Basia żyje i jest zdrowa, do dziś ludzie u nas wspominają to wydarzenie, nazywając widocznym cudem Opieki Bożej⁶⁰”.

Zarówno w latach 60., jak i 70. XX wieku opisy listowne nawiązują do kalwaryjskich misterii (tych wielkotygodniowych i sierpniowych). Nadawcy przedstawiają się jako ich uczestnicy, pątnicy. Zarazem są to osoby kontemplujące

⁵⁷ APBK IVC 32 (1973), s. 1646–1647.

⁵⁸ APBK IVC 20 (1976), s. 755.

⁵⁹ H. Czachowski, *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003.

⁶⁰ APOB IVC 18 (1974), s. 159–160.

Beskidzką Eleusę czy Jezusa Cierpiącego w III Upadku. Obiecują odwiedzić Kalwarię w przyszłości, wspominają swoje wizyty, proszą o dokładne podanie daty mszy św., by pozostawać wówczas w łączności duchowej.

Kult kalwaryjski ożywiła niewątpliwie pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w 1979 roku, w trakcie której, 7 czerwca, nawiedził on sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Modlił się wówczas przed cudownym obrazem Matki Bożej, brał udział w mszy św. i nadał nawiedzanemu przez siebie kościołowi tytuł bazyliki mniejszej⁶¹. Jan Paweł II apelował wówczas: „I niech [...] sanktuarium kalwaryjskie nadal skupia pielgrzymów, niech służy archidiecezji krakowskiej i całemu temu rejonowi, który tradycyjnie ściąga tutaj z zachodu i wschodu, z południa i północy, niech służy całemu Kościołowi w Polsce. Niech tutaj dokonuje się wielkie dzieło duchowej odnowy mężczyzn i kobiet, młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej, służby liturgicznej ołtarza – wszystkich”⁶². Obecność Ojca Świętego spopularyzowała kult Matki Boskiej Kalwaryjskiej, przyczyniając się do wzrostu zainteresowania samym sanktuarium wśród szerokich rzesz wiernych. Po pielgrzymce Ojca Świętego zdecydowanie wzrosła liczba listów nadsyłanych w to miejsce, które utożsamiano teraz z jego osobą. Ów przełom pozwala mówić o nowym jakościowo zjawisku – fenomenie Kalwarii Papieskiej⁶³. Określenie to spopularyzował publicysta Jacek Susuł⁶⁴. Niestety zarchiwizowane listowne prośby modlitewne opracowano tylko do czerwca 1979 roku – właśnie ze względu na późniejszy lawinowy napływ nowej korespondencji, której nadawcami byli wierni utożsamiający Kalwarię z papieżem Polakiem. Zaznaczmy tylko, że sama korespondencja maryjna wzrosła wówczas co najmniej trzykrotnie⁶⁵.

W latach 70. XX wieku tym samym kończy się pewna epoka w dziejach Kalwarii. Dekadę tę znamionują przemiany cywilizacyjne. Poprawia się baza noclegowa i warunki bytowe w sanktuarium, w gospodarstwach domowych konie zostają zastąpione przez samochody, ludzie mają już radia, telewizory, pralki, aparaty fotograficzne, niektórzy telefony, uczestniczą w kulturze masowej na niespotykaną skalę. Nie ma już prześladowań Kościoła w takiej skali,

⁶¹ P. Skibiński, *Odnowa tej ziemi. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, czerwiec 1979*, Warszawa 2020, s. 308–312.

⁶² K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Do tronu łaski. Kazania – przemówienia – homilie w sanktuarium pasyjno-maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 2020, s. 224.

⁶³ F. Piwosz, *Kalwaria papieska*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima*, s. 171–176.

⁶⁴ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 31.

⁶⁵ Z. Kazanowska, *Zasięg kultu*, s. 31.

jak w czasie małej stabilizacji. Nie ma też wydarzeń na miarę Millennium. A kiedy 16 października 1978 roku, a potem 7 czerwca 1979 roku, w Polakach odradza się duchowa wrażliwość, także sam kult kalwaryjski, tak stary, obrasta w nowe znaczenia. Polacy w kraju wraz z Polonią reagują na wizytę papieską entuzjastycznie, a w historii Kalwarii zaczyna się nowy okres.

Zakończenie

Kalwaria łączy w sobie tradycje pobożności staropolskiej, bycia Częstochową Południa, polską Jerozolimą. Jest miejscem odbywania się rokrocznie wyjątkowych co do formy przeżyć i masowości misterii. Pozostaje przestrzenią obrosłą tradycją (np. tylko tutaj w południowej Polsce, poza Wawelem, są zawieszane kości mamuta – oznaka ciągłości, odwieczności i odstraszenia złego), historią, pobożnością, wyobraźnią.

Nadawcy korespondencji kalwaryjskiej w latach 60. i 70. XX wieku wyrażali postawy pątnicze mające ugruntowanie w przeszłości. Okres ten jest wyjątkowy, bo pokazuje, jak kultura pisma przeniknęła szeroko do wyobraźni religijnej. Dodajmy, że znajomość pisma wśród chłopstwa galicyjskiego upowszechniła się stosunkowo późno – dopiero na przełomie XIX i XX wieku, a i w samej korespondencji, choć bardzo rzadko, zdarzają się analfabeci, którym pisze ktoś inny. Ludzie poprzez proste w formie listy prezentowali w korespondencji swoje przywiązanie do kalwaryjskich orędowników, do Boga i Maryi. Bernardyni okazywali się tutaj pośrednikami: a dyskursywny język urzędowych suplik do ojców przeplatały wtrącenia, inwokacje i zwroty wprost ku Sile Wyższej. Zapewne zdarzała się też interesowna postawa *do ut des*, przez którą próbowano manipulować świętością (typu: „Maryjo spraw to, a ja ci ofiaruję wotywnie serce, albo za to wyświadczone dobro przyjadę w przyszłości na odpust”). Było i typowo magiczne nastawienie: wzmiankowane jest święcenie ziół wykorzystywanych w domu i w gospodarstwie czy służących do zażegnania chorób, wiara w uzdrowienie przez dotyk świętych przedmiotów, cudowną wodę z kalwaryjskiego Cedronu. To jednak nie było wcale najistotniejsze, bowiem analizując zwłaszcza długie listy, widać, że w pierwszej kolejności uwidaczniało się zawierzenie, a czasami nawet autentycznie bezinteresowna miłość ku świętym patronom Kalwarii. Zwracanie się ku sacrum (z zastosowaniem różnorodnej tytułatury), rozpisywanie się o jego ofiarności, współczuciu, spolegliwości nie tylko nie wyczerpuje się w referencji (przeświadczeniu, że orędownicy istnieją), lecz także jest formą twórczości mającej cechy stylistyki lirycznej, zwłaszcza gdy nadawcy upodabniają styl listów do litanijskich wyliczeń, powtórzeń,

rozbudowanych apostrof, przenikliwych westchnień czy lamentów. To nie tylko modły, lecz także marzenia (pokłady fantazji, twórczej inwencji, optymizmu, że będzie lepiej), przy czym sakralne piękno kontrastuje często z brutalną rzeczywistością życia codziennego nadawców – światem już poza kalwaryjską sakrosferą. Myśli szybują ku transcendencji, a zgrzyzoty są dotykalne, ucieleśnione.

Odniesień do wielkiej historii politycznej prawie tutaj nie ma. Może ogranicza się ona tylko do cezur tego okresu: Millennium i początku pontyfikatu Jana Pawła II. Pierwszą cezurę znamionują programy duszpasterskie kardynała Stefana Wyszyńskiego, drugą radość z wyboru papieża – Polaka.

Warto zapytać, czy i w jakim sensie listy są zapisem komunikacji? Niewątpliwie tak, są przecież kierowane do bernardynów, szerzej: adresowane do wspólnoty uczestniczącej we mszy św. czy modlitwie. Zdradzają jednak także cechy innych podobnych tekstów wotywnych, gdzie uwydatnia się autokomunikacja – nie tyle oparta na informacji, co na fascynacji⁶⁶. Bowiern poprzez listy wierni bardzo często pozwalają sobie na adorację orędowników, rozkoszują się ich opisami, wielkością (majestatem) i miłością. Ich korespondencja to niezwykle świadectwo pokornej interesowności i zarazem radykalnej bezinteresowności, to źródło maskujące paradoksy logiczne i kulturowe (te drugie nacechowane również emocjonalne) możliwe do zrozumienia ostatecznie tylko w perspektywie religijnej (wiary).

Religijność nadawców wyraża się w aktywności, w szukaniu pomocy, przełamywaniu wstydu i własnej niemocy. Autorzy listów mają świadomość swych braków, wiedzą, że nie władają wysublimowanym językiem teologicznym. To pozostawiają bernardynom, zdają się na nich. Ale czy pobożność nadawców jest płytka? Wręcz przeciwnie, choć ludowa, wydaje się niezwykle dojrzała. Można przytoczyć wiele listów odpowiadających obserwacji Anny Niedźwiedz: „przedstawiciele tego typu religijności mają bardzo głębokie życie duchowe. Religijność typu ludowego zakłada bezpośredniość, która powoduje, że przeżycia są niezwykle intensywne – i są to przeżycia duchowe”⁶⁷. Kalwaria stymuluje jak gdyby dwa oglądy teologiczne: pierwszy, wielki, dotyczy fenomenu polskiej Jeruzolimy i jest zapisem wytworzonym przez wieki, mającym silną legitymizację doktrynalną w historii i tradycji, drugi mały – jest intymny, subtelny, prosty w formie, ale bardzo istotny, określa tożsamość jednostkową konkretnego

⁶⁶ P. Kowalski, *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeni współczesnego życia*, Opole 1993, s. 31.

⁶⁷ A. Niedźwiedz, *Wszyscy jesteście kalwarianami. Religijność ludowa: dywersanci w Ziemi Ulro* [wywiad M. Kuźmińskiego i P. Mucharskiego], „Tygodnik Powszechny” 2006 nr 34, s. 8.

autora listów. Treść i styl korespondencji świadczą o tym, że nadawcy traktują religijność i jej przejawy jako coś osobistego i istotnego, a zarazem oczywistego, codziennego, rodzinnego. Ich intencje są konkretne, można by rzec: interesowne, ale nadawcy jednocześnie zastygają w podziw i adoracji Nieuwarunkowanego czegoś, co ich doświadczenie radykalnie przekracza, czego szukają i – tutaj ważna konstatacja – co czasami, jak twierdzą, znajdują: rozeznają ingerencję Jezusa Cierpiącego czy szerzej – Boga i zaświadcza ją o opiece Maryi.

ABSTRAKT

Specyfika kalwaryjskich listów modlitewnych jako świadectw historycznych ukazujących realia lat 60. i 70. XX wieku

Artykuł jest prezentacją źródła historycznego, jakim są listy modlitewne kierowane do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Autor koncentruje się na religijności piszących. W swoim wywodzie najpierw przedstawia historię bernardyńskiego sanktuarium. W drugiej kolejności podejmuje temat terytorialnego pochodzenia nadawców korespondencji. W trzeciej ukazuje specyfikę samych próśb w okresie Gomułkowskim, by w czwartej podjąć takie samo zamierzenie co do okresu Gierkowskiego. Listy – supliki modlitewne dokumentują głównie życie codzienne, są wyrazem żarliwości religijnej. Wielka historia polityczna wzmiankowana jest śladowo, np. w odniesieniu do prymasa Stefana Wyszyńskiego i Millennium chrztu Polski, a później wyboru papieża – Polaka. Artykuł jest oparty na źródłach, które dokumentują kulturę religijną przed zaistnieniem fenomenu określanego jako „Kalwaria Papieska”.

SŁOWA KLUCZOWE

sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, prośby modlitewne, religijność, Polska Ludowa

ABSTRACT

The specificity of Calvary prayer letters as historical testimonies depicting the realities of the 1960s and 1970s

This article presents a historical source in the form of prayer letters addressed to the Kalwaria Zebrzydowska Sanctuary. The author focuses on the religiosity of the writers. Firstly, the article provides an overview of the history of the Bernardine sanctuary. Secondly, it examines the territorial origin of the correspondents. Thirdly, it highlights the specific nature of the prayer requests during the Gomułka era, followed by a similar analysis of the Gierek era. The supplicatory letters mainly document daily life and express religious fervor. The larger political history is mentioned briefly,

such as references to Cardinal Stefan Wyszyński and the Millennium of Christianity, as well as the subsequent election of a Polish pope. The article relies on sources that document religious culture prior to the emergence of the phenomenon known as the “Papal Calvary”.

KEYWORDS

Kalwaria Zebrzydowska Sanctuary, prayer requests, religiosity, People’s Poland

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, [Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej w cudownym obrazie] IVC 172 (1965), IVC 15 (1966), IVC 173 (1967), IVC 16 (1970), IVC 18 (1974), IVC 20 (1976).
- Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, [Kult Pana Jezusa Cierpiącego w Kalwarii Zebrzydowskiej] IVC 187 (1967), IVC 188 (1972), IVC 114 (1978).
- Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, [Sanktuarium Kalwaryjskie – msze święte, prośby, podziękowania] IVC 31 (1966), IVC 32 (1973).
- Borowik I., *Religijne oblicze Polski na tle Europy*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2005, s. 31–43.
- Chadam A., *Zarys dziejów Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 1984.
- Czachowski H., *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1: *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 88–107.
- Dzik J., *Kalwaria Zebrzydowska jako Nowe Jeruzalem*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 81–116.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Kraków 2005.
- Gapiński B., *Interpretacja wybranych przykładów religijności typu ludowego z najnowszej historii Polski*, w: *Wybrane zagadnienia najnowszej historii religijno-kulturowej. Kujawy Zachodnie i kontekst ponadlokalny*, red. B. Gapiński, Gniezno 2017, s. 145–203.
- Gapiński B., *Przedmowa do II wydania. Religia, historia i życie*, w: *Wybrane zagadnienia najnowszej historii religijno-kulturowej. Kujawy Zachodnie i kontekst ponadlokalny*, red. B. Gapiński, Gniezno 2017, s. 7–20.
- Gapiński B., *Sacrum i codzienność. Prośby o modlitwę nadsyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1965–1979*, Warszawa 2008.

- Gapiński B., *Związki Polonii z sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w świetle korespondencji klasztoru (lata 1965–1979)*, „Przegląd Kalwaryjski” 2007/2008 nr 11–12, s. 229–251.
- Graff T., Wołyniec B., Wróbel E. E., *Mikołaj Zebrzydowski 1553–1620. Szkic biograficzny*, Kraków 2020.
- Grygiel S., Tischner J., *Szkic o religijności wsi współczesnej*, „Miesięcznik Znak” (1966) nr 12, s. 1455–1473.
- Kazanowska Z., *Zasięg kultu terytorialnego Matki Boskiej Kalwaryjskiej w latach 1970–1980 w świetle korespondencji klasztoru*, „Przegląd Kalwaryjski” 1996 nr 2, s. 31–36.
- Kowalski P., *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeni współczesnego życia*, Opole 1993.
- Kubiakowie K. i I., *Kalwaryjskie opowieści*, „Spotkania” 8–14.04.1993, s. 34–37.
- Kubiakowie K. i I., *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa” (1978) nr 3–4, s. 143–160.
- Moryc C., *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej – „Beskidzka Eleusa”*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 261–286.
- Murawiec W., *Kalwaria Zebrzydowska*, Kalwaria Zebrzydowska 1987.
- Niedźwiedz A., *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005.
- Niedźwiedz A., *Wszyscy jesteśmy kalwarianami. Religijność ludowa: dywersanci w Ziemi Ulro* [wywiad M. Kuźmińskiego i P. Mucharskiego], „Tygodnik Powszechny” (2006) nr 34, s. 8.
- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Piwoż F., *Kalwaria papieska*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 165–180.
- Sitnik A. K., *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 21–48.
- Skibiński P., *Odnowa tej ziemi. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, czerwiec 1979*, Warszawa 2020.
- Słabek H., *O społecznej historii Polski 1945–1989*, Warszawa 2015.
- Szukiewicz M., *Wskrześmy misterium maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej (projekt widowiska religijnego)*, „Tęcza. Ilustrowany Miesięcznik” (1937) nr 9, s. 21–30.
- Śpiewnik kalwaryjski*, opr. A. Chadam, Kalwaria Zebrzydowska 1997.
- Świerczek E., *Kalwaria jako polska Jerozolima*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 49–59.

- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Wojtyła K. – Jan Paweł II, *Do tronu łaski. Kazania – przemówienia – homilie w sanktuarium pasyjno-maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kalwaria Zebrzydowska 2020.
- Wyczawski H. E., *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 113–122.
- Wyczawski H. E., *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Wyszyńska J., *Obraz Matki Boskiej Myślenickiej jako pierwowzór obrazu Matki Boskiej Kalwaryjskiej*, Kraków 1995.
- Zboińska-Daszyńska B., *W Kalwarii Zebrzydowskiej przed pięćdziesięciu laty*, „Rocznik Krakowski” 46 (1975), s. 35–48.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013.

Grzegorz Kubies

<https://orcid.org/0000-0001-5369-2627>

Mojżesz i srebrne trąbki Izraelitów (Lb 10, 1–10)

Pierwsza wzmianka na temat trąbek *ḥāšōšērâ* znalazła się w Pięcioksięgu (Lb 10, 2) w ramach relacji na temat wyjścia Izraelitów z Egiptu, relacji, w której centralną postacią jest Mojżesz (XIII w. p.n.e.). Doświadczając swej pierwszej teofanii, otrzymał on następujące polecenie: „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów z Egiptu” (Wj 3, 10)¹. Ten, który rozmawiał z Bogiem „twarzą w twarz”, „w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte” (Lb 12, 8), usłyszał, że uciskani Izraelici (Wj 1, 8–14) mają udać się do Kanaanu – „ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód” (Wj 3, 8). Niewątpliwie realizacja nakazu Boga wymagała sprawnej organizacji wieloletniej „peregrynacji” ludu do Ziemi Świętej. Uwzględniając jedynie naszą ogólną wiedzę na temat akustyki otwartej przestrzeni oraz elementarne doświadczenia w zakresie przemieszczania się dużych mas ludzkich, daje się stwierdzić, że budowa narzędzi sygnalizacyjnych, jakimi były trąbki *ḥāšōšērâ* (Lb 10, 1–2), miała jak najbardziej uzasadniony sens. Choć fakt ten nie pozostaje bez znaczenia, to dla interdyscyplinarnych badań nad trąbką *ḥāšōšērâ* kluczowe są inne treści Księgi Liczb 10, 1–10, mianowicie zawierające oryginalne ujęcie genezy instrumentu (Lb 10, 1–2), pewne szczegóły technologiczne (Lb 10, 2) oraz rozwinięty profil użytkowy aerofonu (Lb 10, 2–10).

Celem, jaki stawia sobie autor niniejszego artykułu, jest ukazanie fragmentu z Księgi Liczb (10, 1–10) w szerokiej perspektywie badawczej, uwzględniającej zarówno konteksty biblijny i historyczny, jak i archeo-muzykologiczny oraz w mniejszym stopniu lingwistyczny.

¹ Wszystkie cytaty biblijne w artykule podaję za: *Biblia Jerozolimska*, red. K. Sarzała, Poznań 2006. Jej tekst opiera się na piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia.

W pierwszym rozdziale postać Mojżesza (Lb 10, 1–2) sytuowana jest w kontekście genezy instrumentów muzycznych, a dokładniej postaci biblijnych, których atrybutami są narzędzia do wytwarzania dźwięków. W kolejnym rozdziale informacje dotyczące użytego materiału oraz sposobu wykonania trąbek *ḥăṣōṣěrá* (Lb 10, 2) są konfrontowane z przekazem biblijnym oraz dostępnymi danymi archeo-muzykologicznymi ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Następny rozdział jest poświęcony związkom kapłanów z rodu Aarona (a także lewitom) z trąbkami *ḥăṣōṣěrá* (Lb 10, 8). W czwartym rozdziale znalazły się wieloaspektowe rozważania na temat zastosowania trąbek *ḥăṣōṣěrá* w różnych sferach życia codziennego Izraelitów (Lb 10, 2–10). Finalną Codę poprzedzają uwagi odnośnie do wykorzystania trąbek *ḥăṣōṣěrá* w ceremoniale koronacyjnym.

Termin *ḥăṣōṣěrá* [חֲצֹצְרָא]² występuje w Starym Testamencie trzydzieści jeden razy. Pośród instrumentów dętych jest drugim po rogu *šōpār* (74 wzmianki) najczęściej wymienianym aerofonem. W przeciwieństwie do nader często, nawet współcześnie, błędnie interpretowanych terminów muzycznych: *kin-nôr* i *nēbel* oznaczających liry, termin *ḥăṣōṣěrá* nie przysparza problemów translatorskich. Już w dwóch, jakże ważnych – dla niemal wszystkich późniejszych pokoleń tłumaczy – starożytnych przekładach Biblii, tj. w Septuagincie (III–II w. p.n.e.) i w Wulgacie (382–405 rok n.e.), wyraz *ḥăṣōṣěrá* wywodzący

² Podstawę identyfikacji hebrajskich terminów muzycznych stanowią dwa hasła encyklopedyczne: J. Braun, *Biblische Musikinstrumente*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. L. Finscher, Bd. 1, Kassel–Stuttgart 1994, szp. 1512–1533; B. Bayer, *Music*, w: *Encyclopaedia Judaica*, eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 14, Farmington Hills 2006, s. 641–642. Odnośnie do trąbki *ḥăṣōṣěrá* zob. w szczególności: A. Sendrey, *Music in Ancient Israel*, New York 1969, s. 332–342; J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, przeł. G. Kubies, Kraków 2006, s. 44–51. Zob. też hasło חֲצֹצְרָא, w: F. Brown, S. Rolles Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, with an appendix, containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1906 (repr. 1975), s. 348 oraz w *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament Online* (<https://dictionaries.brillonline.com/halot>). W celu ułatwienia lektury niniejszego artykułu hebrajskie terminy muzyczne poza *mēšiltayim*, *šelšēlīm* i *mēna ‘an ‘im* (czynele [talerze] i grzechotki) podają w transkrypcji w liczbie pojedynczej. Jako że chronologiczny i merytoryczny horyzont badawczy wyznaczają zasadniczo księgi Starego Testamentu, brak w artykule poza jednym wyjątkiem odniesień do Talmudu (zob. <https://www.sefaria.org>) czy qumrańskiej Reguły Wojny (<http://www.deadseascrolls.org.il>), w której wzmiankowane są trąbki. Tekst Reguły zwanej też Zwojem Wojny zob. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001, s. 235–237 (1QM III, 1–11). Zob. też H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der ‘Kriegsrolle’ von Qumrans*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig” 6 (1956–1957), s. 589–599; J. Duhaime, *The War Texts. IQM and Related Manuscripts*, London–New York 2004.

się prawdopodobnie z rdzenia *hsr* (wyć, krzyżeć)³ otrzymał dwa konsekwentnie stosowane ekwiwalenty językowe, odpowiednio: *σάλπιγξ* (*sálpinx*) i *tuba*⁴. W języku polskim, w Biblii Tysiąclecia⁵ jest on przekładany jako „trąba”. Z jednostkowymi wyjątkami ten sam odpowiednik występuje w dwóch innych współczesnych katolickich przekładach: Biblii Poznańskiej (fanfara – 2 Krl 11, 14) i Biblii Paulistów (trąbka – Ps 98, 6)⁶. Poza Księgą Liczb 10, 2. 8–10⁷ termin *ḥāšōšērâ* pojawia się również w innych miejscach Starego Testamentu (Lb 31, 6; 2 Krl 11, 14 [dwa razy]; 12, 14; 1 Krn 13, 8; 15, 24. 28; 16, 6. 42; 2 Krn 5, 12–13 [trzy razy]; 13, 12. 14; 15, 14; 20, 28; 23, 13 [dwa razy]; 29, 26–28; Ezd 3, 10; Ne 12, 35. 41; Ps 98, 6 i Oz 5, 8).

Najstarszy tekst, w którym wzmiankowana jest trąbka *ḥāšōšērâ*, to sięgająca VIII wieku p.n.e. Księga Ozeasa (pierwsze trzy rozdziały zostały być może spisane przez samego proroka Ozeasa). W rozdziale 5, 8 wraz z trąbką wymieniany jest jedyny instrument czasów biblijnych, jaki nadal używany jest w judaizmie – róg *šōpār*. Zaznaczmy od razu, że oprócz kilku fragmentów (Oz 5, 8 oraz 1 Krn 15, 28; 2 Krn 15, 14 i Ps 98, 6) brakuje starotestamentalnych przekazów na temat łączenia obu aerofonów razem. Chronologicznie w dalszej kolejności, z okresu powygnaniowego (pierwsza deportacja mieszkańców Judy – 597 rok p.n.e.; druga – 586 rok p.n.e., trzecia – 582 rok p.n.e) należy wymienić: Psalm 98 z charakterystycznym „pejzażem” dźwiękowym stworzonym przez różne instrumenty muzyczne, głosy ludzkie i odgłosy natury, oraz Księgę Nehemiasza (V wiek p.n.e.), w której po raz pierwszy poza Księgą Liczb zostało wyraźnie ukazane powiązanie trąbek z kapłanami. Z epoki perskiej (538–332 rok p.n.e.) pochodzą Księga Liczb i Druga Księga Królewska.

³ J. Braun, *Music in Ancient Israel/Palestine. Archaeological, Written, and Comparative Sources*, przeł. D. W. Stott, Grand Rapids (MI) 2002, s. 14.

⁴ Grecki i łaciński (a także hebrajski) tekst Biblii dostępny jest na stronie Deutsche Bibelgesellschaft: <http://www.bibelwissenschaft.de>.

⁵ Zob. przyp. 1.

⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008; *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2013.

⁷ Wprowadzenie do Księgi Liczb zob. H. Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, Neukirchen-Vluyn 2012; I. Cardellini, *Numeri, 1–10,10. Nuova Versione, introduzione e commento*, Milano 2013. Zob. też komentarze do Księgi Liczb 10, 1–10 w klasycznych pozycjach bibliograficznych, takich jak: Ph. J. Budd, *Numbers*, Waco (TX) 1984, s. 105–107; T. R. Ashley, *The Books of Numbers*, Grand Rapids (MI) 1993, s. 186–189; B. A. Levine, *Numbers 1–20. A New Translation With Introduction and Commentary*, New Haven (CT) 1993, s. 303–306; R. D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 2000, s. 160–163.

Ta ostatnia, podobnie jak Druga Księga Kronik 23, 13, zawiera cenne informacje na temat roli trąbek w ceremoniale koronacyjnym. Na III–II wiek p.n.e. datowane są księgi Kronik i Księga Ezdrasza, w których trąbka jawi się jako instrument *par excellence* kapłański⁸.

Mojżesz, budowniczy trąbek (Lb 10, 1–2)?

Muzyka, której tworzywem są zasadniczo dźwięki wytwarzane przez głos ludzki lub za pomocą specjalnie do tego celu wykonanymi narzędziami, stanowi ważny element składowy bodaj każdej kultury. Różne zjawiska dźwiękowe m.in. ze względu na swą „niematerialną” naturę (muzyki nie widzimy ani też nie jesteśmy w stanie jej dotknąć) przynależą w dużej mierze do sonosfery obrzędów i ceremonii religijnych, w których człowiek doświadcza obecności *sacrum*⁹. O tym, jak ważną rolę muzyka odgrywała w kulcie Jahwe, dobitnie zaświadcza starotestamentalne księgi Biblii¹⁰.

W starożytnych źródłach literackich wynalezienie samej muzyki, a także niektórych instrumentów muzycznych niejednokrotnie przypisywane jest istotom boskim. Na przykład w mitologii greckiej za wynalazcę aulosu i liry uważany jest Hermes; z tym pierwszym łączona jest także Atena. Wynalazcą innego aerofonu – syringi – jest Pan¹¹. Ponadto z muzyką powiązani są m.

⁸ Prezentowane w artykule rozważania nie uwzględniają wieloetapowego, a tym samym złożonego procesu powstawania i redakcji poszczególnych ksiąg Starego Testamentu, które swój ostateczny kształt uzyskały znacznie później niż wydarzenia, o których opowiadają. Przyjęcie perspektywy badawczej uwzględniającej proces formowania się tekstów starotestamentalnych wymagałoby odmiennego podejścia metodologicznego i zapewne innego układu treści artykułu niż ten zaproponowany przez autora. Zwięźle na temat datowania poszczególnych ksiąg biblijnych zob. *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, ed. M. D. Coogan, vol. 1–2, New York 2011.

⁹ Zob. H. Urs von Balthasar, *Pisma wybrane: Pisma z zakresu sztuki i religii*, przeł. M. Urban, D. Jankowska, t. 2 Kraków 2007, s. 25–53.

¹⁰ Na temat muzyki religijnej i kultycznej w Pierwszej i Drugiej Świątyni Jerozolimskiej zob. J. A. Smith, *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*, Farnham 2011, s. 33–116.

¹¹ Zob. M. Jost, *Hermes*, w: *The Oxford Companion to Classical Civilization*, eds. S. Hornblower, A. Spawforth, New York 1998 (repr. 2004), s. 336–337; M. Jost, *Pan*, w: *The Oxford Companion to Classical Civilization*, eds. S. Hornblower, A. Spawforth, New York 1998, s. 513–515; M. P. O. Morford, R. J. Lenardon, *Classical Mythology*, New York 2003, s. 257–273, 297–299; R. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology, based on H. J. Rose's Handbook of Greek Mythology*, London–New York 2004, s. 158–164, 214–218; A. Fischer, *Hermes*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, ed. M. Gagarin, vol. 3, New York 2010, s. 412; C. Ondine Pache, *Gods, Greek (Lesser Greek Gods)*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, ed. M. Gagarin, vol. 3, New

in. satyr lub sylen Marsjasz (aulos) oraz Orfeusz, śpiewak i instrumentalista (lira). W kontekście muzycznym pojawiają się również niektóre bóstwa egipskie, np. Ozyrys, któremu przypisuje się wynalezienie monoaulosu, czy Thot uchodzący za wynalazcę liry¹². Dodajmy, że w Mezopotamii bogiem muzyki, patronem kapłanów-śpiewaków, był Enki (Ea)¹³.

W przeciwieństwie do zmitologizowanych relacji na temat początków muzyki pochodzących z różnych obszarów Śródziemnomorza pierwsza wzmianka na temat trąbek w Starym Testamencie (Lb 10, 2) sytuuje się w antropologicznej perspektywie. Mojżesz, prawodawca i prorok, a także przywódca (wraz z rodzeństwem [przyrodnim?] Aaronem i Miriam) Izraelitów w okresie ich wędrówki do Kanaanu, nakaz wykonania dwóch instrumentów otrzymał wprost od Boga: „Tak mówił Pan dalej do Mojżesza: «Sporządź sobie dwie trąby [*hăṣōṣērā*] srebrne. Masz je wykuć»” (Lb 10, 1–2). Wprawdzie w wierszu drugim mamy do czynienia z boskim poleceniem, ale jego wykonanie miało dokonać się rękami ludzkimi. Niestety sam fakt zbudowania instrumentów nie został odnotowany w Księdze Liczb; w rozdziale 10, 1–10 brak także informacji, kto bezpośrednio miał je wykonać (wyrażenia „sporządź sobie” nie należy odczytywać jako polecenia wydanego wprost dla Mojżesza), tym samym nie ma podstaw tekstualnych, by za budowniczego pierwszych trąbek Izraelitów uznać samego Mojżesza. Niemniej jednak ów pozornie nieistotny motyw organologiczny z Księgi Liczb stanowi jeden z licznych elementów konstytuujących obraz Mojżesza jako „współpartnera” Boga w realizacji kluczowego dla historii narodu wybranego wydarzenia, jakim było wejście w posiadanie ziem rozciągających się „od Sydonu w kierunku Geraru aż do Gazy, a potem w kierunku Sodomy, Gomory, Admy i Seboim – aż do Leszy” (Rdz 10, 19).

W celu pełniejszego uchwycenia zagadnienia genezy instrumentów muzycznych w ujęciu biblijnym, w tym roli Mojżesza, należy przywołać kilka postaci, których atrybutami są właśnie narzędzia do wytwarzania dźwięków. Z racji pokrewieństwa w pierwszej kolejności trzeba wymienić siostrę

York 2010. Zob. też hasła *Athena*, *Hermes* i *Pan* na stronie The Theoi Project: <http://www.theoi.com> (14.03.2023).

¹² Zob. J. G. Griffit, *Osiris*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, vol. 2, New York 2001, s. 615–619; D. M. Doxey, *Thot*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, vol. 3, New York 2001, s. 398–400; G. Pinch, *Osiris* i *Thot*, w: *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara (CA) 2002, s. 178–180, 209–211.

¹³ Zob. G. Leick, *Enki*, w: G. Leic, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London–New York 1991 (repr. 2003), s. 40–44. Zob. też F. W. Galpin, *The Music of the Sumerians and Their Immediate Successors the Babylonians and Assyrians*, Cambridge 1937 (repr. 2010) s. 3, 6, 27, 39, 79, 89.

Mojżesza – Miriam¹⁴. W Księdze Wyjścia czytamy, że po przejściu przez morze, w którym zginęli ścigający Izraelitów Egipcjanie, Miriam „wzięła bębenek [*tōp*] do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w płasch i uderzały w bębniaki [*tōp*]” (Wj 15, 20). Następnie zaintonowała pieśń (Wj 15, 21). Choć wiersze 20–21 nic nie mówią na temat budowy bębna *tōp*, to jednak pozwalają dostrzec w prorokini Miriam archetyp kobiety muzyka, z charakterystycznym dla kultur Bliskiego Wschodu membranofonem – bębniaki obręczowym¹⁵. Tym właśnie instrumentem, jak zaświadcniają źródła ikonograficzne ze starożytnego Egiptu, często posługiwały się kobiety¹⁶. W świetle powyższych uwag zasadne wydaje się pytanie, czy membranofony *tōp* były budowane przez same kobiety.

Postacią wielokrotnie wiązaną z wynalezieniem nie tylko instrumentów muzycznych, lecz także muzyki jako takiej, jest Jubal¹⁷. Ta mitologiczna figura¹⁸ pojawia się w Księdze Rodzaju, we fragmencie powszechnie interpretowanym jako opis narodzin cywilizacji i kultury (Rdz 4, 17–22). Ze związku Lameka, potomka Kaina oraz Ady narodzili się Jubal i Jubal. Od tego ostatniego pochodzą „wszyscy grający na cytrze [*kinnôr*] i na flecie [*úgāb*]” (Rdz 4, 21); chodzi tu o lirę i piszczałkę. Lektura tego krótkiego fragmentu nie pozwala, by Jubala nazwać muzykiem, a tym bardziej wynalazcą instrumentów muzycznych.

¹⁴ Zob. C. Meyers, *Miriam, Music, and Miracles*, w: *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, ed. D. Good, Bloomington (IN) 2005, s. 27–48; G. Kubies, *Miriam, muzykująca prorokini*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 81–109.

¹⁵ Zob. V. Doubleday, *The Frame Drum in the Middle East. Women, Musical Instruments and Power*, „Ethnomusicology” 43 (1999) no. 1, s. 101–134.

¹⁶ H. Hickmann, *Ägypten*, w: *Musikgeschichte in Bildern*, Hrsg. H. Bessler, M. Schneider, Bd. 2/1, Leipzig 1961, il. 32, s. 57. Zob. też M. Tadmor, *Realism and Convention in the Depiction of Ancient Drummers*, w: *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, ed. Y. Amit, et al., Winona Lake (IN) 2006, s. 321–338; S. Paz, *Drums, Women and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, Fribourg–Göttingen 2007; R. Kletter, K. Saarelainen, *Judean Drummers*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 127 (2011), s. 11–28; C. Meyers, *Disks and Deities. Images on Iron Age Terracotta Plaques*, w: *Le-ma'an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*, eds. F. E. Greenspahn, G. A. Rendsburg, Eugene (OR) 2017, s. 115–133.

¹⁷ Zob. J. Cohen, *Jubal in the Middle Ages*, w: *Yuval. Studies of the Jewish Music Research Centre*, vol. 3, eds. I. Adler, B. Bayer, Jerusalem 1974, s. 83–99; J. W. McKinnon, *Jubal vel Pythagoras, quis sit inventor musicae?*, „Musical Quarterly” 64 (1978) no. 1, s. 1–28; J. W. McKinnon, *Jubal*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. L. Finscher, Bd. 4, Kassel–Stuttgart 1996, szp. 1510–1511.

¹⁸ Według Roberta Gravesa oraz Raphaela Pataiego kananejski bóg muzyki nosił imię Jubal. Zob. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1993, s. 114. Na temat Jubala w kontekście biblijnym zob. G. Kubies, *Jubal, pierwszy muzyk w dziejach świata?*, „Muzyka” 58 (2013) nr 2, s. 3–17.

Co więcej, nie da się nawet ustalić, czy grał on na jakimś instrumencie. To, co możemy stwierdzić na podstawie tekstu biblijnego, to fakt, że Jubal jest znanym z imienia antenatem niezwykle istotnej z punktu widzenia kultury linii rodowej.

Zgodnie z hebrajskim tekstem Biblii za wynalazcę lub pierwszego konstruktora instrumentów muzycznych można uznać króla Dawida (zmarł około 970 roku p.n.e.), muzyka-instrumentalistę (1 Sm 16, 14–23), kompozytora¹⁹, śpiewaka (2 Sm 1, 17; 23, 1), a także organizatora świątynnej służby muzycznej w Jerozolimie (1 Krn 25, 1–31)²⁰. Prorok Amos (VIII wiek p.n.e.), napominając „beztroskich na Syjonie” i „dufnych na górze Samarii” (Am 6, 1), wyraża następującą myśl: „Improwizują na strunach harfy [*nēbel* (lira!)], i jak Dawid wynajdują [*hāšab* – wymyślać, wynaleźć] instrumenty muzyczne [*kēlē šir*]²¹” (Am 6, 5). Podobną myśl, pozwalającą nazwać Dawida budowniczym instrumentów muzycznych, zawiera ostatni utwór Psalterza Septuaginty. W rzekomo własnoręcznie napisanym przez Dawida psalmie czytamy: „αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, | οἱ δάκτυλοί μου ἤρμωσαν ψαλτήριον” (Ps 151, 2). Ów werset w polskim przekładzie Antoniego Troniny ma następujące brzmienie: „Ręce moje uczyniły flet (ὄργανον), | palce moje grały na psalterium (ψαλτήριον)” (Ps 151, 2)²². W tekście hebrajskim Psalmu 151 (11Q5 28.3–12; Ps 151A, 2), znalezionej pośród rękopisów w Qumran, wymieniane są te same instrumenty, z którymi wiąże się Jubala, czyli piszczałka i lira²³. Sugestie odnośnie do działalności króla Dawida jako budowniczego instrumentów muzycznych dla środowiska sakralnego zawierają następujące fragmenty z Książ

¹⁹ W Biblii hebrajskiej królowi Dawidowi przypisuje się autorstwo 73 psalmów, w Septuagincie 83.

²⁰ Zob. S. L. McKenzie, *King David. A Biography*, New York 2000; J. Kirsch, *King David: The Real Life of the Man Who Ruled Israel*, New York 2000; B. Halpern, *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids (MI) 2001 (repr. 2004); *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon*, eds. T. Linafelt, T. Beal, C. V. Camp, New York 2010; D. Wolpe, *David. The Divided Heart*, New Haven–London 2014; J. L. Wright, *David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory*, New York 2014; Y. Garfinkel, S. Ganor, M. G. Hasel, *In the Footsteps of King David. Revelations from an Ancient Biblical City*, London 2018. Odnośnie do króla Dawida jako wynalazcy instrumentów muzycznych zob. D. Noel Freedman, *But Did King David Invent Musical Instruments?*, „Bible Review” 1 (1985) no. 2, s. 48–51.

²¹ Wyraz *šir* oznacza „śpiewać”; taką samą formę ma rzeczownik „pieśń”. Wyrażenie *kēlē šir* w kontekście muzycznym można przetłumaczyć dosłownie jako „instrumenty pieśni”, czyli instrumenty (narzędzia) służące do akompaniowania do śpiewu.

²² Cyt. za *Psalterz Biblii greckiej*, przeł. A. Tronina, Lublin 1996.

²³ Zob. F. M. Cross, *David, Orpheus, and Psalm 151:3–4*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 321 (1978), s. 69–71.

Kronik: „Odźwiernych było cztery tysiące, a cztery tysiące wychwalało Pana na instrumentach [*kělē*], które [Dawid] sprawił w tym celu” (1 Krn 23, 5), oraz „Kapłani trwali przy swoich powinnościach, lewici zaś – z instrumentami muzycznymi [*kělē šîr*], które sprawił król Dawid, by wtórowały pieśniom na cześć Pana” (2 Krn 7, 6). Ponadto w Drugiej Księdze Kronik występuje wyrażenie *kělē*-Dawid: „Stanęli więc lewici z instrumentami Dawida [*kělē*-Dawid], a kapłani z trąbami [*hăšōšērâ*]” (2 Krn 29, 26).

O ile biblijny Jubal jest postacią enigmatyczną, niedającą się „zlokalizować” na osi czasu, o tyle Mojżesz, Miriam i król Dawid jawią się jako postaci niemalże z „krwi i kości”. Prorokini Miriam była niewątpliwie uzdolnioną tanecznie i wokalnie perkusistką (Wj 15, 20–21), a niewykluczone, że wytwarzała także instrumenty muzyczne, którymi posługiwały się głównie kobiety. O Dawidzie grającym na lirze da się powiedzieć, że był charyzmatycznym muzykiem, zdolnym nawet do wypędzania złego ducha (1 Sm 16, 23; 18, 10), ponadto konstruktorem-wynalazcą narzędzi do wytwarzania dźwięków (1 Krn 23, 5; 2 Krn 7, 6; Am 6, 5). Mojżesza wprawdzie nie można uznać ani za muzyka, ani za budowniczego instrumentów dętych, jednak z uwagi na wykonanie boskiego polecenia zawierającego, jak się poniżej przekonamy, historycznie wiarygodne wskazówki na temat budowy trąbki (Lb 10, 2), zasługuje on na należne mu miejsce w historiografii muzycznej.

„Sporządź [...] dwie trąby srebrne” (Lb 10, 2)

Technika otrzymywania srebra w procesie metalurgicznym zwanym kupelacją, a polegającym na kilkukrotnej rafinacji rud ołowiu znana była już w połowie III tysiąclecia p.n.e.²⁴. Sumeryjscy rzemieślnicy z Ur wykonywali z tego metalu szlachetnego rozmaite przedmioty, m.in. biżuterię, posążki, a także instrumenty muzyczne. W kolekcji University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology (Filadelfia, Pensylwania) znajduje się srebrna piszczałka (nr 30-12-536) datowana na około 2650–2550 rok p.n.e.²⁵ Z kolei w British Museum (Londyn) przechowywana jest lira (nr 121199) – podobnie jak piszczałka z Filadelfii – znaleziona w jednym z grobowców królewskich

²⁴ J. O. Nriagu, *Cupellation: The oldest Quantitative Chemical Process*, „Journal of Chemical Education” 62 (1985), s. 668–674.

²⁵ Zob. J. Goodman, *Silver Flute from Ur*, https://pennds.org/nelc133/exhibits/show/object_biographies/ur_flute (08.04.2023).

w Ur²⁶. Ze srebra wykonano pokrycie drewnianego korpusu i ramion (zrekonstruowanych wspólnie) liry oraz kołki do mocowania strun wokół jarzma łączącego oba ramiona. Czas wykonania tego chordofonu szacowany jest na około 2600 rok p.n.e.

W Biblii srebro, podobnie jak złoto, symbolizuje bogactwo oraz to, co powszechnie uznaje się za cenne. Jednakże metal ten może odnosić się zarówno do prawdziwego, jak i fałszywego wyobrażenia wartości (Wj 20, 23; Pwt 7, 25; Hi 28, 15; Prz 2, 4; 3, 14). Sam obraz wytapiania srebra jest zaś metaforą oczyszczania ludzkich serc (Iz 1, 22; 48, 10)²⁷. Niezwykle sugestywnie przedstawił go prorok Jeremiasz, dowodząc tym samym znajomości wspomnianej wyżej techniki metalurgicznej: „Ołów został rozgrzany na podwójnym ogniu przez miech kowalski. Próżne wysiłki przetapiającego metal: przewrotni nie dadzą się oddzielić. Nazwijcie ich srebrem odrzuconym, bo odrzucił ich Pan” (Jr 6, 29–30). Metal ten jako symbol czystości słów Boga występuje w Księdze Psalmów: „Słowa Pańskie – to słowa szczerze/ wypróbowane srebro, bez domieszki ziemi, siedmiokroć oczyszczone” (Ps 12, 7). Pozbawione fałszu, czyli prawdziwe mogą być też słowa wychodzące z ust ludzkich: „Srebrem wybornym jest język prawego” (Prz 10, 20). Powyższa symbolika czystości zdaje się obejmować także pewne aspekty muzyczne – języka prawego chętnie się słucha, bo dobrze „brzmi”, ma czyste „brzmienie”.

Srebro, na długo zanim zaczęto bić z niego monety, było powszechnym środkiem płatniczym odmierzającym w talentach, minach i szeklach. Jak zaświadcza Stary Testament, używano go do wykonania rozmaitych przedmiotów (świeczniki, stoły, puchary) do Świątyni Jerozolimskiej (1 Krn 28, 15–17). We wcześniejszym okresie srebro służyło do wyrobu elementów konstrukcyjnych i dekoracyjnych do przenośnego sanktuarium pustynnego – przybytku (Wj 26, 19. 21. 25; 27, 10; 36, 24. 26). Podobnie jak w innych państwach starożytnego Bliskiego Wschodu także w Izraelu znano i zapewne wyrabiano biżuterię oraz ozdoby z metali szlachetnych. W Księdze Liczb wzmiankowane są złote i srebrne klejnoty Rebeki, córki Betuela (Lb 24, 53), a z Pieśni nad Pieśniami dowiadujemy się, że Oblubienica Salomona ma zostać przystrojona w złote wisiorki z kuleczkami ze srebra (Pnp 1, 11).

²⁶ Zob. *Lyre*, https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1929-1017-2 (08.04.2023).

²⁷ Zob. *Srebro*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa, s. 1133–1134 oraz w *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 938–940.

W kontekście zabytków archeo-muzykologicznych z Ur polecenie z Księgi Liczb 10, 2, by trąbki wykonać ze srebra, wydaje się historycznie wiarygodne. A informacja, że podczas panowania króla Joasza (IX–VIII wiek p.n.e.) w Judzie, z „monet, które wpływały do świątyni Pańskiej, nie wyrabiano [...] trąb [ḥššōšērâ] ani żadnych przedmiotów złotych lub srebrnych dla świątyni” (2 Krl 12, 14), dodatkowo to polecenie uwiarygadnia.

Druga wskazówka organologiczna z Księgi Liczb 10, 2 dotyczy techniki wykonania instrumentów, mianowicie kucia polegającego na kształtowaniu korpusu instrumentu z arkusza srebra za pomocą młotka. Taką właśnie techniką posłużono się, wytwarzając dwie trąbki wydobyte z grobowca faraona Tutanchamona (XIV wiek p.n.e.). Jedną wykonano ze srebra (instrument ma połączoną czarą głosową oraz zintegrowany ustnik), a drugą z brązu lub miedzi (rura) oraz ze stopu złota (czara głosowa) [Kair, Muzeum Egipskie, nr JE 62007 = CG 69850 oraz nr JE 62008 = 69851]²⁸. Ta pierwsza²⁹ miała oryginalnie długość 582 mm [II. 1], druga mierzy 494 mm³⁰. Przyjmując, jak czyni spora część biblistów i historyków, że wyjście z Egiptu miało miejsce w XIII wieku p.n.e.³¹, można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że wzorcami instrumentów izraelskich były trąbki egipskie³². Cenne świadectwo, potwierdzające egip-

²⁸ Zob. <http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15043> (08.04.2023).

²⁹ Instrument uległ uszkodzeniu po próbach gry na nim w latach 30. XX wieku. Zob. *Recreating the sound of Tutankhamun's trumpets*, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-13092827> (15.04.2023).

³⁰ Zob. H. Hickmann, *La Trompette dans l'Egypte Ancienne*, Cairo 1946; P. R. Kirby, *The Trumpets of Tut-Ankh-Amen and Their Successors*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 77 (1947) no. 1, s. 33–45; J. Montagu, *One of Tutankhamon's Trumpets*, „The Galpin Society Journal” 29 (1976), s. 115–117; L. Manniche, *Music and musicians in ancient Egypt*, London 1991, s. 75–80.

³¹ Oczywiście nie brak badaczy całkowicie negujących Exodus. Różnorakie stanowiska badawcze oraz podejścia metodologiczne prezentuje praca: *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture and Geoscience*, eds. Th. E. Levy, Th. Schneider, W. H. C. Propp, Cham 2015. Zob. także J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York 1996; N. M. Sarna, *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York 1996; *Exodus. The Egyptian Evidence*, eds. E. S. Frerichs, L. H. Lesko, W. G. Dever, Winona Lake (IN) 1997; J. K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, New York 2005; I. Finkelstein, A. Mazar, B. B. Schmidt, *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Atlanta (GA) 2007; N. Na'aman, *The Exodus Story. Between Historical Memory and Historiographical Composition*, „Journal of Ancient Near Eastern Religion” 11 (2011), s. 39–69.

³² Warto odnotować, że w okresie wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej Kanaan znajdował się pod panowaniem Egipcjan. W połowie XV wieku p.n.e. miała miejsce wygrana przez armię

ską proveniencję trąbek *ḥāṣōṣērâ* dał Józef Flawiusz (około 37 – około 100 roku n.e.) w *Dawnych dziejach*. Żydowski historyk napisał o omawianym tu instrumencie w następujący sposób: „długa prawie na jeden łokieć [około 40–50 centymetrów], jest ona wąską rurką niewiele grubszą od fletu, z otworem dla ust dostatecznie szerokim, by przyjął mógł ludzki oddech, a drugim końcem ukształtowanym na podobieństwo dzwonu” (3.12.6)³³. Podana przez Flawiusza długość instrumentu dowodzi, że na przestrzeni kilkunastu wieków trąbki *ḥāṣōṣērâ* nie uległy znaczącej ewolucji. Niemniej w porównaniu do trąbek egipskich wydają się być krótsze. Ponadto zauważmy, że trąbki Izraelitów wykonano, podobnie jak te z grobowca faraona, jako parę instrumentów.

Warto odnotować, że przedstawienia trąbek Izraelitów na łuku tryumfalnym wzniesionym na Forum Romanum w Rzymie po śmierci cesarza Tytusa (39–81 rok n.e.) dla upamiętnienia jego zwycięstwa w wojnie z Żydami (66–70 rok n.e.) i zdobycia Jerozolimy nie są wiarygodne. Reliefy ukazują rzymskie instrumenty – *tubae*; najprawdopodobniej tylko takie aerofony znał lub miał do dyspozycji artysta wykonujący reliefy przeznaczone do dekoracji Łuku Tytusa³⁴. Podobnie należy traktować przedstawienia rzekomych trąbek *ḥāṣōṣērâ* na srebrnych denarach z czasów powstania Bar Kochby (132–135 rok n.e.), ostatniego w starożytności zrywu Żydów przeciwko panowaniu Rzymian w Palestynie.

Kapłani, synowie Aarona (Lb 10, 8) i lewici

Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów Księgi Liczb 10, 1–10 jest ściśle powiązanie instrumentów z kapłanami, innymi słowy obowiązkiem gry

faraona Totmesa III (zm. 1425 r. p.n.e.) bitwa pod Megiddo, która ostatecznie przypieczętowała egipską dominację na ziemiach kananejskich. Na XIV wiek p.n.e. datowany jest cenny dla badań archeo-muzykologicznych zabytek znaleziony w Beth-shean. Gliniany fragment większego przedmiotu (Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem) zawiera przedstawienie postaci z krótką trąbką. Zob. J. Braun, *Music in Ancient Israel/Palestine*, s. 92, il. III.13.

³³ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1979, s. 211.

³⁴ Na temat rzymskich instrumentów dętych blaszanych zob. A. Baines, *Brass Instruments. Their History and Development*, London 1976 (repr. New York 1993), s. 60–66; R. Meucci, *Roman military instruments and the lituus*, „Galpin Society Journal” 42 (1989), s. 85–97; J. Ziolkowski, *The Roman Bucina: A Distinct Musical Instrument?*, „Historic Brass Society Journal” 14 (2002), s. 31–58; J. Wallace, A. McGrattan, *The Trumpet*, New Haven 2011, s. 20–23. Przedstawienia trąbek na reliefie Łuku Tytusa oraz na denarach z czasów powstania Bar Kochby zob. J. Braun, *Music in Ancient Israel/Palestine*, s. 208, il. V.14; s. 291, il. V.57.

na trąbkach *ḥăšōšĕrâ* zostali objęci „synowie Aarona”, a ów nakaz i zarazem przywilej, miał być dla nich „prawem wiekiustym” (Lb 10, 8). Powiązanie kapłanów z atrybutem muzycznym potwierdzają liczne fragmenty Starego Testamentu (Lb 31, 6; 1 Krn 15, 24; 2 Krn 5, 12–13; 2 Krn 13, 12. 14; 29, 26–28; Ezd 3, 10; Ne 12 35. 41). Oprócz aaronidów – kapłanów wywodzących się od Aarona (Wj 28, 1; 29, 4–9), prawo gry na trąbkach przysługiwało także lewitom, synom Lewiego, powołanym do służby bożej przez Mojżesza (Wj 32, 25–29). Początkowo ich zadaniem była troska o „Przybytek Świadcstwa, o wszystkie jego sprzęty” (Lb 1, 50³⁵), a także transport samego przybytku (Lb 1, 51–53). Samym ołtarzem opiekowali się kapłani z linii rodowej Aarona (Lb 18, 5. 7). Znamienne jest, że już we wczesnym okresie wyraźnie zaznaczona została hierarchiczność w relacjach obu grup kapłańskich: „Oddaj więc lewitów Aaronowi i jego synom; winni mu być całkowicie oddani przez Izraelitów” (Lb 3, 9). Odnotujmy, że w późniejszym okresie władze duchowe Jerozolimy nie uznały lewitów jako prawdziwych kapłanów, gdyż ciążył na nich grzech bałwochwalstwa (Ez 44, 10–14). Zostali oni przeznaczeni do „pełnienia służby przy świątyni, do wszystkich jej prac i do wszystkiego, co tylko będzie do wykonania” (Ez 44, 14)³⁶.

W kluczowym momencie dla ustanowienia kultu Jahwe w Jerozolimie, zgodnie z decyzją króla Dawida, to właśnie lewici nieśli Arkę Przymierza, „na drążkach, na swoich ramionach” (1 Krn 15, 15), a następnie pełnili służbę przed najświętszym przedmiotem kultu przechowywanym początkowo pod namiotem (1 Krn 16, 1–43). Jednym z najważniejszych zadań „pomocniczego” personelu świątynnego była służba muzyczna. Dawid po umieszczeniu arki w namiocie w Jerozolimie „ustanowił [...] niektórych lewitów z obsługi, aby sławili, dzięki czynili i wychwalali Pana” (1 Krn 16, 4), kilku z nich, aby grali na lirach [*nēḇel*, *kinnôr*] i czynelach [*mēšiltayim*] (1 Krn 16, 5). Benajasz i Jachazjel zostali wyznaczeni, aby „stale trąbili [*ḥăšōšĕrâ*] przed Arką Przymierza Bożego” (1 Krn 16, 6)³⁷. Z kolei u „Hermana i Jedutuna były przechowywane

³⁵ Zob. też Lb 18, 2–3. 6. 21. 23.

³⁶ Na temat aaronidów i lewitów oraz zagadnień związanych z kapłaństwem w Starym Testamencie/ starożytnym Izraelu zob. *Priesthood and cult in ancient Israel*, eds. G. A. Anderson, S. M. Olyan, Sheffield 1991; R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest. Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville (KY) 1993, s. 1–140; M. Haran, *Temples and Temple-service in Ancient Israel: An Inquiry Into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake (IN) 1995; W. R. Millar, *Priesthood in Ancient Israel*, Saint Louis (MO) 2001.

³⁷ W Pierwszej Księdze Kronik wymieniani są z imienia kapłani posługujący się trąbkami w dniu przenoszenia Arki z domu Obed-Edoma do namiotu w Jerozolimie: „Kapłani: Szebaniasz, Jozafat, Netaneel, Amasaj, Zachariasz, Benajasz i Eliezer grali na trąbach [*ḥăšōšĕrâ*] przed Arką

trąby [*ḥăṣōṣērâ*] i cymbały [*měšiltayim*]³⁸ dla grających, i instrumenty towarzyszące pieśni Bożej [*kělē šīr*]” (1 Krn 16, 42). W opisie przeniesienia Arki Przymierza do sanktuarium Świątyni Jerozolimskiej (2 Krn 1, 1–5,1) zbudowanej za panowania króla Salomona (X wiek p.n.e.), następcy Dawida, wzmiankowani są zarówno kapłani, jak i lewici (2 Krn 5, 2–14)³⁹. Ci pierwsi występują m.in. w roli fanfarzystów, lewici zaś w roli śpiewaków i instrumentalistów grających na lirach i czynelach. Po złożeniu bydła w ofierze przez króla i całą społeczność, umieszczeniu arki w świątyni „pod skrzydła cherubów” (2 Krn 5, 7) oraz po wyjściu kapłanów z Miejsca Świętego, do którego wstęp mieli tylko oni, „wszyscy lewici śpiewający: Asaf, Heman, Jedutun, ich synowie i bracia, ubrani w bisior, stali na wschód od ołtarza, [grając] na cymbałach [*měšiltayim*], harfach [*nēbel*] i cytrach [*kinnôr*], a z nimi stu dwudziestu kapłanów grających na trąbach [*ḥăṣōṣērâ*] – kiedy tak zgodnie, wszyscy jak jeden, trąbili i śpiewali, tak iż słyhać było tylko jeden głos wysławiający majestat Pana⁴⁰, kiedy podnieśli głos wysoko przy wtórze trąb [*ḥăṣōṣērâ*], cymbałów [*měšiltayim*] i instrumentów muzycznych [*kělē šīr*], chwając Pana [...] świątynia napełniła się obłokiem chwały Pańskiej” (2 Krn 5, 12–13).

Pozostając w kręgu zagadnień związanych z Arką Przymierza, należy dokonać w tym miejscu chronologicznego uzupełnienia, mianowicie zanim arka znalazła się w Jerozolimie, przebyła długą drogę z pustyni Synaj. To tutaj

Bożą” (1 Krn 15, 24). Odnotujemy też, że w Drugiej Księdze Samuela jest wzmiankowany inny niż w Pierwszej Księdze Kronik zespół muzyczny towarzyszący królowi Dawidowi i Izraelitom przewożącym arkę do Jerozolimy. Udawszy się do judzkiej Baali, „Dawid, jak i cały dom Izraela tańczyli przed Panem z całym zapalem przy dźwiękach pieśni i gry na cytrach [*kinnôr*], harfach [*nēbel*], bębnach [*tōp*], grzechotkach [*měna’an’im*] i cymbałach [*šelsēlim*]” (2 Sm 6, 5). Po zabraniu arki z domu Obed-Edoma król Dawid „tańczył z całym zapalem w obecności Pana, a ubrany był w lniany efod. Dawid wraz z całym domem izraelskim prowadził Arkę Pańską wśród radosnych okrzyków i grania na rogach [*šōpār*]” (2 Sm 6, 14–15).

³⁸ Tłumaczenie *měšiltayim* jako „cymbały” jest świadectwem fonetyczno-morfologicznego przekładu zasadzającego się na greckim i łacińskim ekwiwalencie językowym oryginału, odpowiednio: κύμβαλον i *cymbalum* (czynele, talerze!).

³⁹ Zob. też 1 Krl 8, 1–13. Opis przeniesienia Arki Przymierza do Świątyni Jerozolimskiej w Pierwszej Księdze Królewskiej nie zawiera żadnych wzmianek na temat uświetniania uroczystości grą na instrumentach muzycznych.

⁴⁰ Biorąc pod uwagę stopień zaawansowania technologicznego ówczesnych instrumentów (nie posiadały one oddzielnych ustników, będących jednym z kluczowych elementów trąbki), wydaje się mało prawdopodobne, aby stu dwudziestu kapłanom udało się wykonać identyczne pod względem wysokości dźwięki. Inaczej mówiąc, nie była to zapewne gra unisono, lecz klaster – wielodźwięk zbudowany z położonych blisko siebie w skali muzycznej dźwięków.

Mojżesz przed arką wypowiedział po raz pierwszy słowa o rytualnym charakterze: „Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą” (Lb 10, 35). W kilku fragmentach biblijnych dotyczących transportowania owej skrzyni, symbolu obecności Boga, wzmiankowane jest muzykowanie zespołowe. Podczas wyprowadzania arki z Kiriat-Jearim, po siedmiomiesięcznym pobycie u Filistynów, którzy ją zdobyli, a następnie oddali (1 Sm 4, 1–7, 1), król Dawid i „cały Izrael tańczyli z całej siły przed Bogiem, przy dźwiękach pieśni, cytr [*kinnôr*], harf [*nēḇel*], lutni⁴¹, bębnów [*tōp*], cymbałów [*mēsiltayim*] i trąb [*ḥāṣōšērā*]” (1 Krn 13, 8); na podstawie danych z Pierwszej Księgi Kronik (1 Krn 16, 4–6.42) możemy z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że na trąbkach grali lewici.

Powyższe zastawienie razem aaronidów i lewitów pozwala ukazać zależności pomiędzy oboma grupami kapłańskimi w kontekście ich obowiązków kulturowych, w tym służby muzycznej. Wyłączne prawo gry na trąbkach (*ḥāṣōšērā*) nadane za życia Mojżesza potomkom Aarona (Lb 10, 8) zostało w czasach panowania króla Dawida zawieszane. Jednakże przywrócono je zaraz po śmierci władcy, kiedy ukończono budowę Świątyni Jerozolimskiej, w której spoczęła Arka Przymierza (2 Krn 5, 1–14).

Nie zawsze posiadamy informacje pozwalające zidentyfikować grających na instrumentach muzycznych. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. w Psalmie 98, gdzie obraz muzykowania (Ps 98, 4–6) stanowi element eschatologicznych treści obejmujących wizję sprawiedliwego sądu nad światem (Ps 98, 9). Podobnie niemożliwe jest wskazanie tożsamości grających na aerofonach w opisie wojny pomiędzy Judą i Izraelem w Księdze Ozeasza (Oz 5, 8–12). Motywy muzyczne niejednokrotnie pełniące funkcję figur retorycznych należą do stałego repertuaru środków językowych w księgach prorockich. W Księdze Ozeasza 5, 8 doskonale oddają dramatyzm sytuacji, w jakiej znalazły się oba królestwa⁴².

Zastosowanie trąbek (Lb 10, 2–10)

Trąbki *ḥāṣōšērā*, podobnie jak rogi *šōpār* (a także pewne aerofony mezopotamskie i egipskie⁴³), nie były właściwymi instrumentami muzycznymi. Można

⁴¹ Brak w tekście hebrajskim 1 Krn 13, 8 wyrazu, który można by przetłumaczyć jako „lutnia”.

⁴² Podział na dwa królestwa – Południowe (Juda) i Północne (Izrael) – dokonał się około 928 roku p.n.e.

⁴³ Na przykład w ikonografii starożytnego Egiptu występują przedstawienia trąbek *šnb* zarówno w scenach militarnych, jak i kulturowych; czasami aerofony ukazywane są razem

było najprawdopodobniej wykonać na nich jedynie dwa lub co najwyżej trzy dźwięki o właściwościach brzmieniowych pozwalających zastosować je jako przyrządy sygnalizacyjne⁴⁴. Nie wiemy, czy trąbki wzmiankowane w Księdze Liczb 10, 2–10 były identyczne, tzn. posiadały jednakową długość, mierzurę i rozmiar czary głosowej; wszystkie te parametry łącznie z materiałem, z którego je wykonano, są istotne pod względem akustycznym. Niemniej użycie ich w parze stwarzało większe możliwości w zakresie kształtowania brzmienia, np. poprzez grę równoczesną lub naprzemienną. Wiadomo, że poza grą na dwóch instrumentach jednocześnie (Lb 10, 3) – w kilku księgach Starego Testamentu mowa jest o znacznie większych zespołach trąbek (np. 2 Krn 5, 12–13) – wykorzystywano je pojedynczo (Lb 10, 4). Pomimo skromnych możliwości melodycznych, wykluczających trąbki *ḥăṣōšērâ* z muzykowania *sensu stricto*, dźwięki wydobywane na nich można było różnicować w zakresie czasu trwania, poddawać zmianom rytmicznym i artykulacyjnym. W Księdze Liczb 10, 3–10 występują dwa terminy: *tēqî'â* (Lb 10, 3–4. 8. 10) i *tērû'â* (Lb 10, 5–6), oznaczające odpowiednio dźwięk wydłużony i donośny oraz dźwięk krótszy, „alarmowy”⁴⁵.

Zanim przystąpimy do dalszych rozważań, zacytujmy ów niezwykle szczegółowy, jak na realia biblijne, fragment z Księgi Liczb, w którym zarysowano profil użytkowy instrumentów; oto odnośne wiersze:

Będą one [trąbki *ḥăṣōšērâ* – G. K.] służyły do zwoływania całej społeczności i dawania znaku do zwijania obozu. Gdy się na nich zatrąbi, ma się zebrać przy tobie cała społeczność u wejścia do Namiotu Spotkania. Lecz gdy tylko w jedną

z bębnami, a nawet z klaskankami. Wiemy, że trębaczy wykorzystujących najprawdopodobniej tylko dwa lub trzy dźwięki zatrudniano w pałacu faraonów oraz w świątyniach, gdzie brali udział m.in. w obrzędach związanych z kultem zmarłych oraz ku czci Ozyrysa. Podstawowe informacje na temat rogów i trąbek w starożytnej Mezopotamii i Egipcie zawierają m.in. następujące hasła encyklopedyczne: H. M. Kümmel, W. Stauder, *Horn (Musikinstrument)*, w: *Realexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Hrsg. D. O. Edzard, Bd. 4, Berlin–New York 1972–1975, szp. 469–471; E. Hickmann, *Horn (Musikinstrument)*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, Hrsg. W. Helck, W. Westendorf, Bd. 3, Wiesbaden 1980, szp. 10–11; E. Hickmann, *Trompete*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, Hrsg. W. Helck, W. Westendorf, Bd. 6, Wiesbaden 1986, szp. 769–771; J. Braun, *Musical instruments*, w: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. E. M. Meyers, vol. 4, New York 1997, s. 75–76. Zob. też R. J. Dumbrell, *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Victoria (BC) 200, s. 347–349.

⁴⁴ J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, s. 153–155.

⁴⁵ F. Brown, S. Rolles Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English lexicon*, s. 929–930, 1075; J. Braun, *Music in Ancient Israel/Palestine*, s. 15.

zatrąbisz, zbiorą się wokół ciebie jedynie książęta, wodzowie oddziałów Izraela. Gdy zatrąbicie przeciągle, zwiną obóz ci, którzy go rozbili od strony wschodniej. Gdy drugi raz przeciągle zatrąbicie, zwiną obóz ci, którzy są od strony południowej. Znakiem do zwinięcia obozu będzie przeciągły głos trąby. Lecz dla zwołania zgromadzenia nie będziecie trąbić przeciągle. Trąbić mają kapłani, synowie Aarona; będzie to dla was i dla waszych potomków prawem wiekiustym. Gdy w waszym kraju będziecie wyruszać na wojnę przeciw nieprzyjacielowi, który was napadnie, będziecie przeciągle dąć w trąby. Wspomni wtedy na was Pan, wasz Bóg, i będziecie uwolnieni od nieprzyjaciół. Również w wasze dni radosne, w dni święte, na nowiu księżyca, przy waszych ofiarach całopalnych i biesiadnych będziecie dąć w trąby; one będą przypomnieniem o was przed Panem. Jam jest Pan, Bóg wasz (Lb 10, 2–10).

Zwoływanie społeczności i zwijanie obozu

Treść Księgi Liczb 10, 2–7 pozwala stwierdzić, że budowa trąbek *ḥššōšērā* miała praktyczny wymiar. Za ich powstaniem stała przede wszystkim potrzeba sprawnej organizacji wędrówki do Ziemi Obiecanej. Jak czytamy w Księdze Liczb: „Drugiego roku, dwudziestego dnia drugiego miesiąca, podniósł się obłok znad Przybytku Świadectwa. Izraelici rozpoczęli swoją podróż z pustyni Synaj, przestrzegając postojów” (Lb 10, 11–12). Podczas przerw w podróży Mojżesz spotykał się m.in. z książętami i wodzami oddziałów (Lb 10, 4). Owe spotkania z przywódcami Izraelitów sygnalizowane były grą na jednej trąbce dźwiękiem *tēqî'ā*. Natomiast wezwanie całej społeczności przed Namiot Spotkania (Lb 10, 3) obwieszczane było grą na dwóch trąbkach tym samym rodzajem sygnału co wyżej. Do zwijania obozu od strony wschodniej miał być stosowany pojedynczy sygnał typu *tērû'ā*, zaś do zwijania obozu od strony południowej ten sam sygnał zagrany raz jeszcze (Lb 10, 5–6). Drugie zdanie szóstego wiersza pełni rolę przypomnienia – jakże istotnego, by nie wprowadzać w błąd społeczności oczekującej na wezwanie za pomocą innego dźwięku (*tēqî'ā*) – że czynność zwinięcia obozów poprzedza wykonanie sygnału typu *tērû'ā* (Lb 10, 6).

Tuż przed śmiercią Mojżesz wszedł na górę Nebo, gdzie ze szczytu Pisga oglądał Ziemię Obiecaną (Pwt 34, 1). Pokolenie zrodzone w Egipcie okazało się niegodne wejścia do Kanaanu, który ostatecznie podbił Jozue (XIII wiek p.n.e.), wyznaczony na przywódcę Izraelitów osobiście przez Mojżesza (Pwt 31, 7–8). Mojżesz, znajdując się w krainie Moabu, niemal u bram Jerycha, po raz ostatni usłyszał słowa kierowane do niego przez Boga: „Oto kraj, który poprzyśiągłem Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi tymi słowami: Dam go twemu

potomstwu. Pozwoliłem ci zobaczyć go własnymi oczami, lecz tam nie wejdziesz” (Pwt 34, 4). Zdziwiająco, że do tego momentu w Starym Testamencie nie ma żadnej wzmianki na temat trąbek *ḥāṣōšērā* służących przeciw do „zwoływania całej społeczności i dawania znaku do zwijania obozu” (Lb 10, 2). Jest to tym bardziej zdumiewające, że fragment cytowany w całości wyżej zawiera tak wiele szczegółów.

Wojna

Na starożytnym Bliskim Wschodzie wojny toczone między ludami i plemionami były zjawiskiem powszechnym, można wręcz powiedzieć, że trwały nieustannie. Na gruncie biblijnym powyższe stwierdzenie uwiarygadnia informacja, że na początku każdego roku „królowie zwykli wychodzić na wojnę” (2 Sm 11, 1). Wiele opisów bitew (zaledwie kilka stanowi obszerniejsze relacje) zawierają następujące Księgi Starego Testamentu: Liczb, Jozuego, Sędziów, a także Królewskie i Kronik. W zebranych w nich opowiadaniach jako przyczyny konfliktów podawane są m.in. lokalny zatarg, wrogość wobec sąsiedniego ludu czy wyprawa zbrojna w celu zagarnięcia łupów. Działania najeźdźców, a w szczególności takich potęg, jak Egipt, Assyria i Babilonia, były motywowane politycznie, gospodarczo bądź religijnie. Jako że Izraelici nie rozwinęli floty wojennej, swe najważniejsze bitwy toczyli na lądzie: w otwartym polu (np. Dolina Terebintu: 1 Sm 17, 2–3) lub oblegając warowne miasta (np. Jerycho i Chasor: Joz 6, 1–21 i Joz 11, 10–14). Odnotujemy, że w czasach podboju Kanaanu (XIII–XII wieku p.n.e.) Izraelczycy nie posiadali zawodowej armii; została ona utworzona dopiero w XI wieku p.n.e.⁴⁶

Trąbki oraz różne rodzaje bębnów (z wyjątkiem membranofonu *tōp* są one nieobecne w tekstach starotestamentalnych) to instrumenty powszechnie wykorzystywane podczas działań wojennych na przestrzeni kilku tysięcy lat w różnych rejonach świata. W starożytnym Egipcie, w okresie Nowego Państwa (XVI–XI w. p.n.e.) archetypiczną parę instrumentów tworzyły trąbka i bęben beczułkowaty⁴⁷. Zatem nic dziwnego, że trąbki jako aerofony sygnalizacyjne

⁴⁶ Odnośnie do rozmaitych zagadnień dotyczących wojny, w tym historii wojen, armii, technik wojskowych itp. w Starym Testamencie/ starożytnym Izraelu zob. Ch. Herzog, M. Gichon, *Battles of the Bible. A Military History of Ancient Israel*, London 2002; R. A. Gabriel, *The Military History of Ancient Israel*, Westport (CT) 2003; B. Seevers, *Warfare in the Old Testament. The Organization, Weapons, and Tactics of Ancient Near Eastern Armies*, Grand Rapids (MI) 2013; C. Rea, *Hebrew Wars. A Military History of Ancient Israel from Abraham to Judges*, Charleston (SC) 2015. Zob. też S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993.

⁴⁷ L. Manniche, *Music and musicians in ancient Egypt*, s. 74–83.

pojawiają się w kontekście militarnym w Starym Testamencie. O ich zastosowaniu podczas kampanii wojennych decydowały z jednej strony właściwości dynamiczne, z drugiej zaś pradawny zwyczaj przywoływania boga przy pomocy głośnych dźwięków⁴⁸. Czynili tak m.in. prorocy Balaama na górze Karmel, dodatkowo tańcząc i przyklękając przed ołtarzem przygotowanym dla bóstwa (1 Krl 18, 26. 28–29). Bezskuteczne działania kanaanejskich proroków były przedmiotem drwin proroka Eliasza (IX wiek p.n.e.) mówiącego: „Wołajcie głośnie, bo to bóg! Więc może jest zamysłony albo zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!” (1 Krl 18, 27). Tekst Księgi Liczb 10, 9 dobitnie zaświadcza, że zwyczaj ściągania na siebie uwagi istot nadprzyrodzonych znany był w starożytnym Izraelu. Gra na trąbkach *ḥăṣōṣērâ* w sytuacji zagrożenia miała sprawić, że Bóg wspomni na swój lud i Izraelici zostaną „uwolnieni od nieprzyjaciół” (Lb 10, 9). Niemniej jednak, jak czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa, podczas bitew toczonych przez naród wybrany (na pewno podczas zajmowania Kanaanu), wraz z wojownikami wyrusza „Pan, Bóg wasz, by walczyć przeciw wrogom [...] i dać [...] zwycięstwo” (Pwt 20, 4). Zauważmy, że w tekście Księgi Powtórzonego Prawa 20, 1–9 nie ma mowy o trąbkach, a rolą kapłana jest zapewnienie wojowników o Bożej opiece (Pwt 20, 2–4).

W całym Pięcioksięgu (oprócz Lb 10, 9) trąbki *ḥăṣōṣērâ* jako aerofony militarne wzmiankowane są tylko raz we fragmencie w Księdze Liczb interpretowanym jako wprowadzenie do reguł dotyczących świętej wojny (Lb 31, 1–54), czyli wojny, w którą zaangażowany jest sam Bóg posługujący się zastępami niebieskimi, siłami natury czy po prostu posyłający do walki swój lud, udzielając mu wskazówek i poparcia⁴⁹. Na wyprawę przeciw Madianitom Mojżesz instruowany przez Boga „posłał po tysiącu ludzi z każdego pokolenia na wojnę. Razem z nimi [wysłał] Pinchasa, syna kapłana Eleazara, i przedmioty święte oraz trąby sygnałowe [*ḥăṣōṣērâ*]” (Lb 31, 6). W wyniku działań wojennych

⁴⁸ Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, przeł. S. Olędzki, Kraków 1989, s. 94–95; A. Sendrey, *Music in Ancient Israel*, s. 335. Zob. też J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, s. 41.

⁴⁹ Zob. M. C. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale (PA) 1980; M. Walzer, *The Idea of Holy War in Ancient Israel*, „Journal of Religious Ethics” 20 (1992) no. 2, s. 215–228; T. Longman III, D. G. Reid, *God is a Warrior*, Grand Rapids (MI) 1995; R. Schmitt, *Der ‘Heilige Krieg’ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament*, Münster 2011; S. B. Chapman, *Martial Memory, Peaceable Vision. Divine War in the Old Testament*, w: *Holy War in the Bible Christian Morality and an Old Testament Problem*, eds. H. A. Thomas, J. Evans, P. Copan, Downers Grove (IL) 2013, s. 47–67. Zob. też S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin 1989.

zginęli królowie madianicy oraz wszyscy mężczyźni. Kobiety i dzieci zostały uprowadzone w niewolę, a miasta i obozowiska spalone. Jeńcy, zwierzęta i łupy zostały przetransportowane do obozu Izraelitów na stepach Moabu (Lb 31, 7–12). Trąbki *ḥāṣōṣērâ* pojawiają się w opisie świętej wojny po raz kolejny i zarazem ostatni w Starym Testamencie w Drugiej Księdze Kronik. W przeciwieństwie do Księgi Liczb 31, 1–12, gdzie odnotowano jedynie fakt wysłania na misję wojenną Pinchasa i trąbek, w Drugiej Księdze Kronik 20, 1–30 podano kontekst zastosowania trąbek *ḥāṣōṣērâ*, jednakże nie jest on typowo militarny. Ponadto nie wiemy, kto na nich grał. Charakterystycznym elementem narracji w wierszach 1–30 jest opis przywoływania Boga przy pomocy głośnych dźwięków. Dzień przed bitwą, po tym jak Jozafat (IX wieku p.n.e.), król Judy oraz cała społeczność Judy i Jerozolimy upadli na kolana, twarzą ku ziemi, lewicy „poczęli wielbić Pana, Boga Izraela, bardzo donośnym głosem” (2 Krn 20, 19). Nazajutrz Jozafat wybrał spośród zebranych grupę śpiewaków, by „idąc w świętych szatach przed zbrojnymi wysławiali Go” (2 Krn 20, 22). W momencie gdy Judejczycy zaczęli wznosić okrzyki radości i uwielbienia, „Pan urządził zasadzkę na Ammonitów, Moabitów i mieszkańców góry Seir, nadciągających przeciw Judzie, tak że się wzajemnie pobili” (2 Krn 20, 22). Po czterech dniach od bitwy, zebrawszy łupy, mieszkańcy Judy wybrali się w drogę do stolicy. Kierując się ku Świątyni Jerozolimskiej, wkroczyli do miasta, „grając na harfach [*nēbel*], cytrach [*kinnôr*] i trąbach [*ḥāṣōṣērâ*” (2 Krn 20, 28). Konsekwencją tego zwycięstwa był strach, jaki padł „na wszystkie królestwa i kraje, skoro usłyszano, że Pan walczył z wrogami Izraela” (2 Krn 20, 29).

Dwukrotnie trąbki *ḥāṣōṣērâ* pojawiają się w tekstach traktujących o bratobójczych walkach pomiędzy Judą a Izraelem. O zastosowaniu aerofonów podczas działań wojennych dowiadujemy się pod koniec mowy Abiasza (X wiek p.n.e.), króla Judy (porusza on kwestie panowania, kapłaństwa i kultu) zwracającego się do mieszkańców Samarii ze szczytu góry Semaraim: „A oto z nami na czele Bóg i Jego kapłani oraz trąby [*ḥāṣōṣērâ*], aby grzmiały przeciwko wam, Izraelici” (2 Krn 13, 12). Opis bitwy, w której zwycięstwo przypisano Bogu, ma cechy typowe dla przekazów na temat świętej wojny – wzmiankowane są: przywołanie Boga, okrzyk wojenny oraz gra na trąbkach. Otóż, jak czytamy w Drugiej Księdze Kronik, poddani Abiasza zawołali „do Pana, a kapłani zadęli w trąby [*ḥāṣōṣērâ*]. Wtedy wszyscy z Judy podnieśli okrzyk bojowy i gdy oni krzyczeli, Bóg pobił Jeroboama i całego Izraela” (2 Krn 13, 14–15). Nieco dalej znajduje się informacja, że ostatecznego upokorzenia Izrael doznał wprost z rąk Judejczyków – „pobili ich wtedy Abiasz i jego lud [...], tak że padło wówczas z Izraela

śmiertelnie rannych pięćset tysięcy mężów wyborowych” (2 Krn 13, 17). Klęskę Jeroboama (X wiek p.n.e.), pierwszego króla Izraelskiego, przypieczętowała utrata kilku miast (Betel, Jeszana i Efron) z przynależnymi miejscowościami (2 Krn 13, 19). Warto zauważyć, że w tym przypadku zwycięzcy nie postąpili tak, jak nakazywały surowe reguły odnoszące się do zdobywania miast Kanaanu (Pwt 20, 10–20); w tekście Drugiej Księgi Kronik 13, 19–20 nie ma mowy o zabijaniu mężczyzn, uprowadzaniu kobiet i dzieci, braniu łupów, okładaniu klątwą ludności czy ścinaniu drzew nieowocowych. Trąbki oraz rogi (fakt łączenia obu aerofonów razem został już odnotowany) w funkcji wojennych instrumentów sygnalizacyjnych uobecniają się w mowie proroka Ozeasa odnoszącego się do agresji terytorialnej Judy na terytorium Izraela: „Dmijcie w róg [*šōpār*] w Gibe'a, zatrąbcie [*ḥāšōšērā*] w Rama, uderzcie na alarm w Bet-Awen; wypłoszczcie Beniamina!” (Oz 5, 8). Niewykluczone, że jej autor czyni tak naprawdę aluzję do wojny syro-efraimskiej.

Obok trąbek *ḥāšōšērā* w kontekście militarnym w Starym Testamencie pojawia się inny aerofon, mianowicie róg *šōpār*. Motyw rogu, będący ważnym składnikiem języka profetycznego, w szczególny sposób został wyeksponowany w Księdze Jeremiasza (Jr 4, 5. 19. 21; 6, 1. 17; 42, 14; 51, 27)⁵⁰. Jak pamiętamy, gra na trąbkach *ḥāšōšērā* miała być „prawem wiekuistym” dla grupy kapłanów-trębaczy (Lb 10, 8). W świetle owego prawa, jakże zaskakująca jest narracja w Księdze Jozuego dotycząca zajmowania Jerycha (Joz 5, 13–6, 27), pierwszego miasta w Ziemi Obiecanej. Siedmiu kapłanów wyznaczonych przez następcę Mojżesza posługiwało się nie trąbkami *ḥāšōšērā*, lecz właśnie rogami *šōpār* (Joz 6, 1–21)⁵¹.

„One będą przypomnieniem o was przed Panem” (Lb 10, 10)

Wielbienie Boga

Psalm 150 jest niewątpliwie najpełniejszym z punktu widzenia sonicznej adoracji Boga utworem Psalterza. W hymnie tym następuje wezwanie wszelkich istot żywych do wychwalania Stwórcy zarówno w „Jego świątyni”, jak i na „wyniosłym Jego nieboskłonie” (Ps 150, 1)⁵². Instrumenty wymienione w tym

⁵⁰ Pozostałe miejsca występowania terminu *šōpār* w księgach prorockich: Iz 18, 3; 27, 13; 58, 1; Ez 33, 3–6; Oz 5, 8; 8, 1; Jl 2, 1. 15; Am 2, 2; 3, 6; So 1, 16; Za 9, 14.

⁵¹ Zob. G. Kubies, *Rogi šōpār w opowiadaniu biblijnym o zajęciu Jerycha*, „Polski Rocznik Muzykologiczny” 15 (2017), s. 169–199.

⁵² W kontekście oddawania chwały Bogu należy przywołać fragment z Księgi Izajasza, w którym prorok mówi o doświadczanej wizji Boga zasiadającego na tronie w obecności serafinów wołających:

psalmie reprezentują aerofony, chordofony, membranofony i idiofony (Ps 150, 3–5), ponadto wzmiankowany jest taniec (Ps 150, 4). W Psalmie 98, w którym wymieniana jest trąbka *ḥāṣōṣērâ*, instrumentarium w stosunku do Psalmu 150, 3–5 zostało zredukowane o instrumenty perkusyjne, jednakże dodano śpiew, jakże ważny przejaw twórczej aktywności człowieka (Ps 98, 1. 5). Psalm 98 należy do grupy hymnów wielbiących królewską władzę Boga nad ziemią oraz Jego władzę przyszłą, w rzeczywistości wiecznej, gdyż „nadchodzi | «bo nadchodzi» sądzić ziemię. On będzie sądził świat sprawiedliwie | i według słuszności – narody” (Ps 98, 9). Wezwanie do wielbienia Boga kierowane jest do ludzi, a także do innych bytów ożywionych i nieożywionych, w tym morza, rzek i gór (Ps 98, 4. 7–8). Odnośny fragment zawierający obraz muzykowania ma następujące brzmienie: „Radośnie wykrzykuj na cześć Pana, cała ziemo, | cieszc się i weselcie, i grajcie! | Śpiewajcie Panu przy wtórce cytry [*kinnôr*], | przy wtórce cytry [*kinnôr*] i przy dźwiękach harfy⁵³, | przy graniu trąb [*ḥāṣōṣērâ*] i głosie rogu [*šōpār*] – | radujcie się przed obliczem Pana, Króla!” (Ps 98, 4–6).

Mury Jerozolimy, fundamenty Drugiej Świątyni, reforma kultu

Większość miast na starożytnym Bliskim Wschodzie otoczona była murami wykonanymi zazwyczaj z kamienia lub cegieł mułowych: wraz z wieżami i bramami stanowiły kluczowe elementy systemu umocnień⁵⁴. W Starym Testamencie zachowało się wiele wzmianek na temat murów. O ich wadze i znaczeniu świadczą zwłaszcza te ustępy, w których wylbrzymiane są rozmiary: „miasta ogromne, obwarowane aż do nieba” (Pwt 1, 28⁵⁵) oraz sposób zdobywania obwarowań: „Bo z Tobą zdobywam wały, mur przeska-kuję dzięki mojemu Bogu” (2 Sm 22, 30⁵⁶). Jerozolima – wzmiankowana już w źródłach egipskich z XIX–XVIII wieku p.n.e. – od czasów zajęcia jej przez króla Dawida około 1000 roku p.n.e. stała się stolicą zjednoczonego królestwa i zarazem centrum religijnym, a co się z tym wiąże – celem pielgrzymek

„Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów./ Cała ziemia pełna jest Jego chwały” (Iz 6, 3); zob. też Ap 4, 8.

⁵³ W tekście hebrajskim Ps 98, 4–6 występuje tylko jeden termin muzyczny odnoszący się do chordofonów, mianowicie *kinnôr*.

⁵⁴ Zob. *Royal Cities of the Biblical World*, ed. J. Goodnick Westenholz, Jerusalem 1996; Ch. Gates, *Ancient Cities. The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*, London–New York 2003, s. 11–189.

⁵⁵ Zob. też Pwt 28, 52.

⁵⁶ Zob. też Iz 25, 12.

(zob. np. Ps 120–134)⁵⁷. Po zdobyciu miasta Jebusytów świeżo namaszczonego król Izraela (2 Sm 5, 3; uprzednio namaszczonego przez Judejczyków, 2 Sm 2, 4) „zamieszkał w twierdzy, którą nazwał Miastem Dawidowym. Zbudował potem mur dokoła: od Milo do wnętrza ” (2 Sm 5, 9)⁵⁸.

Dzieło budowy murów wokół Jerozolimy dokonane przez króla Dawida tłumaczy dbałość o walory obronne stolicy i wynikające z nich bezpieczeństwo mieszkańców. Wydaje się, że podobny cel – nie można oczywiście pomijać względów estetycznych oraz znaczenia symbolicznego murów, jako znaku dobrobytu i rangi miasta – przyświecał późniejszym władcom, m.in. Salomonowi i Manassesowi (VII wiek p.n.e.), a także Nehemiaszowi (V wiek p.n.e.), żydowskiemu namiestnikowi Judei ustanowionemu przez króla perskiego Artakserksesa (zmarł w 425 roku p.n.e.). Wyrazicielem myśli i uczuć powracających w tym czasie z niewoli babilońskiej⁵⁹ był współczesny Nehemiaszowi Ezdrasz, pisarz, uczonec, reformator. Wysłany do Palestyny przez Artakserksesa mówił, że Bóg „dał nam znaleźć względy u królów perskich, pozwalając nam odżyć, byśmy mogli wznieść dom Boga naszego i odbudować jego ruiny – dając nam ostoję w Judzie i Jerozolimie” (Ezd 9, 9). Ostatecznie decyzja odbudowy murów Jerozolimy zapadła po inspekcji obwarowań miejskich dokonanej przez Nehemiasza. Nakreślił on wówczas sugestywny obraz: „Widzicie nędzę, w jakiej się znajdujemy: Jerozolima jest spustoszona, a bramy jej spalone. Idźmy! Odbudujmy mur Jerozolimy, abyśmy nie byli nadal pośmiewiskiem” (Ne 2, 17). Na uroczystość poświęcenia murów sprowadzono do miasta lewitów „ze wszystkich ich siedzib [...] na radosny obchód poświęcenia przy hymnach i grze na cymbałach [*mēšiltayim*], harfach [*nēḥel*]

⁵⁷ Zob. R. Reich, *Excavating the City of David. Where Jerusalem's History Began*, Jerusalem 2011; *Ancient Jerusalem revealed. Archaeological Discoveries, 1998–2018*, ed. H. Geva, Jerusalem 2019; *Ancient Jerusalem revealed. Expanded Edition 2000*, ed. H. Geva, Jerusalem 2000; *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, eds. A. G. Vaughn, A. E. Killebrew, Leiden 2003. Zob. też *The Architecture of Ancient Israel*, eds. A. Kempinski, R. Reich, Jerusalem 1992; J. Magness, *The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, New York 2012.

⁵⁸ Elementy architektoniczne stosunkowo często pojawiają się w księgach prorockich. O ufortyfikowanej przez Jahwe Jerozolimie dla sprawiedliwych mówił prorok Izajasz: „Miasto mamy potężne; On jak środek ocalenia umieścił mur i przedmurze. Otwórzcie bramy! Niech wejdzie naród sprawiedliwy” (Iz 26, 1–2). W obrazie tego miasta kreślonym przez proroka czytamy także: „Murom twoim nadasz miano «Ocalenie», a bramom twoim «Chwała»” (Iz 60, 18). Zob. też Ps 48, 13–14.

⁵⁹ Na mocy edyktu Cyrusa II pierwsi wygnańcy zaczęli powracać do ojczyzny w 537 roku p.n.e.

i cytrach [*kinnôr*]” (Ne 12, 27). Po tym, jak „kapłani i lewici oczyścili siebie, a potem oczyścili lud, bramy i mur” (Ne 12, 30), utworzono dwa zespoły – „dwa wielkie chóry” (Ne 12, 31), które poruszały się wzdłuż murów, w kierunkach przeciwnych. W zespole poruszającym się w kierunku Bramy Wodnej obok połowy zwierzchników Judy znaleźli się kapłani z trąbkami (Ne 12, 33–35), muzycy z „instrumentami muzycznymi Dawida” [*kělē šîr Dawid*] i Ezdrasz (Ne 12, 36). W drugim zespole w kierunku Bramy Więziennej szedł m.in. Nehemiasz. Obie grupy zatrzymały się przy domu Bożym, a pośród zebranych byli kapłani „Eliakim, Maasejasz, Miniamin, Micheasz, Elioenaj, Zachariasz, Chananiaz [...] ze swoimi trąbkami [*hăšōšērā*]” (Ne 12, 41). Składanie ofiar i radosne świątowanie poprzedzał występ wokalny: „wtedy śpiewacy dali się słyszeć, a Jizrachiasz był [ich] zwierzchnikiem” (Ne 12, 42).

Świątynia Jerozolimska jako ziemskie miejsce zamieszkania niewidzialnego Boga (zob. np. Ps 132, 13)⁶⁰ zbudowana przez króla Salomona (1 Krl 6–8; 2 Krn 2–5; Ez 40–46) została zburzona przez wojska Nabuchodonozora II (zmarł w 562 roku p.n.e.) w 586 roku p.n.e. Po klęsce Babilończyków w bitwie pod Opis w 539 roku p.n.e., kładącej kres temu imperium, świątynia została odbudowana w latach 520–515 roku p.n.e. Zezwolenie na podjęcie prac budowlanych wydał – liberalny wobec innych religii, jak większość władców perskich – Cyrus II (zmarł w 529 roku p.n.e.)⁶¹. W Księdze Ezdrasza czytamy: „Tak mówi Cyrus, król perski: Wszystkie państwa ziemi dał mi Pan, Bóg niebios. I On mi rozkazał zbudować Mu dom w Jerozolimie, w Judzie” (Ezd 1, 2). Zanim odbudowano świątynię, Izraelici wznowili kult, „na dawnym fundamencie wzniesli ołtarz [...] i złożyli na nim całopalenia dla Pana, całopalenia poranne

⁶⁰ Zauważmy, że idea ziemskiej „siedziby” Boga w Jerozolimie rodziła problemy natury ontologicznej. Po ukończeniu budowy świątyni i przeniesieniu Arki Przymierza do sanktuarium, do „Miejsca Najświętszego, pod skrzydła cherubów” (1 Krl 8, 6), król Salomon pytał retorycznie: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27). Próbę załagodzenia swistego paradoksu zawiera m.in. jeden z utworów Psalterza: „Pan w świętym swoim przybytku, Pan ma tron swój w niebiosach” (Ps 11, 4).

⁶¹ Zob. D. V. Edelman, *The Origins of the ‘Second’ Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London 2005; P. Dubovský, *The Building of the First Temple: A Study in Redactional. Text-Critical and Historical Perspective*, Tübingen 2015; Y. Garfinkel, M. Mumcuoglu, *Solomon’s Temple and Palace. New Archaeological Discoveries*, Jerusalem 2016. Zob. też Y. Z. Eliav, *God’s Mountain. The Temple Mount in Time, Place, and Memory*, Baltimore 2005; *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*, ed. S. Fine, Leiden 2011.

i wieczorne” (Ezd 2, 3). Ponadto „składali ofiary w szabaty, w dni nowiu i we wszystkie święte uroczystości Pańskie” (Ezd 2, 5). Jeszcze przed położeniem fundamentów świątyni powołano do służby m.in. lewitów, by pilnowali prac „około domu Pańskiego” (Ezd 3, 8). Po położeniu fundamentów świątyni „wystąpili kapłani w szatach uroczystych, z trąbami [*hăšōšērâ*], i lewici, synowie Asafa, z cymbałami [*měšiltayim*], by zgodnie z rozporządzeniem Dawida, króla izraelskiego, chwalić Pana” (Ezd 3, 10). Zaśpiewali wówczas pieśń, a „cały lud podniósł na chwałę Pana krzyk głośny” (Ezd 3, 11). Radości łączyła się z nostalgicznym smutkiem tych, którzy „dawniej widzieli dom pierwszy” (Ezd 3, 12). Powstała wówczas taka wrzawa, że „nie można było odróżnić głośnego krzyku radości od głośnego płaczu ludu” (Ezd 3, 13).

Teofania na górze Synaj (Wj 19, 1–24, 18) stanowiła kluczowe wydarzenie dotyczące początku właściwego kultu. Przymierze zawarte pomiędzy Izraelem a Jahwe konstytuowało nieustanną obecność Boga wśród ludu oraz stało u podstaw wszelkich czynności obrzędowych, których istotą jest oddawanie czci Bogu. Warto zwrócić uwagę na fakt, że teofanii tej towarzyszyły intensywne zjawiska atmosferyczne oraz dźwięki rogu *šōpār*: „Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby [*šōpār*], tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu” (Wj 19, 16). Następnie „Pan zstąpił na nią [górze] w ogniu i unosił się z niej dym jak z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła. Głos trąby [*šōpār*] się przeciągał i stawał się coraz donioślejszy” (Wj 19, 18–19)⁶². Kulminacyjnym momentem niemal każdego kultu są rytuały ofiarne⁶³, którym towarzyszą formuły sakralne. Pośród ofiar składanych przez kapłanów najpowszechniejsze i być może sięgające najodleglejszych czasów były ofiary całopalne (Lb 28–29). Zwierzę składane w ofierze palono na ołtarzu w całości, z wyjątkiem skóry, która należała się kapłanowi (Kpł 7, 8). Dodajmy, że oprócz ofiar, w wymiarze werbalnym – istotny jest tu zawsze przekaz treści doktrynalnych – ważną rolę odgrywały modlitwy i śpiewy, które czasami realizowane były przy akompaniamencie instrumentów muzycznych.

Jak zaświadcza Biblia, Izraelczycy wielokrotnie ulegali pokusie niewłaściwego kultu. Na przykład wzmiankowany już wcześniej Manasses czynił to, „co jest złe w oczach Pańskich” (2 Krl 21, 2). Mianowicie „odbudował wyżyny, które

⁶² Zob. też Wj 20, 18; 24, 15–17; Pwt 4, 11–12; 5, 23–24; 9, 15.

⁶³ Szczegółowy opis dotyczący składania ofiar w okresie pobytu Izraelitów na pustyni (należy pamiętać o późnej redakcji księgi względem wydarzeń, o jakich opowiada) zawiera Księga Kapłańska (Kpł 1, 1–7, 38).

zniósł jego ojciec Ezechiasz (VIII–VII wiek p.n.e.). Wzniósł ołtarze Baalowi i zrobił aszerę” (2 Krl 21, 3). Ponadto „uprawiał wróżbiarstwo i czary, ustanowił zaklinaczy i wieszczków” (2 Krl 21, 6). *Nota bene* Amon kroczył „tą samą drogą, którą szedł jego ojciec, służył bożkom, którym służył jego ojciec, i pokłon im oddawał” (2 Krl 21, 21). Powrót na drogę prawowierności, jaką wyznacza dekalog (Wj 20, 1–17)⁶⁴, zwłaszcza Wj 20, 3–6 z kategoriycznym żądaniem przez Jahwe wyłącznego kultu (Wj 20, 3), wymagał podjęcia działań i zaakceptowania faktu, że „Pan jest Bogiem, a poza Nim nie ma innego” (Pwt 4, 35).

Trąbki *ḥāṣōṣērâ* wzmiankowane są w dwóch fragmentach odnoszących się do reformy kultu. Pierwszy z nich dotyczy działalności Asy (X–IX wiek p.n.e.), króla Judy, który usunął „ołtarze cudzych bogów i wyżyny, pokruszył stele, wyciął aszery” (2 Krn 14, 2). Ważnym impulsem do owych działań oraz renowacji ołtarza było wystąpienie proroka Odeda przemawiającego do władcy prostym językiem: „Pan jest z wami, gdy wy jesteście z Nim. Jeśli Go będziecie szukać, pozwoli wam się znaleźć” (2 Krn 15, 2). Po zgromadzeniu ludu w Jerozolimie złożono Bogu uroczystą ofiarę – „siedemset sztuk większego i siedem tysięcy drobnego bydła” (2 Krn 15, 11). Judejczycy postanowili „szukać Pana, Boga ich ojców, z całego serca i z całej duszy” (2 Krn 15, 12). Następnie „Przysięgali więc wobec Pana donośnie, wśród okrzyków radości i dźwięków trąb [*ḥāṣōṣērâ*] i rogów [*šōpār*]” (2 Krn 15, 14). Konsekwencją owych czynów był pokój „na wszystkich granicach” (2 Krn 15, 15). Ponadto w Świątyni Jerozolimskiej złożono srebro, złoto oraz sprzęty i naczynia poświęcone na ofiarę (2 Krn 15, 18). Podobnie jak w Drugiej Księdze Kronik 20, 28 nie wiemy, kto wykonywał fanfary na instrumentach dętych. Drugi fragment, w którym wzmiankowane są instrumenty muzyczne, znalazł się w opisie reformy religijnej (2 Krn 19, 1–31, 21) przeprowadzonej przez króla Ezechiasza, a dokładniej w ramach relacji na temat ofiary prześlągnięcia pozostającej w związku z oczyszczeniem świątyni z pogańskich elementów. Po naprawieniu bram domu Pańskiego oraz zgromadzeniu kapłanów i lewitów na dziedzińcu wschodnim świątyni (2 Krn 29, 3–4) król publicznie wyznał grzechy ludu: „sprzeniewierzyli się nasi przodkowie i czynili to, co jest złe w oczach Pana [...]. Zamknęli bramy przedsionka i pogasili lampy, nie składali w świątyni ofiar kadzielnich ani całopaleń Bogu Izraela” (2 Krn 29, 6–7). Następnie przystąpiono do prac. Kapłani usuwali nieczyste elementy w świątyni. Z dziedzińca zabierali je lewici, a następnie wynosili na zewnątrz i wyrzucali do potoku Cedron (2 Krn 29, 16). Później kapłani z linii rodowej Aarona rozpoczęli składać całopalenia

⁶⁴ Zob. też Wj 34, 10–28.

na ołtarzu. Zabito cielce, barany, jagnięta, kozły, a ich krwią pokropiono ołtarz (2 Krn 29, 21–24). „Stanęli więc lewici z instrumentami Dawida [*kělē-Dawid*], a kapłani z trąbami [*hăṣōṣērâ*]. Wtedy rozkazał Ezechiasz złożyć na ołtarzu całopalną ofiarę, a skoro rozpoczęło się całopalenie, zaczęto śpiewać pieśń [ku czci] Pana przy wtórze trąb [*hăṣōṣērâ*] i instrumentów króla izraelskiego, Dawida [*kělē-Dawid*]. Całe zgromadzenie oddało pokłon, a pieśń rozbrzmiewała i trąby [*hăṣōṣērâ*] grały” (2 Krn 29, 26–28). Muzykowanie trwało do końca ofiary całopalnej. Lewitom nakazano wysławiać Pana „słowami Dawida i «Widzącego» Asafa” (2 Krn 29, 30). Czynili tak „aż do radosnego uniesienia, padali na kolana i oddawali pokłon” (2 Krn 29, 30). Po czym wznowiono kult pod przewodnictwem kapłanów i lewitów (2 Krn 29, 30–36); zgromadzenie wносиło „ofiary krwawe i dziękczynne, a każdy, kto pragnął, składał również ofiary całopalenia” (2 Krn 29, 31).

Rosz ha-Szana to żydowskie święto Nowego Roku, zwane w Polsce Świętem Trąbek; jest ono obchodzone pierwszego i drugiego dnia tiszri (wrzesień–październik)⁶⁵. Świętowanie upamiętniające stworzenie świata i człowieka oraz przypominające o sądzie Bożym rozpoczyna dźwięk rogu *šōpār*. Źródła tego zwyczaju sięgają Księgi Kapłańskiej, w której czytamy: „Pierwszego dnia siódmego miesiąca będziecie obchodzili uroczysty szabat, dęcie w róg, zwołanie święte” (Kpł 23, 24). W polskim tłumaczeniu, zapewne w celu „doprecyzowania” przekazu, dodano wyraz „róg”, który nie występuje w tekście hebrajskim. Jedyne muzyczny termin w wierszu 24 to *těru’â*, stosowany zarówno w odniesieniu do gry na trąbce, jak i rogu. W Księdze Liczb analogiczny fragment do Księgi Kapłańskiej 23, 24 ma następujące brzmienie: „W pierwszym dniu siódmego miesiąca będziecie mieć zwołanie święte; wtedy nie wolno wykonywać żadnej pracy. Będzie ono dla was dniem dźwięku trąb” (Lb 29, 1). Także i tutaj w tekście oryginalnym nie występuje wyraz „trąba”, lecz jedynie *těru’â*. To, na jakim instrumencie należy grać, określone zostało dopiero w Talmudzie, aczkolwiek nie jest jasne, czy należy posługiwać się rogiem baranim czy rogiem antylopy

⁶⁵ W żydowskim kalendarzu księżycowo-słonecznym opartym na roku księżycowym nowy rok rozpoczyna się nie w pierwszym miesiącu w roku (nisan), lecz pierwszego dnia siódmego miesiąca roku (tiszri). Według Tory, licząc od wyjścia Izraelitów z Egiptu, nisan jest pierwszym miesiącem w kalendarzu, lub siódmym, licząc od święta Rosz ha-Szana. Dodajmy, że pierwszy dzień miesiąca księżycowego określano dawniej jako *prima dies mensis* lub *neomenia*.

(Rosz ha-Szana 26b)⁶⁶. Zatem niewykluczone, że i w ramach święta Rosz ha-Szana grano na trąbkach *ḥăṣṣōṣĕrâ*.

Koronacja

Ceremoniał koronacyjny, kształtowany na przestrzeni wieków, swymi początkami sięga starożytności (Mezopotamia, Egipt). W obrzędzie tym zawsze brali udział wysokiej rangi kapłani dokonujący namaszczenia oraz przekazywania insygniów władzy. Tekst Starego Testamentu zaświadcza, że podczas koronacji czasami posługiwano się zarówno aerofonami sygnalizacyjnymi, jak i innymi instrumentami muzycznymi. Trąbki *ḥăṣṣōṣĕrâ* są wzmiankowane w dwóch księgach w opisie koronacji tej samej osoby, mianowicie Joasza (IX–VIII wiek p.n.e.). W Drugiej Księdze Królewskiej znajduje się informacja, że uroczystości ustanawiania siedmioletniego Joasza królem Judy przewodniczył arcykapłan Jojada. W świątyni obecni byli także setnicy oraz straż przyboczna (2 Krl 11, 9–11). Jojada „wyprowadził syna królewskiego, nałożył mu diadem i [wręczył] świadectwo; ustanowiono go królem i namaszczone. Wtedy klaskano w dłonie i wołano: «Niech żyje król!»”. [...] „a oto król stoi przy kolumnie – zgodnie ze zwyczajem, dowódcy i trąby [*ḥăṣṣōṣĕrâ*] dookoła króla, cała ludność kraju raduje się i dmie w trąby [*ḥăṣṣōṣĕrâ*]” (2 Krl 11, 12, 14)⁶⁷. W opisie tego wydarzenia w Drugiej Księdze Kronik mowa jest m.in. o kapłanach i lewitach oraz bardziej rozbudowanej oprawie muzycznej (2 Krn 23, 1–15). W relacji kronikarza czytamy, że po ceremonii koronacyjnej, którą kończyły okrzyki na cześć nowego władcy, „król stoi przy kolumnie u wejścia, a dowódcy i trąby [*ḥăṣṣōṣĕrâ*] naokoło króla; cała ludność kraju raduje się i dmie w trąby [*ḥăṣṣōṣĕrâ*], śpiewacy z instrumentami muzycznymi [*kĕlê šîr*] prowadzą śpiewy pochwalne” (2 Krn 23, 13).

Częściej fanfary na cześć nowo obranego króla wykonywano na rogach *šôpār*. Niewykluczone, że istotną rolę w wyborze tego właśnie instrumentu odegrała lektura Psalmu 47, w którym Jahwe został ukazany jako król „nad całą ziemią” (Ps 47, 3), wstępujący do świątyni „wśród radosnych okrzyków,

⁶⁶ Tekst Talmudu Babilońskiego (redakcja Miszny, w której znajduje się traktat *Rosz ha-Szana* została ukończona przed 220 r. n.e.) w języku hebrajskim i jego tłumaczenie na angielski zob. https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah (27.04.2023).

⁶⁷ W wyniku zawartego wkrótce przymierza pomiędzy „Panem a królem i ludem” oraz „królem i ludem” zburzona została świątynia Baala, a jej kapłan Mattan zgładzony (2 Krl 11, 17–18); zob. też 2 Krn 23, 16–19.

| [...] przy dźwięku trąby [*šôpār*]” (Ps 47, 6). Róg *šôpār* jako instrument koronacyjny występuje w Drugiej Księdze Salomona (2 Sm 25, 10) oraz w obu księgach Królewskich (1 Krl 1, 34. 39–40; 2 Krl 9, 13).

Coda

Zaprezentowane w artykule analizy ze względu na interdyscyplinarny charakter oraz swą objętość wymagają streszczenia, które w zwartej formie można przedstawić następująco: izraelskie trąbki *hāsōšērā* były, podobnie jak ich egipskie pierwowzory *šnb*, instrumentami niemelodycznymi, jednak nadającymi się do uzyskania dwóch lub trzech zróżnicowanych pod względem wysokości dźwięków o dobrych właściwościach brzmieniowych. W przeciwieństwie do zmitologizowanych relacji pochodzących z różnych obszarów Śródziemnomorza na temat wynalazców i pierwszych konstruktorów instrumentów muzycznych Księga Liczb 10, 1–2 zawiera antropologiczne ujęcie genezy aerofonu. Choć budowa dwóch srebrnych trąbek wiąże się z postacią Mojżesza, to brakuje danych tekstualnych, by przywódcę Izraelitów z okresu wyjścia z Egiptu uznać bezpośrednio za ich twórcę. Opisy w Księdze Liczb 10, 2 materiał oraz technika wykonania trąbek (srebro i kucie) znajdują solidne potwierdzenie w starożytnych źródłach historycznych pochodzących z Mezopotamii i Egiptu. Decyzja, aby zbudować parę instrumentów (przypomnijmy, że w grobowcu faraona Tutanchamona znaleziono także parę trąbek), na których można było wydobyć dwa podstawowe rodzaje dźwięków – *tēqī’ā* i *tērū’ā*, wynikała przede wszystkim z potrzeb natury praktycznej. Mianowicie miały one służyć do sygnalizacji akustycznej inicjacji działań, takich jak zebrania społeczności czy zwijanie obozów podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej (Lb 10, 2–7).

Obowiązek gry na trąbkach, określany w tekście Księgi Liczb jako „prawo wiekuiste”, spoczywał na kapłanach z linii rodowej Aarona (Lb 10, 8). Faktycznie to przedstawiciele tej grupy kapłańskiej są najczęściej wymieniani w Starym Testamencie jako trębacze (Lb 10, 8; 31, 6; 1 Krn 15, 24; 2 Krn 5, 12–13; 2 Krn 13, 12. 14; 29, 26–28; Ekd 3, 10; Ne 12, 35. 41). Jednakże w czasach panowania króla Dawida trąbkami posługiwali się także lewici (1 Krn 13, 8; 16, 6. 42). W pozostałych miejscach Starego Testamentu nie daje się ustalić tożsamości grających na trąbkach. Taki stan rzeczy w przypadku Psalmu 98, 6 i Księgi Ozeasza 5, 8 tłumaczą w pewnym stopniu zastosowane przez natchnionych autorów gatunki literackie. Sakralny charakter samych instrumentów wynika nie z tego, że głównymi, czy wręcz jedynymi ich użytkownikami mieli być kapłani, lecz z nakazu Jahwe, by „dąć w trąby” (Lb 10, 10) w celu zwrócenia Jego

uwagi na naród wybrany, by uzyskać pomoc i wybawienie „od nieprzyjaciół” (Lb 10, 9). Innymi słowy trąbki stanowiły swoisty „łącznik” pomiędzy ludźmi a Bogiem. Materiał, z którego wykonano instrumenty, pozwala sytuować je w sferze symboliki oczyszczania i czystości.

Księga Liczb 10, 9–10 zawiera informacje na temat zastosowania omawianego aerofonu w innych niż wymienionych w wierszach 2–7 sytuacjach, a obejmujących działania wojenne (Lb 10, 9) oraz szeroko rozumiany sakralny wymiar ludzkiej egzystencji, kiedy to gra na trąbkach miała być przypomnieniem o Izraelitach przed Panem (Lb 10, 10). Spośród czterech wzmianek w Starym Testamencie dotyczących użycia trąbek podczas działań wojennych zaledwie jedną można umieścić w kontekście bezpośrednich zmagania militarnych (2 Krn 13, 14–15), co ciekawe – konfrontacji zbrojnej pomiędzy królestwami Judy i Izraela. Typowo religijny charakter użycia aerofonu, ukazany w Księdze Liczb 10, 10, w dużym stopniu odzwierciedla przywoływany materiał porównawczy. Fanfary trąbek rozbrzmiewały podczas kluczowych dla Izraelitów uroczystości organizowanych w związku ze sprowadzeniem Arki Przymierza do Jerozolimy, odbudową murów miejskich, zakładaniem fundamentów Drugiej Świątyni czy reformą kultu. Cechą charakterystyczną owych celebracji były m.in. liczne ofiary, śpiewy oraz wspólne występy kapłanów grających na trąbkach wraz z lewitami muzykującymi na lirach i czynelach (2 Krn 5, 12–13; Ne 12, 27. 42; Ezd 3, 10. 11; 2 Krn 29, 26–28); niejednokrotnie ich występy stanowiły kulminacyjny moment wydarzenia (np. 2 Krn 29, 18–28). Najbardziej rozbudowaną obsadę wokalnie-instrumentalną z udziałem trębaczy (w tym przypadku najprawdopodobniej lewitów) zawiera opis wyprowadzania arki z Kariat-Jearim, w którym wzmiankowany jest król Dawid tańczący „z całej siły przed Bogiem”, Izraelczycy oraz muzycy grający na lirach, czynelach, bębnach obręczowych i trąbkach (1 Krn 13, 8). W zupełnie innej audiosferze zwijano obozy i toczono wojny – homogeniczną oprawę instrumentalną tworzyły same trąbki.

Zastosowanie instrumentu przedstawione w Księdze Liczb 10, 9–10 obejmuje ponadto grę na trąbce podczas nowiu księżyca. Neomenia (pierwszy dzień miesiąca księżycowego) ukazana w Biblii uświetniana jest wszakże grą na aerofonie, lecz nie jest nim trąbka. W Psalmie 81 znalazło się następujące wezwanie: „Dmijcie w róg [*šōpār*] na nowiu, | podczas pełni, w nasz dzień uroczysty!” (Ps 81, 4). Z kolei zastosowania trąbek w ceremoniale koronacyjnym, odnotowanego w dwóch księgach starotestamentalnych (2 Krl 11, 14; 2 Krn 23, 13), nie uwzględnia Księga Liczb 10, 9–10.

Na zakończenie warto dodać, że w sferze hipotez pozostają zagadnienia dotyczące praktyki wykonawczej (chodzi tu m.in. o skład i wielkość zespołów

wokalno-instrumentalnych oraz sposób wykonywania przez muzyków kompozycji) głównie w muzyce o charakterze kultycznym. O ile możemy sobie wyobrazić fanfary trąbek obwieszczające początek lub zakończenie działań wojennych (*per analogiam* do fanfar np. trąbek sygnałowych), o tyle nie posiadamy wiedzy, by podejmować się rzetelnych prób rekonstrukcji muzyki wykonywanej podczas uroczystości religijnych, kiedy to kapłanom wykonującym na trąbkach sygnały typu *tēqî'â* lub *tērû'â* towarzyszyli śpiewający lewici grający równocześnie na lirach i czynelach. Niewątpliwie obok form muzycznych komponowanych na specjalne okazje muzycy tworzyli utwory *ad hoc*, improwizowali w oparciu o znane melodie lub struktury rytmiczne. Taka sytuacja mogła mieć miejsce np. po wygranej bitwie z Moabitami i Ammonitami, kiedy to „wszyscy mężowie z Judy [...] wrócili do Jerozolimy pełni radości” (2 Krn 20, 27), grając na lirach i trąbkach (2 Krn 20, 28), czy podczas składania przysięgi wobec Boga „wśród okrzyków radości” oraz „dźwięków trąb i rogów” (2 Krn 15, 14).

ABSTRAKT

Mojżesz i srebrne trąbki Izraelitów (Lb 10, 1–10)

W niniejszym artykule fragment z Księgi Liczb 10, 1–10, w którym Mojżesz otrzymuje polecenie wykonania dwóch trąbek (הַצִּפּוֹרִים) ze srebra, został ukazany w perspektywie badawczej uwzględniającej przede wszystkim konteksty biblijny i historyczny, a także archo-muzykologiczny. W przeciwieństwie do zmitologizowanych relacji pochodzących z różnych obszarów Śródziemnomorza na temat wynalazców i pierwszych konstruktorów instrumentów muzycznych, fragment ten zawiera oryginalne ujęcie genezy aerofonu (Lb 10, 1–2). Ze względu na skromne możliwości melodyczne trąbki *ḥāṣōšērâ*, podobnie jak ich egipskie pierwowzory *šnb*, nie były instrumentami muzycznymi *sensu stricto*. Zazwyczaj posługiwali się nimi kapłani wywodzący się od Aarona oraz lewici. W Księdze Liczb 10, 2–10 znalazły się historycznie wiarygodne informacje technologiczne (Lb 10, 2) oraz rozwinięty profil użytkowy aerofonu (Lb 10, 2–10), który w dużym stopniu odzwierciedla przywoływany materiał porównawczy ze Starego Testamentu (działania wojenne, sakralne uroczystości w Jerozolimie).

SŁOWA KLUCZOWE

Mojżesz, Księga Liczb, trąbka, instrumenty muzyczne w Biblii

ABSTRACT

Moses and the silver trumpets of the Israelites

In this article a fragment from the Book of Numbers 10:1–10, in which Moses is ordered to make two silver trumpets (הַצִּפּוֹרִיִּם), has been shown in the research perspective, taking into account, above all, the biblical and historical contexts, as well as archaeo-musical one. Contrary to the mythologized stories about inventors/ first builders of musical instruments from various areas of the Mediterranean Sea, this fragment contains an original account of the origin of the aerophone (Numbers 10:1–2). Due to their limited melodic capabilities, the *ḥăṣḏōṣērâ* trumpets, like their Egyptian prototypes *šnb*, were not musical instruments in the strict sense. They were usually used by priests descended from Aaron and the Levites. Numbers 10:2–10 includes historically reliable technological data (Numbers 10:2) and a developed usage profile of the aerophone (Lb 10:2–10), which is largely reflected in the referenced comparative material from the Old Testament (warfare, sacral celebrations in Jerusalem).

KEYWORDS

Moses, The Book of Numbers, trumpet, musical instruments in the Bible



Srebrna trąbka (wraz z usztywniającym drewnianym rdzeniem) z grobowca faraona Tutanchamona (XIV wiek p. n.e.), długość 582 mm. Kair, Muzeum Egipskie (nr JE 62007 = CG 69850) [Silver trumpet. Egyptian Museum, Cairo]

BIBLIOGRAFIA

- Ancient Jerusalem revealed. Archaeological Discoveries, 1998–2018*, ed. H. Geva, Jerusalem 2019.
- Ancient Jerusalem revealed. Expanded Edition 2000*, ed. H. Geva, Jerusalem 2000.
- Ashley T. R., *The Book of Numbers*, Grand Rapids (MI) 1993 (New International Commentary on the Old Testament)
- Baines A., *Brass Instruments. Their History and Development*, London 1976, repr. New York 1993.
- Balthasar von H. U., *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, przeł. M. Urban, D. Jankowska, t. 2, Kraków 2007.
- Bayer B., *Music*, w: *Encyclopaedia Judaica*, eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 14, Farmington Hills (MI) 2006, s. 641–642.
- Biblia jerozolimska*, red. K. Sarzała, Poznań 2006.
- Braun J., *Biblische Musikinstrumente*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. L. Finscher, Bd. 1, Kassel–Stuttgart 1994, szp. 1512–1533.
- Braun J., *Music in Ancient Israel/Palestine. Archaeological, Written, and Comparative Sources*, przeł. D. W. Stott, Grand Rapids (MI) 2002.
- Braun J., *Musical instruments*, w: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. E. M. Meyers, vol. 4, New York 1997, s. 75–76.
- Brown F., Rolles Driver S., Briggs Ch. A., *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, with an appendix, containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1906, repr. 1975.
- Budd Ph. J., *Numbers*, Waco (TX) 1984 (Word Biblical Commentary).
- Cardellini I., *Numeri, 1–10, 10. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2013 (I Libri Biblici).
- Chapman S. B., *Martial Memory, Peaceable Vision. Divine War in the Old Testament*, w: *Holy War in the Bible Christian Morality and an Old Testament Problem*, eds. H. A. Thomas, J. Evans, P. Copan, Downers Grove (IL) 2013, s. 47–67.
- Cohen J., *Jubal in the Middle Ages*, w: *Yuval. Studies of the Jewish Music Research Centre*, vol. 3, eds. I. Adler, B. Bayer, Jerusalem 1974, s. 83–99.
- Cole R. D., *Numbers: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 2000 (New American Commentary).
- Cross F. M., *David, Orpheus, and Psalm 151: 3–4*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 321 (1978), s. 69–71.
- Doubleday V., *The Frame Drum in the Middle East: Women, Musical Instruments and Power*, „Ethnomusicology” 43 (1999) no. 1, s. 101–134.
- Doxey D. M., *Thot*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, vol. 3, New York 2001, s. 398–400.

- Dubovský P., *The Building of the First Temple. A Study in Redactional, Text-Critical and Historical Perspective*, Tübingen 2015.
- Duhaime J., *The War Texts. IQM and Related Manuscripts*, London–New York 2004.
- Dumbrill R. J., *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Victoria (BC) 2005.
- Edelman D. V., *The Origins of the 'Second' Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London 2005.
- Eliav Y. Z., *God's Mountain. The Temple Mount in Time, Place, and Memory*, Baltimore 2005.
- Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999.
- Exodus. The Egyptian Evidence*, eds. E. S. Frerichs, L. H. Lesko, W. G. Dever, Winona Lake (IN) 1997.
- Finkelstein I., Mazar A., Schmidt B. B., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Atlanta (GA) 2007.
- Fischer A., *Hermes*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, ed. M. Gagarin, vol. 3, New York 2010, s. 412.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1979.
- Freedmans D. N., *But Did King David Invent Musical Instruments?*, „Bible Review” 1 (1985) no. 2, s. 48–51.
- Gabriel R. A., *The Military History of Ancient Israel*, Westport (CT) 2003.
- Galpin F. W., *The Music of the Sumerians and Their Immediate Successors the Babylonians and Assyrians*, Cambridge 1937, repr. 2010.
- Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G., *In the Footsteps of King David. Revelations from an Ancient Biblical City*, London 2018.
- Garfinkel Y., Mumcuoglu M., *Solomon's Temple and Palace. New Archaeological Discoveries*, Jerusalem 2016.
- Gates Ch., *Ancient Cities. The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*, London–New York 2003.
- Goldhill S., *The Temple of Jerusalem*, Cambridge (MA) 2005.
- Goodman J., *Silver Flute from Ur*, https://pennds.org/nelc133/exhibits/show/object_biographies/ur_flute (08.04.2023).
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1993.
- Griffit J. G., *Osiris*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, vol. 2, New York 2001, s. 615–619.
- Halpern B., *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids (MI) 2001.

- Haran M., *Temples and Temple-service in Ancient Israel. An Inquiry Into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake (IN) 1995.
- Hard R., *The Routledge Handbook of Greek Mythology, based on H. J. Rose's Handbook of Greek Mythology*, London–New York 2004.
- Herzog Ch., Gichon M., *Battles of the Bible. A Military History of Ancient Israel*, London 2002.
- Hickmann E., *Horn (Musikinstrument)*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, Hrsg. W. Helck, W. Westendorf, Bd. 3, Wiesbaden 1980, szp. 10–11.
- Hickmann E., *Trompete*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, Hrsg. W. Helck, W. Westendorf, Bd. 6, Wiesbaden 1986, szp. 769–771.
- Hickmann H., *Ägypten (Musikgeschichte in Bildern)*, Hrsg. H. Bessler, M. Schneider, Bd. 2/1, Leipzig 1961.
- Hickmann H., *La trompette dans l'Égypte ancienne*, Cairo 1946.
- Hoffmeier J. K., *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, New York 2005.
- Hoffmeier J. K., *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York 1996.
- Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture and Geoscience*, eds. Th. E. Levy, Th. Schneider, W. H. C. Propp, Cham 2015.
- Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, eds. A. G. Vaughn, A. E. Killebrew, Leiden 2003.
- Jost M., *Hermes*, w: *The Oxford Companion to Classical Civilization*, eds. S. Hornblower, A. Spawforth, New York 1998, repr. 2004, s. 336–337.
- Jost M., *Pan*, w: *The Oxford Companion to Classical Civilization*, eds. S. Hornblower, A. Spawforth, New York 1998, repr. 2004, s. 513–515.
- Kang S.-M., *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin 1989.
- Kirby P. R., *The Trumpets of Tut-Ankh-Amen and Their Successors*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 77 (1947) no. 1, s. 33–45.
- Kirsch J., *King David. The Real Life of the Man Who Ruled Israel*, New York 2000.
- Kletter R., Saarelainen K., *Judean Drummers*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 127 (2011), s. 11–28.
- Kubies G., *Jubal, pierwszy muzyk w dziejach świata?*, „Muzyka” 58 (2013) nr 2, s. 3–17.
- Kubies G., *Miriam, muzykująca prorokini*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 81–109.
- Kubies G., *Rogi šōpār w opowiadaniu biblijnym o zajęciu Jerycha*, „Polski Rocznik Muzykologiczny” 15 (2017), s. 169–199.
- Kümmel H. M., Stauder W., *Horn (Musikinstrument)*, w: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Hrsg. D. O. Edzard, Bd. 4, Berlin–New York 1972–1975, szp. 469–471.

- Leick G., *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London–New York 1991.
- Levine B. A., *Numbers 1–20. A New Translation With Introduction and Commentary*, New York 1993 (Anchor Bible Series).
- Lind M. C., *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale (PA) 1980.
- Longman III T., Reid D. G., *God is a Warrior*, Grand Rapids (MI) 1995.
- Lyre, https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1929-1017-2 (08.04.2023).
- Magness J., *The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, New York 2012.
- Manniche L., *Music and musicians in ancient Egypt*, London 1991.
- McKenzie S. L., *King David. A Biography*, New York 2000.
- McKinnon J. W., *Jubal vel Pythagoras, quis sit inventor musicae?*, „Musical Quarterly” 64 (1978) no. 1, s. 1–28.
- McKinnon, J. W., *Jubal, w: Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. L. Finscher, Bd. 4, Kassel–Stuttgart 1996, szp. 1510–1511.
- Meucci R., *Roman military instruments and the lituus*, „Galpin Society Journal” 42 (1989), s. 85–97.
- Meyers C., *Disks and Deities: Images on Iron Age Terracotta Plaques*, w: *Le-ma'an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*, eds. F. E. Greenspahn, G. A. Rendsburg, Eugene (OR) 2017, s. 115–133.
- Meyers C., *Miriam, Music, and Miracles*, w: *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, ed. D. Good, Bloomington (IN) 2005, s. 27–48.
- Millar W. R., *Priesthood in Ancient Israel*, Saint Louis (MO) 2001.
- Montagu J., *Instrumenty muzyczne Biblii*, przeł. G. Kubies, Kraków 2006.
- Montagu J., *One of Tutankhamon's Trumpets*, „The Galpin Society Journal” 29 (1976), s. 115–117.
- Morford M. P. O., Lenardon R. J., *Classical Mythology*, New York 2003.
- Na'aman N., *The Exodus Story. Between Historical Memory and Historiographical Composition*, „Journal of Ancient Near Eastern Religion” 11 (2011), s. 39–69.
- Nelson R. D., *Raising Up a Faithful Priest. Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville (KY) 1993.
- Niditch S., *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993.
- Nriagu J. O., *Cupellation: The oldest Quantitative Chemical Process*, „Journal of Chemical Education” 62 (1985), s. 668–674.
- Ondine Pache C., *Gods, Greek (Lesser Greek Gods)*, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, ed. M. Gagarin, vol. 3, New York 2010, s. 318.
- Paz S., *Drums, Women and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, Fribourg–Göttingen 2007.

- Pinch G., *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara (CA) 2002.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2013.
- Priesthood and cult in ancient Israel*, eds. G. A. Anderson, S. M. Olyan, Sheffield 1991.
- Psalterz Biblii greckiej*, przeł. A. Tronina, Lublin 1996.
- Rea C., *Hebrew Wars. A Military History of Ancient Israel from Abraham to Judges*, Charleston (SC) 2015.
- Reich R., *Excavating the City of David. Where Jerusalem's History Began*, Jerusalem 2011.
- Royal Cities of the Biblical World*, ed. J. Goodnick Westenholz, Jerusalem 1996.
- Sachs C., *Historia instrumentów muzycznych*, przeł. S. Ołędzki, Kraków 1989.
- Sarna N. M., *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York 1996.
- Schmitt R., *Der 'Heilige Krieg' im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament*, Münster 2011.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, Neukirchen–Vluyn 2012 (Biblischer Kommentar Altes Testament).
- Seevers B., *Warfare in the Old Testament. The Organization, Weapons, and Tactics of Ancient Near Eastern Armies*, Grand Rapids (MI) 2013.
- Seidel H., *Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der 'Kriegsrolle' von Qumrans*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig” 6 (1956–1957), s. 589–599.
- Sendrey A., *Music in Ancient Israel*, New York 1969.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003.
- Smith J. A., *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*, Farnham 2011.
- Tadmor M., *Realism and Convention in the Depiction of Ancient Drummers*, w: *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, ed. Y. Amit et al., Winona Lake (IN) 2006, s. 321–338.
- The Architecture of Ancient Israel*, eds. A. Kempinski, R. Reich, Jerusalem 1992.
- The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon*, eds. T. Linafelt, T. Beal, C. V. Camp, New York–London 2010.
- The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, ed. M. D. Coogan, vol. 1–2, New York 2011.
- The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*, ed. S. Fine, Leiden 2011.

- Tyloch W., *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001.
- Wallace J., McGrattan A., *The Trumpet*, New Haven 2011.
- Walzer M., *The Idea of Holy War in Ancient Israel*, „Journal of Religious Ethics” 20 (1992) no. 2, s. 215–228.
- Wolpe D., *David. The Divided Heart*, New Haven–London 2014.
- Wright J. L., *David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory*, New York 2014.
- Ziolkowski J., *The Roman Bucina: A Distinct Musical Instrument?*, „Historic Brass Society Journal” 14 (2002), s. 31–58.

Beata Stypułkowska

<https://orcid.org/0000-0002-8978-7190>

Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie

Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej

Uroczysty obrzęd konsekracji dziewicy sprawia, że staje się ona „osobą poświęconą, wielkim znakiem miłości Kościoła do Chrystusa i eschatologicznym obrazem niebieskiej Oblubienicy i przyszłego życia. Przez ten obrzęd Kościół wyraża swą miłość do dziewictwa oraz błaga w nim Boga o łaskę dla dziewczyc i o zstąpienie na nie Ducha Świętego”¹. Stwierdzenie, że dziewica konsekrowana jest znakiem miłości Kościoła do Chrystusa, sytuuje dziewicę konsekrowaną przede wszystkim we wspólnocie Kościoła jako osobę profetyczną i pewien przykład dla innych wierzących. Jej dziewictwo, będące cechą charakterystyczną, jest dla niej darem od Boga i jednocześnie zadaniem do realizacji w powołaniu.

Dziewictwo związane jest ze ślubem czystości. Temat ślubu czystości odnosi się do szerokiego kręgu osób konsekrowanych i podejmowany jest w wielu publikacjach. Ślub czystości nie zawsze jednak związany jest z dziewictwem. Ten aspekt dotyczy przede wszystkim dziewictwa konsekrowanego. Pojęcie „konsekracja dziewicy” odwołuje się do mistyki miłości, czego nie ma w pojęciu „ślubu czystości”, które bardziej sugeruje swe związanie ze sferą etyczną². Konsekracja dziewicy oznacza zaślubienie jej z Chrystusem.

¹ Wprowadzenie ogólne, w: *Pontyfikat rzymski, odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2001, nr 1.

² Por. T. Paszkowska, *Dziewictwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 237.

Obecny artykuł jest dziewiątą publikacją autorki dotyczącą indywidualnych form życia konsekrowanego³. Jest on skierowany przede wszystkim do dziewczek konsekrowanych i kandydatek do tego stanu, z nadzieją, że przedstawiony materiał posłuży do osobistej refleksji nad poruszonymi zagadnieniami. Źródłem dla niniejszego opracowania są teksty z Pisma Świętego i dokumenty Kościoła, jednakże ich dobór i – co za tym idzie – wnioski, jakie z nich wynikają, jest subiektywny. Tematyka dziewictwa jest bowiem tak obszerna, że można ją różnie ujmować. Przedstawiony punkt widzenia stanowi propozycję formacyjną dla dziewczek konsekrowanych i kandydatek do tego stanu. Tematyka ślubu czystości była podjęta w tekście o radach ewangelicznych⁴, jednakże obecny artykuł zawiera inne ujęcie tego problemu.

Chrystus – Oblubieniec

Zawarcie małżeństwa w czasach ziemskiego życia Chrystusa w przypadku mężczyzny było traktowane jako obowiązek. Jedynym powodem powstrzymywania się od małżeństwa mogła być chęć całkowitego poświęcenia się studiowaniu Tory⁵. Jezus nie wszedł w związek małżeński, ale pozostał dziewiczy dla królestwa niebieskiego. Jako Syn Boży może być teraz Oblubieńcem Kościoła i dziewczek.

Zagadnienie Chrystusa jako Oblubieńca ma zatem swoje korzenie w nauce biblijnej. Aspekt ten zostanie omówiony w odniesieniu do Kościoła, każdego chrześcijanina i w konsekwencji również w odniesieniu do dziewczycy konsekrowanej.

³ B. Stypułkowska, *Indywidualne formy życia konsekrowanego w kontekście Roku życia konsekrowanego*, „Częstochofskie Studia Teologiczne” 43 (2015), s. 117–145; B. Stypułkowska, *Biblijna katecheza o miłosierdziu skierowana do dziewczek konsekrowanych. Przyczynek do formacji stałej*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 97–122; B. Stypułkowska, *Perspektywy dla dziewczek konsekrowanych żyjących w świecie wynikające z duchowości monastycznej*, „Analecta Cracoviensia” 48 (2016), s. 195–222; B. Stypułkowska, *Rady ewangeliczne w życiu dziewczycy konsekrowanej*, „Annales Canonici” 14 (2018) 2, s. 291–321; B. Stypułkowska, *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „Analecta Cracoviensia” 50 (2018), s. 125–160; B. Stypułkowska, *Formacja teologiczna w „ordo virginum”*, „Analecta Cracoviensia” 52 (2020), s. 89–129; B. Stypułkowska, *Maryja – matka, siostra i nauczycielka dziewczycy konsekrowanej*, „Częstochofskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s. 99–125; B. Stypułkowska, *Rozeznawanie dziewczycy konsekrowanej w kierownictwie duchowym*, „Analecta Cracoviensia” 53 (2021), s. 31–53.

⁴ B. Stypułkowska, *Rady ewangeliczne w życiu dziewczycy konsekrowanej*, s. 298–301.

⁵ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 166.

Oblubieniec Kościoła

W oficjalnych dokumentach soborowych Kościoł nazwany jest oblubienicą Baranka, a Chrystus – Oblubieńcem⁶. Te terminy mają głębokie uzasadnienie, wynikające z Pisma Świętego. W konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* przywoływane są teksty z Nowego Testamentu przedstawiające Kościół jako nieskalaną oblubienicę niepokalanego Baranka⁷, którą Chrystus „umiłował i wydał siebie samego za nią, aby ją uświęcić” (Ef 5, 26)⁸, którą złączył ze sobą węzłem nierozzerwalnym i nieustannie ją „żywi i pielęgnuje” (Ef 5, 29) i którą – oczyszcwszy – zechciał mieć złączoną ze sobą oraz poddaną w miłości i wierności⁹. Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* przywołuje określenie Oblubieńca w odniesieniu do Kościoła w kontekście przedziwnych zaślubin ustanowionych przez Boga, mających objawić się w pełni w przyszłym świecie¹⁰.

W pismach proroków Izrael często był przedstawiany jako oblubienica Boga¹¹. Prorok Ozeasz poślubił kobietę uprawiającą nierząd, która miała być znakiem niewiernej oblubienicy-Izraela względem miłującego Boga¹². Prorok Ezechiel omawia dzieje Izraela, odwołując się do alegorii miłowania i zaślubin¹³. Relację oblubieńczą między ludem a Bogiem przedstawia również prorok Jeremiasz, by zobrazować szczęście odnowionego Izraela¹⁴ lub tragizm jego niewierności¹⁵ i wygnania¹⁶. Prorok Izajasz ukazuje obraz oblubienicy przystrojonej w klejnoty, odnosząc go do Izraela powracającego z niewoli¹⁷, oraz zapowiada jej zaślubiny z Bogiem i towarzyszącą im radość w czasach ostatecznych¹⁸.

⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964, nr 6; Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 12.

⁷ Ap 19, 17; 21, 2. 9; 22, 17.

⁸ Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań 2000.

⁹ Por. Ef 5, 24; Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 6.

¹⁰ Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, nr 12.

¹¹ K. Bardski, *Oblubienica*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 193.

¹² Oz 1.

¹³ Ez 16.

¹⁴ Jr 33, 11.

¹⁵ Jr 3, 20.

¹⁶ Jr 7, 34; 16, 9; 25, 10.

¹⁷ Iz 49, 18; 61, 10.

¹⁸ Iz 62, 5.

W Nowym Testamencie obraz oblubienicy w odniesieniu do Kościoła występuje w listach Pawłowych oraz w Księdze Apokalipsy św. Jana¹⁹. W Drugim Liście do Koryntian apostoł pisał o Kościele-dziewicy w aspekcie zaślubienia jej Chrystusowi²⁰. Najpełniejsze wyjaśnienie tej metafory znajduje się w Liście do Efezjan. Miłość Chrystusa do Kościoła jako oblubienicy, za którą oddał On swoje życie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą (któremu towarzyszy słowo), i aby go przedstawić jako chwalebny, niemający skazy czy zmarszczki, została przedstawiona jako wzór miłości małżonków chrześcijańskich²¹. Chrystus umiłował swój Kościół nie dlatego, że był on pod każdym względem godzien miłości, ale dlatego, by takim go uczynić. Czasownik „umiłował” oznacza czynność dokonaną. Chodzi tutaj o ofiarę złożoną przez Chrystusa na krzyżu²². Uświęcenie jest związane z obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, co można uznać jako wyraźną aluzję do chrztu świętego, mimo że w tekście nie pojawia się termin *baptisma*²³, lecz słowo *loutron*²⁴ oznaczające łaźnię, kąpiel, obmycie. W grece hellenistycznej był to termin techniczny na oznaczenie kąpeli oblubienicy przed ślubem²⁵. Tak jak oblubienica przed zaślubinami musiała poddać się kąpeli sakralnej, tak samo Kościół-oblubienica przed zaślubinami z Chrystusem przechodzi przez kąpiel oczyszczającą. To oczyszczenie i uświęcenie w momencie chrztu czerpie swą moc ze zbawczej Krwi Chrystusa. Obraz kąpeli ślubnej uwydatnia myśl, że Chrystus pragnie, by Jego oblubienica była czysta i piękna²⁶. Kościół jako oblubienica Chrystusa jest otaczany przez Niego troską, jest żywiony i pielęgnowany²⁷. Autor listu przytacza słowa z Księgi Rodzaju o tym, że mężczyzna opuszcza ojca i matkę, łączy się ze swoją żoną i stają się oni jednym ciałem²⁸.

¹⁹ K. Bardski, *Oblubienica*, k. 193–194.

²⁰ 2 Kor 11, 2.

²¹ Ef 5, 25–26.

²² A. E. Klich, *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę. Ez 16 odczytany przez Ef 5, 25b–27*, w: *Bądźcie świadkami miłosierdzia*, red. R. Ceglarek, A. Kuliberda, Częstochowa 2017, s. 29.

²³ Termin ten bywa zwykle stosowany w Nowym Testamencie na określenie chrztu (Janowego lub chrztu świętego) – J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 132.

²⁴ Termin ten w Nowym Testamencie występuje tylko dwa razy: Ef 5, 26, Tt 3, 5 i w obu przypadkach odnosi się do chrztu świętego. Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 474.

²⁵ O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2001, s. 19.

²⁶ Hbr 10, 19–21; J 1, 7, 9; A. E. Klich, *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę*, s. 30–31.

²⁷ Ef 5, 29.

²⁸ Rdz 2, 24.

Ta tajemnica odnosi się przede wszystkim do Chrystusa i Kościoła. W Księdze Apokalipsy św. Jana oblubienicą i małżonką Baranka zostało nazwane miasto święte – Jeruzalem²⁹, porównane w nawiązaniu do Księgi Izajasza³⁰ do oblubienicy „zdobnej w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2). W pozostałych miejscach³¹ wydaje się, że oblubienicą jest Kościół zbawionych³². To powiązanie pojęcia Kościoła-oblubienicy z miastem świętym-Jeruzalem skłania ku temu, by również człowieka rozpatrywać jako dom-świętynię³³.

Chrystus-Oblubieniec poślubił swoją oblubienicę-Kościół przez ofiarę na krzyżu. Ofiara ta jest największym darem miłości dla oblubienicy. Jednocześnie, wtedy gdy z boku Chrystusa wypłynęła krew i woda³⁴, Kościół otrzymał dwa główne sakramenty: chrzest i Eucharystię. I odtąd Chrystus i Kościół stali się jednym ciałem. Nie ma bowiem Chrystusa bez Kościoła (bowiem przez niego On działa) i nie ma Kościoła bez Chrystusa (bowiem jest On w nim obecny). Kościół przez wodę chrztu rodzi nowych chrześcijan, którzy przychodząc do źródła wody żywej, zostają obmyci i przechodzą jakby przez Morze Czerwone. Przejście przez Morze Czerwone, które dla Izraela stało się w pierwszym rzędzie symbolem zbawienia, wskazuje również na zagrożenie – Egipcjanie w tym morzu zginęli. Pojawia się tutaj motyw śmierci: chrześcijanie w Morzu Czerwonym widzą zapowiedź chrztu świętego i obraz tajemnicy krzyża. Żeby się powtórnie narodzić, człowiek musi najpierw razem z Chrystusem wejść w „Morze Czerwone”, z Nim zstąpić w otchłań śmierci, i dopiero wtedy razem ze Zmartwychwstałym wejść w nowe życie³⁵.

Oblubieniec każdego chrześcijanina

Chrystus przez chrzest święty stał się Oblubieńcem każdego chrześcijanina. Paweł Apostoł wiąże chrzest z tajemnicą paschalną. W Liście do Rzymian czytamy, że „my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa

²⁹ Ap 21, 9–10.

³⁰ Iz 61, 10.

³¹ Ap 19, 7; 22, 17.

³² Symbolizowany również w obrazie niebieskiego Jeruzalem. Por. K. Bardski, *Oblubienica*, k. 194.

³³ Zbieżna z tym jest nauka św. Pawła: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży w was mieszka?” (1 Kor 3, 16).

³⁴ J 19, 34.

³⁵ J. Ratzinger–Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 203.

Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć” (Rz 6, 3). Wraz z powiązaniem chrztu z misterium paschalnym zostaje wyjaśniony jego wymiar zbawczy. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonano się zbawienie. Zatem przez chrzest zanurzający w śmierć Chrystusa, człowiek zostaje włączony we wspólnotę odkupionych. Co więcej, wchodzi w przymierze z Bogiem, które Bóg zawarł w swojej Krwi wylanej na krzyżu. Jest to przymierze oblubieńcze, bo dokonane z bezgranicznej miłości Boga. A zatem na krzyżu dokonały się przedziwne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, a zarazem z każdym człowiekiem, który przyjmuje chrzest. Chrzest nie ogranicza się jedynie do Kościoła katolickiego. Sakrament chrztu świętego jest sakramentem wspólnym dla wszystkich chrześcijan. Przyjmują go katolicy, prawosławni i protestanci. Dla Pawła otrzymać chrzest w Chrystusie znaczy stać się członkiem Ciała Chrystusowego³⁶, a inaczej mówiąc Kościoła-oblubienicy. Chrześcijanami są ludzie różnych wyznań i denominacji. Tak samo jak katolicy są oni zaślubieni Chrystusowi i ogarnięci Jego oblubieńczą miłością³⁷. Dla dziewicy konsekrowanej jest to pewne wyzwanie. Musi ona przyjąć nie tylko to, że nie jest jedyną, wyłączną oblubienicą Chrystusa, ale ponadto, że Chrystus swoją miłością oblubieńczą darzy inne dziewice, innych katolików, a także innych chrześcijan.

³⁶ 1 Kor 12, 13; G. R. Beasley-Murray, *Chrzest*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. naukowa wyd. polskiego K. Bardski, Warszawa 2010, s. 116.

³⁷ W 1982 roku ukazał się tzw. Dokument z Limy Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów zatytułowany *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne*, w którego redagowaniu duży udział miał brat Max Thurian ze wspólnoty z Taizé. Dokument ten podkreśla, że chrzest jest wejściem w nowe przymierze między Bogiem a Jego ludem oraz jest znakiem wspólnego uczniostwa, gdyż ochrzczeni jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą i z Kościołem każdego czasu i każdego miejsca. Tym samym wspólny chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przewyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę. Zob. *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S. J. Koza, Lublin 1989, s. 23, 25. Dokument z Limy nie jest powszechną zgodą wszystkich zainteresowanych stron, lecz wyraża ekumeniczną zbieżność w trzech kluczowych zagadnieniach. Konsensus może być osiągnięty na szczeblu samych Kościołów. Na temat stanowiska Kościoła katolickiego, Kościołów prawosławnych i Kościoła ewangelicko-augsburskiego w sprawie tych ustaleń zob. *Problem wzajemnego uznania chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 598–614.

Sakrament chrztu jest sakramentem wiary³⁸ dla wszystkich. W Ewangelii według św. Marka Jezus wyraźnie powiedział, że kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony³⁹.

³⁸ F. Amiot, *Chrzest*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 133.

³⁹ Mk 16, 16. Chrzest był związany z nawróceniem i przyjęciem głoszonej przez apostołów i ich następców nauki (Dz 2, 37–41; 8, 12; 18, 8; 19, 4–5; Ef 1, 13; Hbr 10, 22). Wyznanie wiary składane przez przyjmującego chrzest stanowi element nieodłączny od samego obrzędu chrztu. Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1991, s. 18. W teologii Pawłowej wypowiedzi na temat wiary i chrztu występują niejednokrotnie paralelnie obok siebie. Por. A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, J. Łach, A. Skowronek, *Sakrament chrztu. Liturgia, teologia, Pismo Święte*, Katowice 1973, s. 15. W Nowym Testamencie zachowały się, przynajmniej we fragmentach, wyznania wiary składane z okazji przyjmowania chrztu. Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 18. Z takimi wyznaniem mamy do czynienia w Liście do Rzymian (Rz 10, 9–10. 13) czy w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 2, 5–6). Niekiedy jedna osoba składała wyznanie wiary w imieniu kilku przyjmujących chrzest. Tak było w przypadku setnika Korneliusza (Dz 10, 30–48) i dozorcę więzienia w Filipi (Dz 16, 33). Rzeczywistość chrztu można poznać z Pierwszego Listu św. Piotra. Język tego pisma nawiązuje do sakramentu chrztu. Niektórzy współcześni komentatorzy mówią nawet, że list ten odzwierciedla przebieg obrzędu chrztu. Zob. G. Wainwright, *Chrzest. Obrzędy chrzcielne*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R. P. Martin, P. H. Davids, red. naukowa wyd. polskiego J. Kręcidło, Warszawa 2014, s. 126. Poszczególne fragmenty listu można skojarzyć z czynnościami wykonywanymi przez celebransą sprawującą liturgię chrzcielną w trakcie Wigilii Paschalnej. Porządek takiej liturgii, odprawianej przez biskupa, był następujący: podniosła modlitwa wstępna (1 P 1, 3–12); upomnienie kierowane do katechumenów nawiązujące do wyjścia z niewoli egipskiej jako typu chrztu (1 P 1, 13–21); chrzest; powitanie nowo ochrzczonych we wspólnocie odkupionych (1 P 1, 22–25); pouczenie dotyczące najważniejszych aspektów życia sakramentalnego wiernych, tj. chrztu, Eucharystii, uświęcenia, powszechnego kapłaństwa wiernych (1 P 2, 1–10); konsekracja eucharystyczna i komunia, a następnie pouczenie na temat służby uczniów, która jest wypełnianiem chrześcijańskich obowiązków moralnych przez realizowanie ich ziemskich powołań (1 P 2, 11–3, 12) i chrześcijańskiego powołania do „życia paschalnego”, tj. życia przepelnionego mistycznym cierpieniem w Chrystusie (1 P 3, 13–4, 6); upomnienia końcowe i doksolgia (1 P 4, 7–1). Zob. G. Wainwright, *Chrzest. Obrzędy chrzcielne*, s. 126. Rzeczywistość chrztu była zapowiadana przez typy starotestamentalne. W listach św. Pawła i w Pierwszym Liście św. Piotra mamy przykłady typologii chrztu. Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 16. Św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian ukazuje przejście Izraelitów przez Morze Czerwone oraz wędrówkę po pustyni jako zapowiedź chrztu (1 Kor 10, 1–4); mówi o ojcach, którzy byli ochrzczeni w obłoku i morzu (1 Kor 10, 1–2). Obłok stanowi aluzję do Ducha Świętego, a morze do wody jako materii chrztu. W odniesieniu do wędrówki po pustyni i picia ze skały, którą był w rzeczywistości Chrystus (1 Kor 10, 3–4), aluzją do chrztu jest cudownie tryskająca woda. W Pierwszym Liście św. Piotra uratowanie w arce Noego ośmiu ludzi jest typem uratowania przez wodę chrztu (1 P 3, 19–21). Przez chrzest Bóg unicestwia grzech i zbawia człowieka, podobnie jak wody potopu przyniosły zagładę wszystkiemu, co było

Z chrztem świętym, w którym następuje polanie wodą lub zanurzenie w wodzie, ściśle związane jest zagadnienie wody żywej. W języku hebrajskim wodę bieżącą nazywa się wodą żywą. W Nowym Testamencie występuje określenie „woda życia”⁴⁰. Woda w Biblii kojarzy się z narodzinami, urodzajnością, niebezpieczeństwem i oczyszczeniem⁴¹. Obraz narodzin niewyraźnie jest już obecny w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, a mianowicie w obrazie świata wyłaniającego się z Otchłani. Również Mojżesz został wydobyty z wody⁴². Naród izraelski został zrodzony w Morzu Czerwonym⁴³. Po przejściu Jordanu Izraelici zostali obrzezani⁴⁴, a więc wzięli udział w obrzędzie, który kojarzy się z narodzinami⁴⁵. Motyw urodzajności jest oczywisty w Księdze Rodzaju⁴⁶, gdzie mówi się o Jahwe, który nawadnia ziemię wodami gruntowymi i rzekami. Pewnego dnia wypłynie z Jerozolimy rzeka, która wszystko użyźni⁴⁷. Wody bywają też niebezpieczne⁴⁸. Jezioro Galilejskie utożsamia siły wrogie Bogu⁴⁹. Jezus ucisza burzę⁵⁰ i chodzi po morzu⁵¹. Niebezpieczeństwo widoczne jest w potopie⁵². Woda również oczyszcza, stanowi podstawowy składnik w rytach oczyszczenia i uzdrowienia⁵³. Piłat umywa ręce⁵⁴. Obraz wody jest metaforą oczyszczenia

grzeszne, a arka przyniosła ocalenie Noemu i jego ludziom. W pełnym rozwinięciu tej typologii arka jest zapowiedzią Kościoła, czyli miejsca zbawienia dla wszystkich wierzących. Ocaleni w arce są typem całej odkupionej ludzkości, a liczba „osiem” stanowi aluzję do dnia paschalnego. Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 16.

⁴⁰ J 4, 7–15; 7, 37–38; Ap 21, 6; 22, 17; W. H. Propp, *Woda*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803.

⁴¹ W. H. Propp, *Woda*, s. 803.

⁴² Wj 2, 1–10.

⁴³ Wj 14–15.

⁴⁴ Joz 3, 1–5.

⁴⁵ Rdz 17, 10–14; W. H. Propp, *Woda*, s. 803.

⁴⁶ Rdz 2, 6. 10–14.

⁴⁷ Ez 47, 1–12; Jl 4, 18; Za 14, 8; Ps 36, 8–10; 46, 4; Ap 22, 1.

⁴⁸ Iz 51, 9–10; Na 1, 4; Ha 3, 8. 10. 15; Ps 74, 13–15; 77, 16–18; 89, 9–10; 93, 3–4; Hi 7, 12; 9, 13; 26, 12–13.

⁴⁹ E. W. Klink, *Woda*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Greek, J. K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 866.

⁵⁰ Mt 8, 23–27; Mk 4, 35–41; Łk 8, 22–25.

⁵¹ Mt 14, 22–33; Mk 6, 45–52; J 6, 16–21.

⁵² Rdz 6–10.

⁵³ Wj 19, 10; 29, 4; 30, 17–21; 40, 12. 30–32; Kpł 6, 27–28; 11, 25. 28. 32. 40; 14–15; 16, 4. 24. 26. 28; Lb 8, 6–7; 19; 31, 23–24; Pwt 23, 11; Za 13, 1; Mt 15, 2; Mk 7, 2–4; J 2, 6; 5, 2–7; W. H. Propp, *Woda*, s. 804.

⁵⁴ Mt 27, 24.

duchowego⁵⁵, często związany jest z obrazem ponownych narodzin⁵⁶. W opisie pierwszego cudu w Kanie Galilejskiej⁵⁷ przemienienie wody w wino stanowi wykorzystanie symbolu wody dla opisanego prawdziwego oczyszczenia danego przez Chrystusa⁵⁸. Chrzest oznacza odrodzenie duchowe⁵⁹. Kluczowe momenty w historii narodu żydowskiego wydarzały się przy wodzie, jak np. przejście przez Morze Czerwone czy przejście przez Jordan. Chrystus w sakramencie chrztu jest duchową Skalą, z której wierzący może pić⁶⁰, co objawił w czasie Świąta Namiotów⁶¹. Z Chrystusa wypływa źródło dające życie jakby z rzeczywistej świątyni⁶², zbudowanej nie z kamieni i nie ludzką ręką⁶³. Ta świątynia, nowe Jeruzalem, w której sam Bóg mieszka i jest źródłem życia, to także obraz Kościoła. Terminy woda i duch są ściśle ze sobą związane⁶⁴. W Księdze Ezechiela 36, 24–28 istnieje paralelizm między pokropieniem wodą i darem Ducha⁶⁵. Woda w Ewangelii według św. Jana jest metaforą Ducha⁶⁶, o czym było

⁵⁵ Iz 1, 16; Ez 36, 25; Ps 51, 2. 7; Ef 5, 26; Tt 3, 5.

⁵⁶ 2 Krl 5, 10. 14.

⁵⁷ J 2, 1–11.

⁵⁸ E. W. Klink, *Woda*, s. 866.

⁵⁹ Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22; J 1, 33–34; 3, 5; Rz 6, 4; Ga 3, 26–27; W. H. Propp, *Woda*, s. 804.

⁶⁰ Por. 1 Kor 10, 3–4.

⁶¹ J 7, 37–39. Ze Świątem Namiotów wiąże się specyficzny obrzęd wody, który polegał na tym, że kapłan czerpał wodę z sadzawki Siloe, zanosił ją na wewnętrzny dziedziniec świątyni i wylewał na ołtarz całopalenia. Zob. przypis do wersetu J 7, 37n, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, s. 1403–1404; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, s. 92. Działo się tak każdego dnia przez sześć pierwszych dni trwania święta. Siódmy dzień był inny. Uznawano go za szczególny, ponieważ ósmego dnia zbierało się uroczyste zgromadzenie. Siódmego dnia kapłan udawał się nad sadzawkę Siloe ze złotym dzbanem. Za nim podążały tłumy wiwatujących i uradowanych ludzi. Następnie wracał do świątyni, tak jak poprzednio, gdy ogłaszano słowa z Księgi Izajasza: „Będziemy czerpać wodę ze źródeł zbawienia” (por. Iz 12, 3), ale tym razem okrążał ołtarz siedem razy. Wraz z każdym okrążeniem tłum stawał się coraz głośniejszy w swoim wołaniu do Boga o zaopatrzenie i zbawienie. Por. S. Nadler, *Mesjasz w świątyniach Izraela*, Warszawa 2017, s. 182.

⁶² Ez 47, 1–12.

⁶³ J. Ratzinger–Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 209.

⁶⁴ J 3, 1–36; Ez 36, 24–28; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 419; E. W. Klink, *Woda*, s. 866.

⁶⁵ J. Kręcido, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, s. 72; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 419.

⁶⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, s. 419.

już wspomniane. Aktywność Ducha nie sprowadza się jednak tylko do chrztu wodą. Jezus może dać wody żywej poza chrztem⁶⁷.

W Biblii hebrajskiej obmycie wodą jest ważnym elementem obrzędów oczyszczenia⁶⁸. W Starym Testamencie w określonych okolicznościach⁶⁹ stosowano kultowo-oczyszczające obmycia osób lub rzeczy⁷⁰. W czasach Jezusa rabini ze stronnictwa faryzeuszy oraz uczeni w Piśmie wymagali od ogółu Żydów przestrzegania mnóstwa przepisów regulujących niemal każdą dziedzinę życia. Przepisy te nakazywały między innymi rytualne kąpiele w różnych sytuacjach, o których nie mówiło Prawo Mojżeszowe⁷¹. Jezus krytykował faryzeuszy za ich niebiblijne tradycje związane z rytualnym oczyszczaniem się⁷², jednakże potwierdził autentyczność misji pokutnej Jana Chrzciciela i jego chrzest przez osobiste przyjęcie tego chrztu. Jan Chrzciciel wzywa do nawrócenia. Święty Łukasz, opisując jego narodzenie, czyni aluzję do cudownego urodzenia Samuela – jednej z kluczowych postaci biblijnych. Samuel namaszcza Dawida na króla. Jan Chrzciciel ogłasza nadejście Mesjasza, potomka Dawida⁷³. Chrzest Jana Chrzciciela można przyrównać do chrztu prozelitów (pogan z pochodzenia), czyniącego ochrzczonego członkiem narodu wybranego; obrzęd ten niektórzy uważali za tak samo nieodzowny jak obrzezanie⁷⁴. Chrzest Jana jest czymś innym niż sakrament chrztu świętego. Chrzest Janowy był związany z wyznaniem grzechów, a nie wyznaniem wiary, ponadto nie był czyniony w imię Jezusa i nie dawał Ducha Świętego⁷⁵. Chrzest Janowy jest chrztem wodą, jest chrztem oczyszczenia, chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów⁷⁶. W Ewangelii według św. Jana motyw wody pojawia się na początku jako element chrztu

⁶⁷ J 4, 10.

⁶⁸ Kpł 15, 18; Lb 19, 13; D. N. Schowalter, *Chrzest*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 89.

⁶⁹ Wj 40, 12; Kpł 8, 6; 14, 4–9; 15, 18; 16, 4. 24.

⁷⁰ Kpł 11, 32. 40; 15, 5–33; L. Stachowiak, *Chrzest Janowy*, www.biblista.pl/ukryte/czytelnia-biblijna/1326-chrzest-janowy.html (16.01.2019).

⁷¹ *Rytualna łaźnia z Jerozolimy i żydowskie zwyczaje obmywania*, <https://archeologiabiblijna.wordpress.com/2013/04/14.rytualna-laznia-z-jerozolimy-i-zydowskie-zwyczaje-obmywania> (16.01.2019).

⁷² Mk 7, 1–9; Łk 11, 38–42.

⁷³ E. Moffic, *Co każdy chrześcijanin powinien wiedzieć o żydowskim pochodzeniu Jezusa? Nowe spojrzenie na najbardziej wpływowego rabina w historii ludzkości*, przeł. M. Holdenmajer, Warszawa 2017, s. 58.

⁷⁴ F. Amiot, *Chrzest*, s. 130–131.

⁷⁵ Dz 19, 2–5; E. Ferguson, *Chrzest*, w: *Słownik nauczania Jezusa*, s. 115.

⁷⁶ E. W. Klink, *Woda*, s. 866.

Jana⁷⁷, kiedy Jezus zostaje wskazany jako prawdziwy Chrzciel, którego chrzest wodą będzie chrztem Duchem Świętym⁷⁸. Chrzest święty, którego udziela Jezus, jest chrztem Duchem Świętym (i ogniem)⁷⁹. Jezus, na którego zstąpił i na którym pozostał Duch, jest tym, który chrzcić będzie w Duchu Świętym⁸⁰. Komentatorzy łączą tę wypowiedź z zapowiedziami proroków Starego Testamentu mówiącymi o zstąpieniu Ducha w czasach eschatologicznych na Mesjasza⁸¹. Według Dziejów Apostolskich chrztu udziela się bezpośrednio po wyznaniu wiary w Chrystusa, a jego następstwem jest udzielenie Ducha Świętego⁸². Chrzest jest przyobleczeniem się w Chrystusa⁸³ i zjednoczeniem z Chrystusem w śmierci i zmartwychwstaniu⁸⁴.

Jezus, przyjmując chrzest od Jana, pokornie poddaje się woli Ojca i schodzi pomiędzy grzeszników. Staje się Barankiem Bożym, który bierze na siebie grzech świata⁸⁵. Chrzest w Jordanie zapowiada i przygotowuje Jego chrzest w śmierci⁸⁶, umieszczając Jego całe życie publiczne między dwoma chrztami⁸⁷. Zstąpienie Ducha Świętego to nie tylko inauguracja publicznej działalności Mesjasza, zgodna z zapowiedziami proroków⁸⁸, ale równocześnie zapowiedź zesłania Ducha Świętego na Kościół⁸⁹ i na wszystkich, którzy do Kościoła wstąpią⁹⁰. Chrzest, który przyjął Jezus, jest także inauguracją Królestwa Bożego. Paweł rozumiał chrzest chrześcijan jako uczestnictwo w inauguracji Królestwa Bożego przez Chrystusa. Ochrzczony współuczestniczy w śmierci i zmartwychwstaniu Pana⁹¹. Chrzest ma swój początek we krwi Jezusa⁹² i koniec w dniu ostatecznym⁹³. Chrzest – podobnie jak Wieczerza Pańska – ustawia wie-

⁷⁷ J 1, 26.

⁷⁸ J 1, 33.

⁷⁹ Mt 3, 11; Mk 1, 8; Łk 3, 16; J 1, 33; Dz 1, 5; 11, 16.

⁸⁰ J 1, 32–33.

⁸¹ Np. Iz 11, 2; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana*, s. 72.

⁸² Dz 2, 38; D. N. Schowalter, *Chrzest*, s. 89.

⁸³ Ga 3, 27.

⁸⁴ Rz 6, 3–4; Kol 2, 11–12.

⁸⁵ J 1, 29. 36.

⁸⁶ Łk 12, 50; Mk 10, 38.

⁸⁷ F. Amiot, *Chrzest*, s. 131.

⁸⁸ Iz 11, 2; 42, 1; 61, 1; Ps 2, 7.

⁸⁹ Dz 1, 5; 11, 16.

⁹⁰ Ef 5, 25–32; Tt 3, 5–7; F. Amiot, *Chrzest*, s. 131.

⁹¹ 2 Kor 5, 17; Rz 6, 5; G. R. Beasley-Murray, *Chrzest*, s. 117.

⁹² Hbr 10, 19; 1 P 1, 2.

⁹³ Hbr 10, 25; G. Wainwright, *Chrzest. Obrzędy chrzcielne*, s. 125.

rzącego między dwoma biegunami zbawienia – między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa a Jego ponownym przyjściem. Tym samym chrześcijanin spogląda w przeszłość ku zbawieniu, które już się dokonało, oraz w przyszłość ku zbawieniu, które ma się dopełnić, a ponadto zwraca się ku zmartwychwstałemu Panu, który trwa w teraźniejszości, prosząc Go o łaskę konieczną do tego, aby osiągnąć cel – zbawienie⁹⁴. To zbawienie jest prawdziwymi zaślubinami z Bogiem. W chrzcie wierzący doznaje miłosierdzia Bożego, gdy w sposób absolutnie niezasłużony i bez żadnego udziału zostaje przygarnięty, obmyty, uświęcony i zaślubiony Chrystusowi⁹⁵.

Dokument soborowy *Perfectae caritatis* zaznacza, że osoby, które złożyły ślub czystości, przypominają wszystkim wyznawcom Chrystusa owe przedziwne zaślubiny ustanowione przez Boga, a mające objawić się w pełni w przyszłym świecie⁹⁶. Dziewictwo jest wezwaniem dotyczącym wszystkich, ponieważ nie tyle oznacza brak lub powstrzymywanie się od kontaktów seksualnych, ile raczej wskazuje na zdolność podejmowania prawidłowych relacji i na ich jakość, wychodząc od wyjątkowej i pierwotnej relacji w życiu człowieka, a mianowicie od relacji z Bogiem. Dziewictwo wskazuje na pochodzenie człowieka od Boga, a także na jego ostateczne przeznaczenie i cel, jakim jest sam Bóg. Odślania głęboki i tajemniczy związek, który w sposób bezpośredni jednoczy człowieka ze Stwórcą, pozwalając mu poszukiwać i tylko w Nim odnajdywać pełne zaspokojenie pragnienia miłości. Pierwsze i ostateczne zaślubiny człowieka to zaślubiny z Bogiem, stanowi je dziewictwo oblubieńcze rozumiane jako powszechnie powołanie⁹⁷.

Wszyscy wierzący w Chrystusa, którzy są z Nim zjednoczeni przymierzem chrztu, powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, a każdy – zależnie od swego stanu – ma dokładać starań, by Kościół oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki⁹⁸. Łaska Boża nie jest dana raz na zawsze, codziennie trzeba o nią zabiegać w myśl słów z Księgi Mądrości: „Święty Duch uczący karności ucieknie przed obłudą, odsunie się od niemądrych myśli, wypłoszy Go nadejście nieprawości” (Mdr 1, 5).

⁹⁴ G. R. Beasley-Murray, *Chrzest*, s. 117.

⁹⁵ A. E. Klich, *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę*, s. 32.

⁹⁶ Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, nr 12.

⁹⁷ A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj. W kierunku seksualności paschalnej*, przeł. A. Spurgjasz,

Kraków 2005, s. 37.

⁹⁸ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 21.11.1964, nr 4.

Oblubieniec dziewicy konsekrowanej

Jak było wcześniej zaznaczone, Chrystus przez chrzest wchodzi w przymierze miłości z każdym ochrzczonym. Wydawałoby się zatem, że nie ma nic wyjątkowego, gdy chodzi o Jego stosunek do dziewicy konsekrowanej. Mowa jest tutaj jednak o Bogu, który z każdym człowiekiem ma niepowtarzalną relację, o czym świadczy tajemne imię, którego nikt nie zna, oprócz tego, kto je otrzymuje⁹⁹. Bóg może obdarzyć każdego człowieka niepowtarzalną, wyjątkową i wyłączną miłością, a człowiek może na ten dar odpowiedzieć. Jedną z możliwych odpowiedzi jest dziewictwo konsekrowane – uznane i cenione przez Kościół od samych początków. Związek między chrztem świętym a konsekracją dziewic jest wyraźnie zaznaczony w liturgicznym obrzędzie. W homilii podczas obrzędu konsekracji dziewic przywoływany jest chrzest w następujących słowach odnoszących się do Ducha Świętego: „Duch Święty Pocieszyciel, który przez wodę chrztu świętego uczynił wasze serca świątynią Najwyższego, dzisiaj przez nasze pośrednictwo udziela wam nowego namaszczenia duchowego i z nowego tytułu poświęca Bożemu Majestatowi. Wynosi was do godności oblubienic Chrystusa i łączy nierozzerwalnym węzłem z Synem Bożym”¹⁰⁰. Przez chrzest święty dziewica konsekrowana została po raz pierwszy poświęcona i ostatecznie zaślubiona Bogu¹⁰¹. Konsekracja jest dla niej szansą głębszego przeżywania chrztu, bo daje jej możliwość odnowienia i pogłębienia otrzymanego wcześniej daru oraz przeżywania go w sposób „bardziej wewnętrzny”¹⁰².

Dziewica zatem zostaje konsekrowana, czyli wyłączona z ogółu ludu Bożego i przeznaczona tylko dla Boga. Przez liturgiczny obrzęd zostaje zaślubiona Chrystusowi¹⁰³. Staje się jakby „pierwocinami” ochrzczonych. To, co będzie zwykłym stanem zbawionych, ona zaczyna antycypować już teraz. Jej życie staje się świadectwem życia poświęconego Bogu i oddanego Chrystusowi jako Oblubieńcowi. W czasie konsekracji przez Ducha Świętego została wyniesiona do godności oblubienicy Chrystusa. Homilia w czasie obrzędu wyjaśnia, że jest

⁹⁹ Ap 2, 17.

¹⁰⁰ *Obrzędy konsekracji dziewic*, s. 19.

¹⁰¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 44; D. Wawrowska, *Dziewictwo konsekrowane. Dawne powołanie na nowe czasy*, Włocławek 2015, s. 58.

¹⁰² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 916; Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, nr 5; D. Wawrowska, *Dziewictwo konsekrowane*, s. 61; K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997, s. 226–227. Wynika to także z natury sakramentaliów, które przygotowują ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów. Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963, nr 60.

¹⁰³ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983, kan. 604.

to tytuł, jaki mieli zwyczaj dawać dziewicom konsekrowanym święci ojcowie i doktorzy Kościoła, i że tytuł ten nadaje się Kościołowi¹⁰⁴. Wydaje się, że terminy biblijne i kościelne, jakie są w tym przypadku stosowane („oblubienica” i „Oblubieniec”) zupełnie wystarczają do określenia rzeczywistości konsekracji. Termin Oblubieniec jest adekwatny i ma swoje źródło w dokumentach kościelnych. Niektóre współczesne dziewice w wywiadach dla mediów mówią o tym, że „Jezus jest ich mężem”. Nazywanie tak Jezusa wprowadza pewien zamęt, ponieważ w naszej kulturze bycie mężem oznacza wspólne zamieszkanie i współżycie seksualne, o czym świadczy potoczne wyrażenie, że ktoś żyje z kimś jak „mąż z żoną”. Instrukcja na temat *ordo virginum* podkreśla, że wprawdzie „dziewictwo konsekrowane mieści się w oblubieńczym paradygmacie, ale nie jest on teogamiczny (w znaczeniu małżeństwa z boskością), lecz teologalny, tzn. chrzcielny, ponieważ dotyczy oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła”¹⁰⁵. Należy pamiętać, że Oblubieniec nie wprowadził dziewicy do swego domu, a związek z Nim nigdy nie będzie relacją małżeńską¹⁰⁶. Można wprawdzie powiedzieć, że wskutek konsekracji dziewica jest zaślubiona Chrystusowi, ale jej status jest jedynie zbliżony do okresu

¹⁰⁴ *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 16. Prawdopodobnie chodzi tu o termin *sponsa*, -ae, który jest odnoszony do dziewic począwszy od Tertuliana. Zagadnienie to wiąże się z utrwalającym się w III wieku w prawodawstwie rzymskim odróżnieniem między małżonką (*uxor*, -oris; *coniunx*, -gis), z którą się seksualnie współżyje, i małżonką, z którą się nie ma takich kontaktów. Tę ostatnią określa się terminem *sponsa*. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 221. W słownikach łacińsko-polskich termin ten nie jest tłumaczony przez słowo „żona”, lecz „narzeczona”, „oblubienica”, „panna młoda”, a pochodny termin *sponsalia*, -ium jako „zaręczyny”, „podarunki zaręczynowe”, „uczta zaręczynowa”. Zob. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 895; J. Pieńkos, *Słownik łacińsko-polski. Łacina w nauce i kulturze*, Zakamycze 2001, s. 405; F. Bobrowski, *Słownik łacińsko-polski*, Wilno 1905, t. 2, k. 1450. Według słownika łaciny średniowiecznej termin ten stosowany był w odniesieniu do Kościoła, mniszki i kobiety pobożnej zwłaszcza uznanej przez Kościół za świętą. Zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Rzepiela, t. 8, z. 9 (71), Kraków 2011, k. 1328–1329.

¹⁰⁵ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago. Instrukcja na temat „ordo virginum”*, Pelplin 2019, nr 17.

¹⁰⁶ W relacji dziewicy konsekrowanej z Chrystusem nie ma miłości występującej w relacjach małżeńskich określonej greckim terminem *eros*, który w Nowym Testamencie w ogóle nie występuje. Może występować miłość określona greckim terminem *philia*, który oznacza „przyjaźń”; w formie czasownikowej zaś słowo to oznacza „traktować kogoś z czułością”, „przyjmować życzliwie”, „okazywać przyjaźń i przejawy miłości”. Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 810–811. Wobec innych ludzi dziewica konsekrowana wyraża zazwyczaj postawę *agape*, która oznacza dobrą wolę i życzliwość w sensie decyzyjnym, a nie emocjonalnym. Jest to miłość w sensie takiej postawy, jaką Bóg ma wobec ludzi; oznacza postawę świadczenia dobra komuś, nawet wtedy, gdy ktoś na to

narzeczeństwa, „gdy nie zamieszkali jeszcze razem” (Mt 1, 18). Wprawdzie status narzeczonej w społecznościach żydowskich nie różnił się zbytnio od pozycji żony, jednak potrzebne było jeszcze oficjalne zawarcie małżeństwa i przeprowadzenie narzeczonej do swojego domu¹⁰⁷. Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie istotnie poślubił dziewicę konsekrowaną, ale ona jeszcze nie ma pełnego doświadczenia przymierza z Bogiem, żyje bowiem pomiędzy „już” a „jeszcze nie”. W homilii podczas obrzędu konsekracji dziewic, biskup wypowiada następujące słowa: „Chrystus, Syn Dziewicy i oblubieniec dziewic [...] kiedyś będzie waszą nagrodą, gdy wprowadzi was do niebieskiego wesela i do swojego królestwa, w którym śpiewając pieśń nową, będziecie chodziły za Bożym Barankiem”¹⁰⁸, a przy wręczeniu obrączki jako znaku konsekracji wzywa do tego, by dziewice dochowały nienaruszonej wierności Oblubieńcowi, aby mogły wejść na wieczyste gody¹⁰⁹. Można powiedzieć zatem, że zaślubiny są obecnie jeszcze niedopełnione. Dziewica konsekrowana należy do pielgrzymującego Kościoła i w tym względzie niczym nie różni się od ogółu wierzących. Moment jej całkowitego spełnienia się w Bogu jeszcze nie nadszedł. Jeszcze nie uczestniczy w pełni w uczcie Baranka, tylko ją antycypuje przez udział w Eucharystii, często bardzo nieudolny.

Zważywszy na to, że dziewictwo w Biblii nie odnosi się tylko do wymiaru seksualnego, lecz bywa przywoływane w kontekście relacji z Bogiem i czystości wiary, należy w tym aspekcie rozważać także ślub czystości dziewicy konsekrowanej. Do dziewicy konsekrowanej jako oblubienicy Chrystusa należy troska o rozwijanie relacji z Synem Bożym. Może się jednak zdarzyć, że dla kandydatki do *ordo virginum* bliższa jest inna Osoba Trójcy Świętej. Na przykład kandydatka może niezwykle żarliwie doświadczać dziecięstwa Bożego i przede wszystkim w swojej modlitwie zwracać się do Boga Ojca. Może to być etapem w rozwoju jej życia duchowego, ale może też być stałym elementem jej duchowości, na który winna zwrócić uwagę. W przypadku *ordo virginum* wybór Chrystusa jako Oblubieńca musi być świadomy. Można postawić pytanie, czy wybór Chrystusa oznacza także akceptację i miłość tego, co jest związane z Jego ziemskim życiem, a więc judaizmu i narodu żydowskiego, w myśl słów z Księgi Rut: „Twój naród moim narodem” (Rt 1, 16). Wydaje się,

dobro nie zasługuje. Zob. J. Strong, *Grecko-polski Słownik*, s. 5. Na temat różnych rodzajów miłości w życiu chrześcijańskim zob. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.

¹⁰⁷ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, s. 168.

¹⁰⁸ *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 16.

¹⁰⁹ *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 26.

że tak. Należy przy tym pamiętać, że judaizm z czasów Jezusa nie jest tożsamy ze współczesnym judaizmem rabinicznym. Z judaizmu biblijnego wyodrębniły się bowiem dwie równoległe religie: judaizm rabiniczny i chrześcijaństwo¹¹⁰.

Z Pisma Świętego można poznać Jezusa jako człowieka swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego I wieku¹¹¹. Był obrzezany i ofiarowany w świątyni jak każdy Żyd, a rytm Jego życia nadają od dzieciństwa pielgrzymki do Jerozolimy z okazji wielkich świąt¹¹². Można przypuszczać, że Jezus, jak było to przyjęte w Jego czasach, modlił się trzykrotnie w ciągu dnia (Ps 55, 18): wieczorem, po przebudzeniu i po południu (lub w samo południe)¹¹³. Na taki porządek wskazuje biblijny sposób liczenia czasu, według którego kolejny dzień rozpoczyna się wraz z zachodem słońca. Modlitwę wieczorną *ma'ariv* („zapadnięcie wieczoru”) można było odmawiać również w nocy – aż do świtu, najlepiej jednak było ją skończyć przed północą. Modlitwa poranna nosiła nazwę *szacharit* („świt”) i należało ją odmówić w czasie od wschodu słońca do upływu trzeciej części dnia. *Mincha* („ofiara”) była modlitwą odmawianą od południa do pięciu kwadransów przed zachodem słońca¹¹⁴.

Dziewica może naśladować te pory modlitwy, z tym że będą one przywoływały trzy wydarzenia z misterium Chrystusa. Modlitwa wieczorna winna

¹¹⁰ Na ten temat zob. *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 2016.

¹¹¹ W czasach Jezusa judaizm nie był jednolity. Istniały stronnictwa faryzeuszów, saduceuszów, zelotów, esseńczyków i inne. W Ewangeliach mamy ślady polemiki Jezusa z niektórymi ówczesnymi poglądami. Warto zauważyć, że stosunki Jezusa z faryzeuszami nie były jedynie polemiczne. Jezus chwali „uczonych w Piśmie” (Mt 12, 34); faryzeusze ostrzegają Jezusa o niebezpieczeństwie, które Mu grozi (Łk 13, 31), a Jezus przyjmuje gościnę u faryzeuszów i jada z nimi (Łk 7, 36; 14, 1). Jezus podziela z większością Żydów palestyńskich niektóre poglądy faryzeuszów, jak np. wiarę w zmartwychwstanie ciał; formy pobożności: jałmużnę, modlitwę i post (Por. Mt 6, 1–18); liturgiczny obyczaj zwracania się do Boga jako do Ojca; pierwszeństwo przykazania miłości Boga i bliźniego (Por. Mk 12, 28–34). Jezus jest Żydem, ale równocześnie jest Bogiem. Zatem Jego rozumienie i doświadczanie rzeczywistości przewyższa jakiegokolwiek ludzkie poznanie. Dlatego Jezus Chrystus może być Oblubieńcem dla kobiet z wszystkich pokoleń i narodów, a także Oblubieńcem Kościoła, a w nim wszystkich wierzących.

¹¹² Komisja do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (1985) nr 6–7, s. 1, 7–8, III, nr 1–2, 6; P. Skucha, *Żydzi i judaizm w przepowiadaniu i katechezie Kościoła po II Soborze Watykańskim*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, oprac. i red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 283.

¹¹³ Ps 55, 18.

¹¹⁴ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, s. 160.

być odmawiana ku czci uczty paschalnej Chrystusa i ustanowienia Eucharystii, modlitwa po przebudzeniu – ku czci Chrystusa Zmartwychwstałego, a modlitwa popołudniowa ku czci Jego męki i śmierci. W ten sposób dziewica konsekrowana będzie łączyła się z Chrystusem każdego dnia, przeżywając małe misterium paschalne, do czego zachęca liturgia godzin. W *Dyrektorium Służby Bożej*¹¹⁵ zwrócono uwagę na trzy cykle, w ramach których święci się tajemnicę Chrystusa¹¹⁶. Pierwszy z tych cykli zamyka się w ramach jednego dnia, drugi – w ramach tygodnia, trzeci zaś w ramach roku. W ten sposób można cyklicznie przeżywać wydarzenia paschalne. O cyklu dnia liturgicznego była już mowa. Tydzień liturgiczny odzwierciedla jedyną, tzn. paschalną tajemnicę Chrystusa, ze szczególnym przesłaniem wieczornej modlitwy w czwartek, dnia męki Pańskiej w piątek, wielkiej ciszy w sobotę w ciągu dnia oraz radości zmartwychwstania Chrystusa celebrowanej już od wieczora w sobotę jako początku Dnia Pańskiego. Rok liturgiczny koncentruje się wokół obchodów Paschy i jest on w istocie rzeczy nieustającym świętem paschalnym, upamiętniając w jego perspektywie różne aspekty tajemnicy zbawienia. Dziewica konsekrowana, zachowując te cykle, może w sposób stały jednoczyć się z Chrystusem, który przez tajemnicę paschalną ją poślubił.

Dar dziewictwa

Dziewictwo fizyczne w Piśmie Świętym było postrzegane jako wielka wartość¹¹⁷. Dziewictwo przedmażeńskie było zazwyczaj koniecznym warunkiem zamążpójścia. Arcykapłan mógł się zenić wyłącznie z dziewicą¹¹⁸. Dziewictwo bardzo ceniono w życiu społecznym i religijnym¹¹⁹, a jego utratę uważano za tragedię życiową równą utracie czci, utrudniającą lub uniemożliwiającą małżeństwo¹²⁰. Jednakże pozostawanie w dziewictwie uważano za nieszczęście i podobnie jak bezpłodność traktowano jako poniżenie¹²¹. Tytuł dziewicy dany Córce Syjonu,

¹¹⁵ Są to wskazówki dotyczące sprawowania liturgii godzin rytu monastycznego, które zostały opracowane przez Komisję Liturgiczną Konfederacji Benedyktynskiej w 1977 roku.

¹¹⁶ *Dyrektorium Służby Bożej*, nr 11, w: *Zakony benedyktynskie w Polsce. Monastyczna Liturgia godzin*, t. 1: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, b.m.w., b.r.w., s. 13–45.

¹¹⁷ J. Kudasiewicz, *Dziewictwo. I. W Piśmie Świętym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 610.

¹¹⁸ Kpł 21, 13.

¹¹⁹ Rdz 24, 16.

¹²⁰ Wj 22, 15; Pwt 22, 13–19; 2 Sm 13, 2–18; Syr 7, 24–25; 42, 9–11.

¹²¹ Rdz 30, 23; Sdz 11, 30–40; 1 Sm 1, 11; Iz 4, 1.

symbolowi narodu izraelskiego, ma czasem znaczenie obelgi¹²². Oznacza dziewicę, która oczekuje narodzin mesjańskich, ale jeszcze nie doczekała się tej chwili. Dziewictwo stanowi dla niej karę, gdyż lęka się ona śmierci przed poznaniem macierzyństwa i narodzenia Mesjasza, który winien uwolnić ją na zawsze od hańby i cierpienia¹²³.

Chrystus przynosi naukę o dziewictwie dla królestwa niebieskiego¹²⁴. Można to odczytywać jako rezygnację z zawarcia przymierza małżeńskiego¹²⁵ na rzecz pozostania w przymierzu z Bogiem zawartym w czasie chrztu świętego jako wyłącznym przymierzem, w jakim żyje człowiek. Chrzest jest zanurzeniem w śmierć Jezusa¹²⁶. Sakrament chrztu ma zatem swój początek we krwi Jezusa¹²⁷ i koniec w dniu ostatecznym¹²⁸. Niektórzy członkowie Kościoła zostają obdarzeni darem dziewictwa.

Dar dziewictwa zostanie poruszony w dwóch aspektach: jako dar dla Maryi i Kościoła oraz jako dar dla dziewicy konsekrowanej.

Dar dziewictwa dla Maryi i Kościoła

W konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* jest mowa o tym, że Najświętsza Maryja Panna doznaje już chwały co do ciała i duszy, będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku¹²⁹. Dziewictwo Maryi jest dogmatem wiary z powszechnego nauczania¹³⁰. Nie było ono

¹²² Jł 1, 8; Am 5, 2; Lm 1, 15; 2, 13.

¹²³ M. Thurian, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, przeł. E. Ogiński, Warszawa 1990, s. 40.

¹²⁴ Mt 19, 12.

¹²⁵ W zawarciu przymierza małżeńskiego ważny jest symbol krwi, obecny w każdym przymierzu. Pierwsze współżycie seksualne sprawia coś nieodwracalnego, tzn. nie ma powrotu do naturalnego dziewictwa. Krwią zostaje przypieczętowana decyzja o łączności, przynależności oraz wzajemnej odpowiedzialności aż do śmierci. Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 3: *Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 190.

¹²⁶ Rz 6, 3.

¹²⁷ Hbr 10, 19; 1 P 1, 2. Przy zawarciu przymierza człowieka z Bogiem to Chrystus przelewa swoją krew. Ze strony człowieka taka ofiara nie jest wymagana, choć zdarza się, że i człowiek w przypadku męczeństwa przypieczętowanie to przymierze krwią. Dziewictwo od pierwszych wieków chrześcijaństwa było uważane jako „białe męczeństwo”.

¹²⁸ Hbr 10, 25; G. Wainwright, *Chrzest. Obrzędy chrzcielne*, s. 125.

¹²⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 68.

¹³⁰ M. Maciołka, *Dziewictwo Maryi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 612. Sobory z IV–V wieku broniły trzech aspektów dziewictwa Maryi: przed porodem (*virginitas ante partum*), w czasie rodzenia (*virginitas in partu*), po urodzeniu (*virginitas post partum*). Na temat tego zagadnienia zob. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat*

konieczne do spełnienia misterium wcielenia, ale było pożądaną dla ukazania, że ten Syn ma jednego Ojca¹³¹. Maryja również nie musiała pozostawać dziewicą, jednak w planach Bożych nią pozostała. We wspomnianej konstytucji jest mowa o tym, że Chrystus „nie naruszył dziewictwa swej Matki, ale je uświęcił”¹³², a w liturgii wkładamy w usta Maryi słowa: „mam porodzić Króla, który nie naruszy mego dziewictwa”¹³³.

Wiara w dziewicze poczęcie i narodzenie Jezusa oparta jest na opowiadaniach z Ewangelii Mateusza i Łukasza¹³⁴. Sam Jezus jakby na drugi plan przesuwa biologiczne macierzyństwo Maryi, a zwraca uwagę na jej postawę duchową, z której pewnie sam brał przykład w dzieciństwie. Maryja, z pewnością jak każda izraelska kobieta, wspomagała Józefa w uczeniu modlitw i Prawa małego Jezusa, uczyła Go o czystości i nieczystości rytualnej, dawała przykład zachowywania zwyczajów judaizmu w codziennym życiu oraz przekazywała zasady życia moralnego¹³⁵. Dorosły Jezus widzi Maryję przede wszystkim jako Tę, która słucha słowa Bożego i przestrzega go¹³⁶.

teologii maryjnej. Wydanie integralne, przeł. Z. Proczek, Warszawa 1989, s. 258–272. Trwałe dziewictwo Maryi wyznawali również reformatorzy protestanccy XVI wieku (*Mariam semper virginem*). Por. M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 52–56. Na temat żydowskiego ślubu czystości, jaki mogła złożyć Maryja, zob. argumentację Branta Pitre’a odwołującą się do Księgi Liczb 30, 7–9. 14–17. Zob. B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*, przeł. M. Sobolewska, Kraków 2021, s. 115–125.

¹³¹ T. Paszkowska, *Dziewictwo*, s. 236.

¹³² Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 57.

¹³³ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, G I, s. 288.

¹³⁴ Mt 1, 18–25; Łk 1, 5–38; D. N. Schowalter, *Dziewicze narodzenie Jezusa*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 136. Według Ewangelii św. Łukasza w szóstym miesiącu po cudownym poczęciu przez Elżbietę, krewną Maryi, która była już w podeszłym wieku, anioł Gabriel przyszedł do Maryi. Oznajmił jej, że pocznie i porodzi Syna, który odziedziczy tron Dawida. Maryja, która była dziewicą, zdziwiona słowami anioła, pyta go, jakże się to stanie, skoro nie zna męża. Gabriel ponownie ją zapewnia, że pocznie za sprawą Ducha Świętego, a na potwierdzenie swych słów wspomina o Elżbiecie. W relacji św. Łukasza nie może być mowy o jakimś nieporozumieniu. Autor tak ułożył opowiadanie, aby było jasne, że chodzi o poczęcie bez udziału mężczyzny. Ponadto w tej samej Ewangelii przy genealogii Jezusa jest wzmianka, że Jezus był, „jak mniemano”, synem Józefa (Łk 3, 23). W Ewangelii św. Mateusza w trochę inny sposób zostaje podjęta tradycja o cudownym poczęciu Jezusa. Anioł, którego imienia nie podano, ukazuje się tym razem Józefowi. I chociaż Józef zamierzał zerwać zaręczyny z Maryją z tego powodu, że była brzemienna, pod wpływem słów anioła zmienił swoją decyzję.

¹³⁵ M. Rosik, *Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 24–25.

¹³⁶ Łk 11, 27–28.

Współcześni teologowie, dążąc do pogłębienia nauki o dziewictwie Maryi, rezygnują z biologicznego ujmowania zagadnienia na korzyść duchowego i nadprzyrodzonego¹³⁷. Maryja jest dziewicą ze względu na Chrystusa. Jest to związane z tajemnicą Trójcy Świętej. Bóg Ojciec posłał swego Syna przez dziewicze poczęcie w łonie Maryi dokonane mocą Ducha Świętego. Jedyne synostwo Boże Chrystusa, istniejące odwiecznie z Boga Ojca, przez wcielenie ujawniło się światu. Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Realność człowieczeństwa została zapewniona przez matkę, a realność Bóstwa przez dziewicze poczęcie za sprawą Ducha Świętego¹³⁸.

Dziewictwo Maryi ma ścisły związek z tajemnicą zbawienia, bo tak samo jak zbawienie jest całkowicie darmowe. Dziewictwo Maryi stanowi w pewnym sensie typ postawy otwartej na przyjęcie zbawienia; jest jednocześnie typem Kościoła, który podobnie jak Maryja swój rozwój zawdzięcza nie własnym zasługom i planom, lecz czystej wierze, zaufaniu i całkowitemu oddaniu się Bogu¹³⁹. Maryi, Córce Syjonu, także dziewicy, zapowiedziane zostało macierzyństwo niezwykle, a tak oczekiwane: macierzyństwo względem Mesjasza Bożego. Jej dziewictwo nie jest już hańbą, ponieważ staje się płodne przez Ducha Świętego. Dziewictwo Maryi staje się znakiem bliskości między nią a Bogiem¹⁴⁰.

W dziewictwie Maryi można dostrzec charakter konsekracji, aspekt ubóstwa i znanie nowości¹⁴¹. Maryja zostaje wyłączona spośród ludu Bożego, aby stać się w sposób cudowny matką Mesjasza. Jej dziewictwo jest także znakiem ubóstwa, pokory, oczekiwania Boga, który sam tylko w swej pełni może napęlić tych, których wybiera. Dziewictwo Maryi, znak jej ubóstwa i jej pokory, domaga się interwencji Boga, który może dać wszystko i który sam wystarczy. Dziewictwo jest również gotowością do kontemplacyjnej miłości stworzenia do Stwórcy. Maryja jest całkowicie zwrócona ku Bogu w oczekiwaniu na Jego Słowo. Sama jedna w tej miłości, w tej intymnej więzi z Panem, ma tylko Jego, aby kochać Go w czystej kontemplacji, sercem niepodzielnym. On jest jej jedynym oparciem, nadzieją, radością, oczekiwaniem, jej obroną

¹³⁷ Danuta Mastalska uważa nawet, że przypisywanie przesadnego znaczenia dziewictwu fizycznemu Maryi i nadawanie mu rangi znaku o sensie teologicznym jest podejściem zbyt rzeczowym i w ten sposób trywializującym Boże macierzyństwo, a wszelkie dyskusje na ten temat naruszają konieczny szacunek dla Maryi i jej dziewictwa, w które integralnie wpisany jest wstyd. Zob. D. Mastalska, *Dziewictwo Maryi ze względu na Syna*, „Salvatoris Mater” 9 (2007) nr 1–2, s. 132.

¹³⁸ M. Maciołka, *Dziewictwo Maryi*, s. 612–613.

¹³⁹ M. Maciołka, *Dziewictwo Maryi*, s. 613.

¹⁴⁰ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 40–41.

¹⁴¹ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 45–49.

i usprawiedliwieniem. Poza znamionami konsekracji i ubóstwa dziewictwo Maryi nosi w sobie znamię nowości. W Ewangeliach celibat, wstrzeźliwość i dziewictwo są wzmiankowane w związku z przyjściem królestwa¹⁴². W ten sposób dziewictwo Maryi jest potrójnym znakiem: konsekracji, czyli poświęcenia na wyłączną służbę Bogu, ubóstwa, które przywołuje pełnię Boga, i eschatycznej nowości Kościoła, które wstrząsa prawami stworzenia¹⁴³.

Z Maryi tytuł dziewicy przeniesiony jest również na Kościół. W konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Kościół określony jest jako Dziewica, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladowując Matkę Pana swego, mocą Ducha Świętego, zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość¹⁴⁴. W Biblii dziewicami nazywano miasta i państwa¹⁴⁵. W odniesieniu do ludu wybranego nazwa ta oznaczała jego wierność i wyłączną przynależność do Jahwe¹⁴⁶. W Drugim Liście do Koryntian Paweł nazywa dziewicą Kościół w Koryncie. Czytamy tam znamienne słowa: „Zaślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2). Tekst soborowy przedstawia Kościół w bardzo wyidealizowanym obrazie. Praktyka pokazuje bowiem, że Kościół jest raczej Dziewicą „odbudowaną”, którą Chrystus ustawicznie podnosi z upadku¹⁴⁷.

¹⁴² Mt 19, 12. 29; Mk 10, 29; Łk 18, 29; 20, 35. Niektórzy członkowie Kościoła, aby naśladować Jezusa i aby wskazywać na bliskość królestwa Bożego, gdzie nie ma już instytucji małżeństwa, otrzymują wezwanie do wyrzeczenia się małżeństwa i rodziny. Ci, którzy zachowują celibat, są znakiem pełni miłości, która się zrealizuje w królestwie.

¹⁴³ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 49.

¹⁴⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 64.

¹⁴⁵ Iz 23, 12; 47, 1; Jr 46, 11.

¹⁴⁶ Jr 18, 13; 31, 4. 21; Lm 1, 15.

¹⁴⁷ Wśród grzechów Kościoła-Dziewicy, które współcześnie są zgorzeniem dla świata i które uniemożliwiają skuteczną ewangelizację, są grzechy związane z władzą, czystością i pieniędzmi, a więc to, co może być rozpatrywane w zakresie rad ewangelicznych posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Posłuszeństwo związane z władzą Rzymu zostało naruszone na przestrzeni wieków nie bez winy wszystkich stron, w tym również papieża i jego przedstawicieli. Wynikiem tego są istniejące do dzisiaj podziały w chrześcijaństwie. Brak posłuszeństwa sprawił, że dziewiczo nienaruszona wiara została naruszona. Dzisiaj nie chodzi o znaczenie tylko dyscyplinarne owego nieposłuszeństwa, ale o istotne i doniosłe zagadnienia dotyczące wiary i struktury Kościoła. Zob. Sobór Watykański II, Dekret *Unitatis redintegratio*, nr 13. Wysiłki ekumeniczne wydają się dzisiaj być bardzo pożądane, aby przywrócić jedność chrześcijan. Jak na razie dialog teologiczny zdaje się nie mieć końca, a wśród wiernych nie ma świadomości tego naglącego problemu. Rada czystości została wielokrotnie złamana przez niezachowanie celibatu przez wielu księży, a także przez dopuszczenie się przez niektórych przestępstw seksualnych na nieletnich i bezbronnych dorosłych, w tym wielu kobiet konsekrowanych, i co się z tym wiąże – przez postawę biskupów i przełożonych, którzy zachowywali się wbrew nadziei,

W *Credo* wyznajemy wprawdzie, że Kościół jest święty, ale należy pamiętać, że jego świętość pochodzi wyłącznie z Boga. To Jezus jest święty w Kościele. Tylko ze względu na to, że Jezus jest obecny w Kościele i w nim działa, można mówić o tym, że Kościół jest święty. Całe piękno i czystość Kościoła-obłubienicy jest dziełem miłości Chrystusa-Oblubieńca i Jego zbawczej męki¹⁴⁸.

W Księdze Jeremiasza zawarta jest wspaniała obietnica dla narodu: „Znowu cię zbuduję i będziesz odbudowana, Dziewico-Izraelu! Przyozdobisz się znów swymi bębenkami i zaczniesz tańce pełne wesela. Będziesz znów sadzić winnice na wzgórzach Samarii; uprawiający będą sadzić i zbierać. Nadejdzie bowiem dzień, kiedy strażnicy znów zawołają na wzgórzach Efraima: Wstańcie, wstąpmy na Syjon, do Pana, Boga naszego!” (Jr 31, 4–6). Obietnica starotestamentalnego proroka w sposób właściwy odnosi się również do współczesnego Kościoła i zapowiada eschatologiczne czasy mesjańskie.

W typologii Kościoła-Dziewicy można odczytać fragment z Księgi Ezechiela, ukazujący historię Jerozolimy jako oblubienicę wybraną przez Jahwe¹⁴⁹. W tej historii Jerozolima jest porównana do małej dziewczynki, której nie odcięto pępownicy, pozostawiając ją we krwi, odrzuconą¹⁵⁰. Bóg zobaczył, jak szamocze się we krwi, oczyścił ją, namaścił, odział, a kiedy dorosła, przystroił ją szatą królewską i klejnotami¹⁵¹. Odtąd Jerozolima należy wyłącznie do Jahwe – jak małżonka do męża. Ona jednak, oczarowana swoim własnym pięknem, zaczęła

że Chrystus przyjdzie sędzić żywych i umarłych, starając się zachować dyskrecję w tych sprawach. Przy okazji sprawy o Marko Rupnika SJ było widać wyraźnie jak nieprawidłowo również działają watykańskie dykasterie, a więc struktury, które winny być wyjątkowo wrażliwe na nadużycia. Por. Z. Nosowski, *W jaki skandal układa się mozaika Rupnika?*, <https://wiesz.pl/2022/12/27/marko-rupnik-mozaika/?fbclid=IwAR2g5QKbtkDM-9NX2Qy02UsAmVup7Eo8jl7fiEDuZeq8IGhXbghVwXFtY6U> (27.12.2022). Grzechy przeciwko czystości są szczególnym naruszeniem dziewictwa Kościoła, który został zaślubiony Chrystusowi. Nadużycia seksualne i przemoc psychiczna niejednokrotnie były związane z nieprawidłowościami występującymi w kościelnych placówkach wychowawczych. Grzechy wobec młodych w Kościele szczególnie ranią wspólnotę Chrystusa, gdyż właśnie z najmniejszymi i bezbronnymi Chrystus się utożsamia. Przeciwnie radzie ubóstwa są brak transparentności w sprawach finansowych i upodobanie do życia w luksusie, które doprowadzają do tego, że członkowie Kościoła zaczynają służyć mamoni, a nie Bogu, co sprzeciwia się szczerą miłości wobec Boga i ludzi. Nadużycia banku watykańskiego wydają się bardzo odległe, ale przecież i w Polsce spotykamy się z wieloma nieprawidłowościami w tym względzie. Do tej pory sprawy finansowe w naszych wspólnotach diecezjalnych, parafialnych i innych bywają nietransparentne.

¹⁴⁸ A. E. Klich, *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę*, s. 32.

¹⁴⁹ Ez 16.

¹⁵⁰ Ez 16, 4–5.

¹⁵¹ Ez 16, 6–14.

się prostytuować, nie pozwalając sobie płacić, lecz sama płacąc swoim kochankom¹⁵². Bóg jednak nie zapomniał o swoim przymierzu, umieścił ją ponad jej starszymi siostrami, aby wspomniała na Niego i zawstydziła się, kiedy zostanie jej przebaczone to, co uczyniła¹⁵³. Nowe przymierze i przyszłe dobra, których Bóg udzieli narodowi, będą Jego łaskawym, darmo danym darem. Będą pochodzić z Jego miłosiernej dobroci, a nie jako nagroda za nawrócenie. Nawrócenie również będzie owocem działania niezasłużonej miłości Boga. To ta właśnie miłość doprowadzi naród do refleksji i pokuty, a w konsekwencji do zawstydzenia. Na skutek szczególnego działania Boga Jerozolima rozpozna Jahwe¹⁵⁴. Miłość Boga wobec współczesnego Kościoła jest tak samo miłosierna. Jedynie nawrócenie i powrót do szczerzej miłości może odwrócić niekorzystny dla Kościoła bieg zdarzeń. Chrystus może odbudować Dziewicę-Kościół, lecz ona musi na to pozwolić, zwracając się z zaufaniem do swego Oblubieńca. Środki ku temu posiada – są to sakramenty Kościoła. Chodzi tutaj zwłaszcza o sakrament pokuty i pojednania, nazywany przez ojców Kościoła „drugim chrztem”.

Dar dziewictwa dla dziewicy konsekrowanej

To, co dla większości ludzi jest tylko czasowe, dla dziewicy konsekrowanej jest czymś stałym, co pozwala jej rozwijać swoją relację z Bogiem na płaszczyźnie wyłącznej oblubieńczości. Doświadczenie bliskości Boga może skłaniać do dziewictwa¹⁵⁵.

Na konsekrację dziewicy można spojrzeć jako na wybranie jej spośród ludu Bożego jako przedstawicielki, która ma być znakiem miłości Kościoła do Oblubieńca¹⁵⁶. Konsekracja dziewic jest sakramentalium, co oznacza,

¹⁵² Ez 16, 15–34.

¹⁵³ Ez 16, 46–63. W kluczu miłosierdzia odczytuje ten fragment papież Franciszek. Zob. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Torriellim*, Kraków 2015, s. 28–30.

¹⁵⁴ A. E. Klich, *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę*, s. 27; *Księga Ezechiela. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tłumaczenie, wstęp i komentarz J. Homerski, Lublin 1998, s. 68.

¹⁵⁵ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 42.

¹⁵⁶ Nie oznacza to jednak separacji dziewicy od ludu Bożego. Konsekracja jest specyficznym oddelegowaniem kobiety do kultu Bożego, inaczej mówiąc poświęceniem jej na szczególną własność Boga, ale jednocześnie dziewica konsekrowana staje się świadectwem powszechności dzieła Odkupienia dokonanego przez Chrystusa i tej powszechności ma służyć. Por. G. Koch, *Traktat X: Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, przeł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 132 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat 10, red. W. Beinert); B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, przeł. i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 108.

że biskup, który dokonuje konsekracji, w tym przypadku nie działa *in persona Christi*, jak byłoby w przypadku sakramentu, ale działa *in persona Ecclesiae*, bo konsekracja jest działaniem Kościoła lokalnego¹⁵⁷, z którym dziewica łączy się szczególną więzią¹⁵⁸. Zatem można przypuszczać, że biskup podczas konsekracji jest reprezentantem Kościoła diecezjalnego¹⁵⁹. W homilii w czasie konsekracji jest mowa o tym, że dziewica otrzymuje konsekrację od Matki-Kościół¹⁶⁰. Konsekracja jest udzielana na podstawie modlitwy Kościoła¹⁶¹, uroczystej modlitwy konsekracyjnej¹⁶². Konsekracja dziewic należy do sakramentaliów ustanawiających, które z zasady są niepowtarzalne, bo polegają

¹⁵⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, s. 218. Sakramenty działają *ex opere operato*, tzn. mocą Chrystusa na podstawie sprawowanego znaku sakramentalnego. Sakramentalia natomiast działają *ex opere operantis Ecclesiae*, czyli są skuteczne na mocy modlącego się o daną łaskę Kościoła. Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przeł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 501. Gdy mowa jest o *opus operantis Ecclesiae* w odniesieniu do sakramentaliów, to oznacza, że dotyczy to liturgicznego działania Kościoła, które posiada specjalną skuteczność. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, s. 218–219.

¹⁵⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata*, 25.03.1996, nr 7.

¹⁵⁹ A nie reprezentantem Chrystusa, któremu dziewica zostaje poślubiona, jak uważa ks. Krzysztof Konecki, powołując się na naukę św. Tomasza z Akwinu, który w tej kwestii akurat się nie wypowiada. Zob. K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, s. 136. W niniejszym artykule przyjęto soborową naukę o sakramentaliach (Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, nr 60), nie czyniąc wyjątku dla konsekracji dziewic w rozumieniu, czym jest sakramentalium.

¹⁶⁰ *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 16. Dziewica nie składa ślubu czystości bezpośrednio Bogu, lecz na ręce biskupa, aby ten jako ojciec i pasterz swojej owczarni przedstawił ją Chrystusowi. Gest włożenia złożonych rąk w dłonie biskupa tłumaczony jest jako wyrażenie eklezjalności ofiary. Por. K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, s. 198. W czasie liturgii kobieta odnawia przyrzeczenie życia w dziewictwie, zwracając się do biskupa: „Ojczę”. Zob. *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 22. Biskup, określony terminem „ojczę”, przyjmuje postanowienie życia w dziewictwie. Konsekracja jest działaniem Kościoła, któremu przewodniczy biskup, ojciec diecezji. Im sakramentalium ważniejsze, tym wyższa ranga szafarza. Por. *Sakramentalia*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań, s. 1430. To, że konsekracji dziewic udziela biskup, świadczy o tym, że Kościół bardzo ceni ten obrzęd.

¹⁶¹ Nie chodzi tu o modlitwę poszczególnego wiernego, lecz o modlitwę Kościoła jako takiego. Łaska udzielana w sakramentaliach jest niezależna od pobożności szafarza, chociaż jego osobiste współdziałanie ma większy zakres niż w sakramentach. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, s. 218.

¹⁶² *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 24; K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, s. 202.

na upoważnieniu osoby do specjalnego celu i przynoszą łaskę wspomagającą¹⁶³. Sakramentalia są związane z sakramentami. Konsekracja dziewic związana jest przede wszystkim z sakramentem chrztu. Dokonuje się ona na bazie chrztu świętego, o czym była mowa wcześniej, oraz na bazie sakramentu bierzmowania, ale jednocześnie jest nowym namaszczeniem duchowym. Jest to ważne ze względu na rozumienie dziewictwa.

W dziewictwie konsekrowanym bowiem nie tyle chodzi o dziewictwo naturalne i fizyczne, ile o dziewictwo duchowe¹⁶⁴. Do konsekracji dziewic mogą być dopuszczone kobiety, które nigdy nie zawarły małżeństwa i nie żyły publicznie, czyli jawnie, w stanie przeciwnym czystości¹⁶⁵. Z tego można wysnuć wniosek, że dziewictwo rozumiane jest tutaj w znaczeniu szerszym niż wynikałoby to z prostego słownikowego ujęcia¹⁶⁶, a więc dziewicą konsekrowaną

¹⁶³ *Sakramentalia*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1430. Konsekracja dziewic wymieniona jest wśród takich sakramentaliów odnoszących się do osób, jak: wprowadzenie w posługę lektora, akolity, nadzwyczajnego szafarza Eucharystii, obrzędy profesji zakonnej, błogosławieństwo opata, ksieni. Wydaje się, że wśród tych sakramentaliów ustanawiających powinno być jeszcze umieszczone błogosławieństwo wdów i wdowców.

¹⁶⁴ Dziewictwo fizyczne nie jest konieczne. Jest znakiem dla świata współczesnego, w którym dziewictwo bywa traktowane jako coś wstydlivego i niepasującego do obecnych czasów. Młode kobiety nie chcą być dziewicami. Niekiedy decydują się na współżycie z przypadkowym mężczyzną bez głębszego namysłu, by już „ten pierwszy raz” mieć za sobą. Termin „dziewica konsekrowana” budzi zażenowanie lub niechęć ze względu na swoje bezpośrednie odniesienie do sfery seksualnej. Niektórzy zarzucają Kościołowi, że jest zbyt skoncentrowany na tej sferze życia ludzkiego. Jednocześnie dobrze wiadomo, jak właśnie w tej sferze ludzie Kościoła często upadają. Stan dziewic jest jednak starożytnym stanem w Kościele i nie widać powodów do tego, by w tej kwestii dokonywać jakichkolwiek zmian. Być może pewnym rozwiązaniem byłoby upowszechnienie łacińskich odpowiedników polskich terminów i częstsze stosowanie określeń *ordo virginum* oraz *virgo consecrata* lub kobieta w *ordo virginum*. Obcojęzyczne słowa mniej kojarzą się z seksem i pozwalają na dostrzeżenie bogactwa rzeczywistości kryjącej się w tym określeniu, a jest nim przede wszystkim relacja oblubieńcza kobiety z Chrystusem.

¹⁶⁵ *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 5; Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago*, nr 88.

¹⁶⁶ Według *Słownika języka polskiego* PWN dziewica oznacza kobietę do chwili pierwszego stosunku płciowego. Zob. *Dziewica*, w: *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/dziewica.html> (2022.11.03). Według *Encyklopedii katolickiej* dziewicą nazywa się osobę żyjącą w stanie dziewictwa, a dziewictwo rozumiane jest jako postawa lub stan wstrzemięźliwości od seksualnej aktywności człowieka, podjęta z motywów religijnych; jako rada ewangeliczna stanowi wyraz moralnej doskonałości i związana jest z kardynalną cnotą umiarkowania oraz z cnotą religijności; różni się jednak od czystości, która obowiązuje każdego człowieka. Zob. *Dziewictwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, k. 609.

może zostać kobieta, która wcześniej miała stosunek seksualny z mężczyzną. Pojęcie dziewictwa nie powinno być rozpatrywane z biologicznego punktu widzenia, gdyż nie jest ono terminem medycznym¹⁶⁷. Dziewica konsekrowana może nie być dziewicą fizyczną. W konsekracji dziewic Duch Święty udziela nowego namaszczenia duchowego i wynosi kobietę do godności oblubienicy Chrystusa i łączy nierozzerwalnym węzłem z Synem Bożym¹⁶⁸. Chrystus zaś, Boski Oblubieniec, swoją oblubienicę uświęca¹⁶⁹. Nawet wcześniejsza utrata dziewictwa naturalnego, czy to zawiniona w wyniku grzechu, czy niezawiniona w wyniku gwałtu, w obrzędzie konsekracji może zostać odbudowana przez Chrystusa w sensie duchowym, a przy zmartwychwstaniu umarłych również w sensie fizycznym, gdy nasze ciało zostanie przemienione.

Podkreślanie dziewictwa fizycznego w odniesieniu do dziewic konsekrowanych nie wydaje się wskazane, bo koncentruje zbyt wielką uwagę na wymiarze cielesnym. Na sprawę dziewictwa można spojrzeć podobnie jak na sprawę obrzezania. Święty Paweł podkreśla to, że prawdziwym obrzezaniem nie jest obrzezanie cielesne, lecz obrzezanie serca¹⁷⁰. Podobnie też prawdziwym dziewictwem nie jest dziewictwo fizyczne, lecz dziewictwo serca, ponieważ dziewictwo jest przede wszystkim przymiotem serca, jest rzeczywistością duchową, której mogą doświadczać również mężczyźni. Nie tylko Chrystus prowadził życie dziewicze. Również w Apokalipsie św. Jana znajdujemy aluzję do dziewictwa jako znaku wyjątkowej łączności z Bogiem. Chodzi o sto czterdzieści cztery tysiące tych, którzy reprezentują niezliczony tłum wybranych: „To ci, którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewicami; ci, którzy Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie; ci, spośród ludzi zostali wykupieni na pierwociny dla

¹⁶⁷ U kobiet zewnętrznym znakiem niepodjęcia życia seksualnego jest błona dziewicza. Jednakże tylko konkretna kobieta wie, czy jest dziewicą czy nie, bowiem błonę dziewiczą można przerwać niekoniecznie w wyniku stosunku seksualnego. Może to być gimnastyka, jazda na rowerze, jazda konna, badanie ginekologiczne czy używanie tamponów. Z drugiej strony było wiele przypadków kobiet, które były aktywne seksualnie od lat, a miały błonę dziewiczą. Nie zawsze jest ona przzerwana w czasie pierwszego stosunku seksualnego. Bywa też i tak, że błona dziewicza nie jest przzerwana mimo prowadzenia życia seksualnego, a następuje to dopiero przy porodzie. W zależności od kształtu błony dziewiczej (np. przy błonie o pierścieniowatym kształcie) czasem trudno jest lekarzom określić, czy została ona przzerwana. Wobec tego, na podstawie błony dziewiczej nie zawsze można odpowiedzieć na pytanie, czy kobieta jest dziewicą. Por. A. Jurewicz, *Błona dziewicza – wygląd, funkcje. Przerwanie błony dziewiczej*, <https://www.medonet.pl/zdrowie,blona-dziewicza---charakterystyka--gdzie-jest-i-jak-wyglada,artykul,1725268.html> (27.10.2022).

¹⁶⁸ *Obrzędy konsekracji dziewic*, s. 19.

¹⁶⁹ Ef 5, 25–32.

¹⁷⁰ Rz 2, 25–29; Flp 3, 3.

Boga i dla Baranka” (Ap 14, 4–5). Dziewictwo rozumiane w sensie szerszym oznacza zażyłość odkupionych z Chrystusem: należą do Niego całkowicie i są z Nim związani na życie wieczne¹⁷¹.

Dziewictwo wybrane w dziewictwie konsekrowanym jest całkowitym oraz wyłącznym oddaniem się Bogu w miłości oblubieńczej. Dziewica konsekrowana chce należeć wyłącznie do Chrystusa i kochać Go miłością niepodzielną. Zadeklarowane dziewictwo oznacza nie tylko rezygnację z życia małżeńskiego, ale charyzmatyczny wybór Jezusa jako jedyne Oblubieńca¹⁷². Bywa to kwestionowane przez współczesny świat i w mediach laickich zdarzają się wypowiedzi niektórych psychologów podważających takie wybory. Przypomina to czasy pierwszych wieków Kościoła, gdy dziewice chrześcijańskie odmawiały zamążpójścia ze względu na Chrystusa, co było niezrozumiałe dla otoczenia i często kończyło się męczeństwem. We współczesnym świecie niezrozumienie dziewictwa konsekrowanego jest podobne jak w starożytności, choć nie jest związane z koniecznością oddawania swojego życia.

Dekret *Perfectae caritatis* Soboru Watykańskiego II zwraca uwagę na to, że czystość podjęta dla królestwa niebieskiego należy cenić jako niezwykły dar łaski¹⁷³. Dziewictwo konsekrowane nie może zatem być rozpatrywane jako zasługa kobiety, która została przez nią wypracowana. Ten dar łaski jest dany po to, by bardziej miłować Boga i wszystkich ludzi. Ślub czystości jest osobliwym znakiem dóbr niebieskich i odpowiednim środkiem do tego, by poświęcić się służbie Bożej i dziełom miłosierdzia¹⁷⁴. Błędem byłoby jednak uznawanie dziewictwa konsekrowanego jako lepszego powołania życiowego niż powołanie do życia małżeńskiego. Nie ma bowiem lepszych i gorszych powołań, są tylko powołania osobiste, które każdy musi odkryć. Również małżonkowie mogą poświęcić się apostołstwu i dziełom miłosierdzia, będąc światłem dla innych. Dziewictwo, które dla większości jest tylko etapem w życiu, dla dziewicy konsekrowanej staje się głównym motywem jej życia. Dziewica konsekrowana przynależy tylko do Chrystusa, a Kościół diecezjalny jest dla niej środowiskiem wzrostu, działania i pogłębiania relacji z Bogiem. Jest to dar trudny i wymagający, a jednocześnie cenny i uświęcający człowieka.

¹⁷¹ M. Thurian. *Maryja Matka Pana*, s. 43.

¹⁷² J. Ziemiński, *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*, Toruń 2022, s. 115.

¹⁷³ Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, nr 12.

¹⁷⁴ Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, nr 12.

Dziewice konsekrowane są osobami żyjącymi w świecie, które złożyły publiczny ślub czystości. Przez ten publiczny charakter ślubu nie są już osobami anonimowymi, lecz w sposób oficjalny w Kościele reprezentują stan dziewic. Ich dziewictwo staje się znakiem dla wszystkich i ma wymiar eschatologiczny. Ten wymiar eschatologiczny jest bardzo istotny¹⁷⁵. Kościół publicznie wyłącza dziewicę spośród wiernych, konsekruje ją, aby była znakiem jego miłości wobec Chrystusa. To, w jaki sposób żyją dziewice konsekrowane, jest zapowiedzią i antycypacją tego, jak będą żyć wszyscy zbawieni przy zmartwychwstaniu, kiedy nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić¹⁷⁶. Dziewica konsekrowana jest wyraźnym znakiem tego, że w Bogu można znaleźć spełnienie swojego pragnienia miłości, i daje przykład, że życie wieczne jest rzeczywistością, która rozpoczyna się już na tej ziemi¹⁷⁷. Dziewictwo duchowe jest powołaniem każdego chrześcijanina, choć nie wszyscy są powołani przez całe życie do dziewictwa fizycznego. I z drugiej strony – nie wystarczy być dziewicą w ciele, by osiągnąć pełnię dziewictwa, tj. przynależność serca do Boga¹⁷⁸.

Zadania oblubienicy

Dziewica konsekrowana, która jest przeznaczona na służbę Kościołowi, ma stać się znakiem nowej rzeczywistości. Przez dochowanie dziewictwa wyraża intymny związek z Bogiem i duchowe ubóstwo, które prowadzi ją do życia kontemplacyjnego i zarazem do daru z siebie w miłości do wszystkich. Samotna, z czysto ludzkiego punktu widzenia, jest dyspozycyjna w służbie Bogu i ludziom. Przez swój stan ukazuje przyjście królestwa, w którym małżeństwo i miłość ludzka zostaną wchłonięte przez miłość do Chrystusa w eschatycznych godach Baranka: Bóg będzie wszystkim we wszystkich, a więzy uczuć ludzkich

¹⁷⁵ Różnica między prywatnym ślubem czystości a konsekracją dziewic dotyczy przede wszystkim tego, że konsekracja dokonuje się przez liturgiczny obrzęd z modlitwą konsekracyjną, ma publiczny charakter i jest traktowana jako oficjalny znak. Konsekracja dziewic jest zatem oficjalnym działaniem Kościoła, podczas gdy osobisty ślub czystości ma charakter tylko prywatny, nawet wtedy, gdy dokonywany jest w obecności spowiednika czy kierownika duchowego jako reprezentanta Kościoła. Konsekracja dziewicy dokonuje się podczas liturgicznego obrzędu (co łączy się otrzymaniem łaski wspomagającej), któremu towarzyszy modlitwa całego Kościoła pod przewodnictwem biskupa wypowiadającego modlitwę konsekracyjną. Tych elementów w prywatnym ślubie czystości nie ma.

¹⁷⁶ Mt 22, 29–30.

¹⁷⁷ J. Ridick, *Skarby w naczyniach glinianych. Refleksje psychologiczno-teologiczne na temat ślubów zakonnych*, Kielce 1995, s. 62.

¹⁷⁸ T. Paszkowska, *Dziewictwo*, s. 236.

przejdą w miłość powszechną, wieczystą¹⁷⁹. Aby tak mogło się stać, dziewica konsekrowana winna przede wszystkim dochować dziewictwa, korzystając ze źródeł miłosierdzia, w których jej Oblubieniec chce ją obmywać, by mogła radośnie praktykować ubóstwo. W niniejszym paragrafie uwaga zostanie skoncentrowana na sprawie dochowania dziewictwa oraz odnawianiu przymierza z Bogiem, które dokonuje się każdego roku. Wiąże się ono z miłosierdziem, którego dziewica może doświadczyć, wchodząc w tajemnicę chrztu świętego i korzystając z sakramentu pokuty i pojednania. O radosnym praktykowaniu ubóstwa być może będzie jeszcze okazja napisać. Zagadnienie to jest ściśle związane z dziewictwem. Jeżeli dziewica konsekrowana całkowicie zawierzy się swemu Oblubieńcowi, jeżeli relacja z Nim będzie dla niej najważniejsza, jeżeli kochać Go będzie niepodzielnym sercem, to doświadczy prawdy, że Bóg sam wystarczy, że człowiekowi, który poświęci się szukaniu królestwa Bożego, wszystko będzie dodane¹⁸⁰.

Dochowanie dziewictwa

Pierwszym zadaniem dziewicy konsekrowanej wynikającej z jej konsekracji jest dochowanie dziewictwa i wierność Jezusowi Chrystusowi jako wyłącznemu Oblubieńcowi. Ciągłe umacnianie powołania i dokonanego wyboru¹⁸¹ jest konieczne, aby dziewica konsekrowana dochowała dziewictwa. Dochowanie go nie jest nigdy czymś statycznym, lecz polega na stałym rozwijaniu swojej relacji z Chrystusem na płaszczyźnie wyłącznej oblubieńczości. Pomaga temu wierność modlitwie, dbałość o głębokie relacje z ludźmi, którzy mogą wspierać dziewicze powołanie, troska o formację stałą i codzienne badanie swego serca¹⁸².

Zdarzają się wprawdzie odejścia z *ordo virginum*, przewidziane są również wydalenia ze stanu. Takie sytuacje muszą wywoływać pytania o jakość formacji początkowej i stałej, o weryfikację kandydatek do konsekracji oraz o ewentualne błędy popełnione przez kandydatkę przy rozeznawaniu swego powołania oraz w trakcie formacji stałej. Przez konsekrację dziewic Kościoł swoim

¹⁷⁹ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 51.

¹⁸⁰ Mt 6, 33.

¹⁸¹ 2 P 1, 10.

¹⁸² Papież Franciszek podczas jednej z audiencji ogólnych poświęconych rozeznawaniu, 19 października 2022 roku, zasugerował, żeby pod koniec dnia zadawać sobie następujące pytania: co wydarzyło się dzisiaj w moim sercu? Co przyniosło mi radość? Co sprawiło mi smutek? Od tych pytań dziewica konsekrowana może zaczynać swój rachunek sumienia. Zob. *Papież Franciszek: pod koniec dnia zadajmy sobie jedno pytanie*, <https://deon.pl/kosciol/papiez-franciszek-pod-koniec-dnia-zadajmy-sobie-jedno-pytanie,2302826> (22.12.2022).

autorytetem potwierdza decyzję kobiety do złożenia publicznego ślubu czystości na całe życie i uroczyście zaślubia ją Chrystusowi. W homilii podczas obrzędu konsekracji mowa jest o nierozzerwalnym węźle, jaki zawiązuje się między dziewicą a Boskim Oblubieńcem¹⁸³. Konsekracja jest trwała – można przyjąć, że nie ustaje wraz z odejściem ze stanu dziewic. W instrukcji *Ecclesiae sponsae imago* mowa jest o tym, że biskup może udzielić zwolnienia ze zobowiązań wynikających z konsekracji lub nawet wydalic z tego stanu¹⁸⁴. Przez odejście ze stanu dziewic kobieta daje do zrozumienia, że relacja z Jezusem jako wyłącznym Oblubieńcem jej nie wystarcza, a zaślubiny z Nim były życiową pomyłką. Kładzie się to pewnym cieniem na dalszej relacji kobiety z Bogiem i jest w pewnym stopniu dramatem także dla lokalnego Kościoła, porównywalnym z odejściem prezbitera z kapłaństwa. Do obu sytuacji dochodzi niestety coraz częściej. Zwykło się nawet mówić o widocznej trudności współczesnych młodych ludzi do podejmowania zobowiązań na całe życie. Niekiedy po kilku latach kapłaństwa czy po kilku latach po konsekracji mężczyźni i kobiety decydują się na radykalną zmianę swojego życia, prosząc o dyspensę od celibatu czy indult odejścia, co świadczy, że nie chcą zrywać więzi z Bogiem i Kościołem. Czy konsekrację można cofnąć? Czy Jezus może dać swojej oblubienicy „list rozwodowy”? Konsekracji wprawdzie nie można cofnąć, ale można stracić łaskę, która jest z nią związana, można stracić duchowe namaszczenie do bycia znakiem miłości Kościoła do Chrystusa. List rozwodowy, znany w judaizmie, pozwalał kobiecie na poślubienie innego mężczyzny, a po jego oficjalnym wręczeniu nie można było się powtórnie połączyć¹⁸⁵. Co to oznacza dla stanu dziewic? Tylko tyle, że dziewica, która odejdzie z *ordo virginum*, nie będzie mogła być powtórnie przyjęta do tego grona. Prezbiter, który otrzyma dyspensę od celibatu i zawrze związek małżeński, po śmierci żony może być przywrócony do posługi kapłańskiej, gdyż święcenia zachowują swoją aktualność do końca życia.

W mediach społecznościowych w komentarzach pod postami na temat konsekracji dziewic różni ludzie pytają z sarkazmem, czy ktoś pyta Chrystusa, czy On chce być poślubiony przez te kobiety, które przystępują do konsekracji. Jest to pytanie, które daje wiele do myślenia. Dar konsekracji udzielany jest kobiecie

¹⁸³ *Obrzędy konsekracji dziewic*, nr 16.

¹⁸⁴ Jeżeli konsekwrowana w sposób jawny wyrzekła się wiary katolickiej, zawarła związek małżeński, choćby tylko cywilny, lub popełniła bardzo poważne przestępstwo, wówczas przewidziane jest wydalenie z *ordo virginum*. Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago*, nr 70–72.

¹⁸⁵ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, s. 170.

na jej prośbę. Kościół ufa jej rozeznaniu powołania i potwierdza to rozeznanie. Jednakże zarówno Kościół, jak i kobieta mogą się pomylić, zarówno Kościół (ze względu na swój ludzki czynnik), jak i kobieta nie są bez grzechu, co utrudnia właściwe rozeznanie. Może się również zdarzyć, że rozeznanie powołania było poprawne, ale później doszło do zaniedbania łaski. Przyczyną odejścia z *ordo virginum* może być również przepracowanie swojej przeszłości w trakcie terapii, podczas której w wyniku nowego spojrzenia na swoje życie dojdzie się do wniosku, że decyzja o konsekracji była błędem. W pierwszym przypadku należy ufać w miłosierdzie Boga, pamiętając, że nakazał On prorokowi Ozeaszowi poślubić nierządnicę, która go zdradzała¹⁸⁶. Ten obraz przywołuje wiarość Boga, który kocha nieskończoną i nieodwoływalną miłością. W drugim przypadku również należy zdać się na Boga. Jezus szanuje wolność każdego człowieka i jako Bóg-Stworzyciel – ukazany przez proroka Jeremiasza w roli garncarza – może przeznaczyć swoją dotychczasową oblubienicę do innego dzieła¹⁸⁷. Należy jednak podkreślić, że odejście z *ordo virginum* w każdym przypadku jest sytuacją nieprawidłową, toteż trzeba z największą starannością i po dogłębnym rozeznaniu podejmować decyzję o wyborze tego stanu, tak by nie dopuścić do zaistnienia okoliczności występowania żeń.

Odnawianie przymierza

Odnawianie przymierza z Bogiem w roku liturgicznym dokonuje się w najważniejszym liturgicznym okresie, czyli w czasie Świąt Wielkanocnych. Dla dziewicy konsekrowanej jest to również sposobność do wyznania miłości. W języku polskim można wyznać trzy rzeczy: wiarę, grzechy i miłość. Właśnie miłość wyznaje oblubienica swojemu Boskiemu Oblubieńcowi, gdy uczestniczy w misterium paschalnym i gdy przystępuje do sakramentu pokuty i pojednania, by odnowić w sobie obmycie wodą chrztu, wyznając grzechy i jednocześnie wiarę. Święty Jan przypomina, że jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy, a gdy wyznajemy swoje grzechy, Bóg jako wierny i sprawiedliwy Oblubieniec odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości¹⁸⁸.

Przez misterium paschalne w szerszym sensie można rozumieć czas Wielkiego Postu, Triduum Paschalne, oktawę Wielkanocy i okres wielkanocny. Zgodnie ze starożytną tradycją okres Wielkiego Postu jest czasem ściślejszej

¹⁸⁶ Oz 1–3.

¹⁸⁷ Jr 18, 1–11.

¹⁸⁸ 1 J 1, 8–9.

formacji dla katechumenów (etap oczyszczenia i oświecenia, skrutynia) prowadzącym do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Wigilię Paschalną. Okres pięćdziesięciu dni radości paschalnej umożliwia pogłębienie formacji neofitów. Sobór Watykański II zwrócił uwagę, że zarówno w liturgii, jak i katechezie należy w Wielkim Poście przypomnieć chrzest lub przygotować do niego¹⁸⁹. Ma to się odbywać przez pokutę, gorliwe słuchanie słowa Bożego i modlitwę¹⁹⁰. Ten okres może być dobrą okazją dla wszystkich ochrzczonych, w tym dziewic konsekrowanych, do odnowienia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, szczególnie pierwszego sakramentu, jakim jest chrzest święty.

Dlatego też w formacji chrześcijańskiej należy również uwzględnić elementy chrzcielne Wielkiego Postu, przygotować wiernych do Triduum Paschalnego oraz pogłębić formację związaną z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej w czasie okresu wielkanocnego. Zagadnienia te powinny być również uwzględnione w formacji dziewic konsekrowanych. Wielki Post, Triduum Paschalne i okres wielkanocny są dobrym czasem na odnowienie przez dziewice swojej konsekracji. W tym kierunku idą również wskazania Kościoła, gdyż zaleca się, aby konsekracja dziewic odbywała się w oktawie Wielkanocy¹⁹¹, a więc w czasie uprzywilejowanym.

Czas wielkopostny mający podwójny charakter (chrzcielny i pokutny) przygotowuje katechumenów i wiernych do obchodzenia paschalnego misterium¹⁹². Całe chrześcijańskie wtajemniczenie ma charakter paschalny, jest bowiem pierwszym sakramentalnym uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁹³. Niedziele Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed wszystkimi świętami Pańskimi i przed wszystkimi uroczystościami. Dni powszednie Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed wspomnieniami obowiązkowymi¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, nr 109.

¹⁹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, nr 109.

¹⁹¹ *Obrzędy konsekracji dziewic*, rozdział I, nr 1.

¹⁹² Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum concilium*, nr 109; Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, 16.01.1988, nr 6, w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/index.php?id=99> (16.11.2015); S. Dyk, *Wielkopostne itinerarium chrzcielne w przepowiadaniu homilijnym*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 4 (2013), s. 194.

¹⁹³ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 7.

¹⁹⁴ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 11.

Choć nauczanie o misterium paschalnym i o sakramentach winno być przekazywane w niedzielnych homiliach, na podstawie starannego wyjaśnienia tekstów lekcjonarza, zwłaszcza urywków Ewangelii, które zawierają prawdę o różnych aspektach chrztu świętego i innych sakramentów oraz o Bożym miłosierdziu¹⁹⁵, to w praktyce dziewica konsekrowana często jest zmuszona do samodzielnej refleksji nad czytaniem mszalnymi. Warto zatem, aby w trakcie swojej formacji stała się do tego przygotowana. W cyklu liturgicznym A niedzielne czytania lekcjonarza zostały dobrane szczególnie na chrześcijańską inicjację, by podkreślić sakramentalno-chrzcielny charakter Wielkiego Postu¹⁹⁶. Niezwykle ważne w tej formacji jest zwrócenie uwagi zarówno na czytania mszalne z niedziel Wielkiego Postu¹⁹⁷, jak i z dni powszednich¹⁹⁸, bowiem dziewice zazwyczaj chodzą na mszę świętą

¹⁹⁵ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 12.

¹⁹⁶ S. Dyk, *Wielkopostne itinerarium chrzcielne w przepowiadaniu homilijnym*, s. 194.

¹⁹⁷ Czytania z ewangelii są rozłożone w sposób następujący: w niedzielę pierwszą i drugą zachowano opowiadania o kuszeniu i o przemienieniu Chrystusa, z tym że odczytuje się je według trzech synoptyków. Dwie pierwsze niedziele w perspektywicznym skrócie przedstawiają całą historię zbawienia. W następne trzy niedziele przywrócono w roku A ewangelie o Samarytance, o niewidomym od urodzenia i o Łazarzu. Kerygmat tych niedziel odwołuje się do poszczególnych etapów przygotowania katechumenów. Perykopy ewangeliczne z trzeciej, czwartej i piątej niedzieli, zaczerpnięte z Ewangelii według św. Jana (J 4, 5–42; 9, 1–41; 11, 1–45), pokazują kandydatom do chrztu, że gdy ktoś spotyka Chrystusa, to dokonuje się w nim przemiana: przechodzi z grzechu do łaski (trzecia niedziela), z ciemności do światła (czwarta niedziela), ze śmierci do życia (piąta niedziela). Ewangelie z roku A, ponieważ są ważne ze względu na chrześcijańską inicjację, mogą być czytane również w latach B i C, zwłaszcza tam, gdzie są katechumeni. Jednakże w roku B i C podaje się również inne teksty, a mianowicie: w roku B czytamy teksty św. Jana o przyszłym uwielbieniu Chrystusa przez krzyż i zmartwychwstanie, w roku C teksty św. Łukasza o nawróceniu. W Niedzielę Palmową Męki Pańskiej na procesję zostały dobrane teksty z trzech ewangelii synoptycznych, odnoszące się do uroczystego wjazdu Pana do Jerozolimy; w trakcie mszy świętej zaś czyta się opowiadanie o męce Pańskiej. Czytania ze Starego Testamentu odnoszą się do dziejów zbawienia, które są jednym z właściwych przedmiotów katechezy wielkopostnej. Na poszczególne lata wyznaczono cykle tekstów przedstawiających zasadnicze etapy tych dziejów od początku aż do obietnicy nowego przymierza. Czytania z Apostoła są dobrane w ten sposób, aby harmonizowały z czytaniem z ewangelii i Starego Testamentu oraz, o ile to możliwe, by uwydatniał się między nimi wewnętrzny związek. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 97, <http://www.kkbids.episkopat.pl/index.php?id=202>, (17.11.2015); Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 24; S. Dyk, *Wielkopostne itinerarium chrzcielne w przepowiadaniu homilijnym*, s. 207.

¹⁹⁸ Czytania z ewangelii i Starego Testamentu są wzajemnie powiązane i omawiają różne tematy katechezy wielkopostnej, dostosowane do duchowego sensu tego okresu. Począwszy

codziennie. Szczególnym czasem w tym okresie jest Triduum Paschalne, które tworzy jedną trzydniową celebrację, składającą się z trzech wyraźnie zdefiniowanych etapów Paschy Jezusa¹⁹⁹. Na pierwszy dzień składa się celebracja misterium Chrystusa ukrzyżowanego²⁰⁰. Na drugi dzień składa się celebracja misterium Chrystusa pogrzebanego²⁰¹. Na trzeci dzień składa się celebracja Chrystusa zmartwychwstałego²⁰². Świadome przeżywanie tych zbawczych wydarzeń jest dla dziewicy konsekrowanej najwłaściwszym odnowieniem chrztu i konsekracji.

Inaugurację Triduum Paschalnego stanowi msza wieczery Pańskiej. W żydowskiej tradycji rachuba godzin dnia rozpoczyna się od wieczora. Liturgia chrześcijańska odwołuje się do tej zasady przy uroczystościach. Msza wieczery Pańskiej jest pierwszą wieczorną celebracją przynależącą już do Wielkiego Piątku²⁰³. We mszy wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek wspomnienie uczyty, która poprzedziła wyjście z Egiptu, stanowi szczególne tło dla przykładu, jaki daje Chrystus, umywając uczniom nogi, a także dla słów św. Pawła o ustanowieniu Paschy chrześcijańskiej w Eucharystii²⁰⁴. Dlatego też pierwsze czytanie podczas tej mszy św. zaczerpnięte jest z Księgi Wyjścia i opowiada o uczcie paschalnej, drugie czytanie pochodzi z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian i zawiera słowa ustanowienia Eucharystii, a Ewangelia dotyczy opisu

od poniedziałku czwartego tygodnia następuje czytanie półciągle św. Jana, podające z Ewangelii te teksty, które lepiej odpowiadają cechom charakterystycznym Wielkiego Postu. Ponieważ czytania o Samarytance, o niewidomym od urodzenia i o Łazarzu czyta się w niedziele, lecz tylko w roku A (a w pozostałych latach jest to pozostawione do wyboru), przewidziano, że te perykopy czytane są także w dni powszednie. Dlatego na początku trzeciego, czwartego i piątego tygodnia umieszczono msze do wyboru z tymi tekstami. Te czytania mogą być użyte w jakikolwiek dzień tygodnia zamiast czytań bieżących. W Wielkim Tygodniu sprawuje Kościół zbawcze misteria dokonane przez Chrystusa w ostatnich dniach Jego życia, poczynając od Jego mesjańskiego wjazdu do Jerozolimy. W pierwszych dniach Wielkiego Tygodnia czytania mówią o tajemnicy Męki Pańskiej. Czytania mszy krzyżma przybliżają mesjańską funkcję Chrystusa i jej przedłużenie w Kościele przez sakramenty. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 98; Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 27.

¹⁹⁹ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego – Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i wskrzeszonego*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3 (2012), s. 40.

²⁰⁰ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 40–41.

²⁰¹ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 41–42.

²⁰² P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 42–43.

²⁰³ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 40; J. Kudasiewicz, *Panorama czytań biblijnych*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne*, Kielce 2001, s. 21.

²⁰⁴ *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 99.

umycia nóg apostołom przytoczonego przez św. Jana. Apostoł Jan opisuje ostatnią wieczerzę jako ucztę miłości, podczas której Jezus zapoczątkowuje nowe przymierze małżeńskie zapowiadane przez proroków, utożsamiając wino przymierza ze swoją krwią. Na potwierdzenie tego przymierza wylana ma być krew już nie byków i kozłów, jak to było podczas przymierza synajskiego, ale krew Jezusa, który jest Boskim Oblubieńcem²⁰⁵. Przez ustanowienie Eucharystii Jezus nadał aktowi swojej ofiary trwałą obecność. Logos – Odwieczna Mądrość – staje się prawdziwie pokarmem jako miłość. Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty. To, co wcześniej było przebywaniem przed Bogiem, teraz staje się zjednoczeniem²⁰⁶.

W dniu, w którym „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7b–8a), Kościół rozmyślając nad męką swojego Pana i Oblubieńca oraz adorując krzyż, wspomina swoje narodzenie z boku Chrystusa umierającego na krzyżu i wstawia się do Boga za zbawienie całego świata²⁰⁷. Czynność liturgiczna w Wielki Piątek osiąga szczyt w Janowym opowiadaniu o męce Pana, który jako Sługa Boży, zapowiedziany w Księdze Izajasza, prawdziwie stał się jedynym Kapłanem, ofiarując samego siebie Ojcu²⁰⁸. Męka Chrystusa zawiera jednak również elementy związane z zaślubinami, którymi są ukoronowanie cierniem, rzucenie losów o szatę i przebicie boku²⁰⁹. Należy bowiem pamiętać, że żydowski oblubieniec w dniu zaślubin nosił koronę²¹⁰. Ten zwyczaj był praktykowany w czasach Jezusa. Poza tym żydowski oblubieniec ubierał się jak kapłan, a pozbawiona szwów tunika Jezusa uderzająco przypomina chiton noszony w starożytności przez arcykapłana²¹¹. Gdy natomiast chodzi o przebity bok Jezusa, to nasuwa się tutaj wyraźne podobieństwo do opisu stworzenia, w którym Bóg wyjmuje kawałek ciała z boku Adama w ogrodzie Eden i buduje kobiety²¹². I jak Ewa otrzymała życie przez cudowny dar z ciała pierwszego oblubieńca, tak Kościół otrzymuje życie nadprzyrodzone przez wodę i krew z boku Jezusa-Oblubieńca²¹³.

²⁰⁵ B. Pitre, *Jezus. Historia najwyższej miłości*, przeł. M. Sobolewska, Kraków 2022, s. 64–68.

²⁰⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 13.

²⁰⁷ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 58.

²⁰⁸ *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 99.

²⁰⁹ B. Pitre, *Jezus. Historia najwyższej miłości*, s. 126–139.

²¹⁰ Pnp 3, 11.

²¹¹ Wj 28, 31–32; Kpł 21, 10.

²¹² Rdz 2, 21–24.

²¹³ B. Pitre, *Jezus. Historia najwyższej miłości*, s. 137–138.

W Wielką Sobotę Kościół gromadzi się na liturgię godzin, która odwołuje się do chrztu i wspomina misterium Chrystusa pogrzebanego²¹⁴. List okólny przypomina, że w Wielką Sobotę Kościół trwa przy grobie Pańskim, rozważając mękę i śmierć Chrystusa oraz Jego zstąpienie do otchłani, oczekując na Jego zmartwychwstanie²¹⁵.

Trzeci dzień obchodu Paschy jest celebracją misterium Chrystusa Zmartwychwstałego. Wigilia paschalna jest sprawowana w noc Paschy i jest jednym aktem kultu z Niedzielą Wielkanocną²¹⁶. Wierni winni mieć świadomość, że ta liturgia jest szczytem roku liturgicznego. Dobrze byłoby, gdyby w ramach katechezy dorosłych mogli włączyć się w przygotowanie celebracji liturgii Wigilii paschalnej i Niedzieli Zmartwychwstania. Zgodnie z bardzo dawną tradycją ta noc jest czuwaniem na cześć Pana. Wigilia sprawowana tej nocy, upamiętniająca świętą noc zmartwychwstania Pana, jest jakby „matką wszystkich świętych wigilii”. Kościół, czuwając, oczekuje Pańskiego zmartwychwstania i sprawuje je w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia²¹⁷. Wigilia paschalna, w której Żydzi przez całą noc czuwali, oczekując przejścia Pana mającego ich wybawić z niewoli faraona, była przez nich obchodzona jako doroczna pamiątka. Była ona figurą prawdziwej Paschy Chrystusa, a więc nocy prawdziwego wyzwolenia, w którą, jak głosi orędzie paschalne: „Chrystus skruszywszy więzy śmierci, jako zwycięzca wyszedł z otchłani”²¹⁸. Odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych podczas tej liturgii winno być dla dziewicy konsekrowanej nowym doświadczeniem zaślubin. Od początku Kościół, zwłaszcza podczas nocnej Wigilii, obchodził doroczną Paschę, która jest uroczystością nad uroczystościami, najważniejszą liturgią w ciągu roku. Zmartwychwstanie Chrystusa jest umocnieniem wiary i nadziei wierzących, którzy przez chrzest i bierzmowanie zostali wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa, umarli, zostali pogrzebani i wskrzeszeni razem z Chrystusem i z Nim będą królować. Wigilia paschalna jest również oczekiwaniem na przyjście

²¹⁴ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 41–42.

²¹⁵ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 73.

²¹⁶ P. Kulbacki, *Liturgia Triduum Paschalnego*, s. 42–43.

²¹⁷ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 77.

²¹⁸ *Orędzie wielkanocne*, w: *Mszal z czytaniem. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie*, Katowice 1993, s. 413; Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 79.

Pana²¹⁹. Obchód Paschy trwa przez czas paschalny (wielkanocny), bowiem pięćdziesiąt dni od Niedzieli Zmartwychwstania do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego obchodzi się z wielką radością jako jeden dzień świąteczny, co więcej, jako „wielką niedzielę”²²⁰. Dni powszednie okresu wielkanocnego, uroczystość

²¹⁹ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 80. Czytania Pisma Świętego stanowią drugą część Wigilii. Na świętą noc Wigilii paschalnej zostało zaproponowanych siedem czytań ze Starego Testamentu, które przypominają wielkie dzieła Boże dokonane w historii zbawienia oraz dwa czytania z Nowego Testamentu, a mianowicie zwiastowanie zmartwychwstania według trzech ewangelii synoptycznych i czytanie z Apostoła o chrzcie chrześcijańskim jako sakramencie zmartwychwstania Chrystusa. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 99. Czytania biblijne opisują sławne dzieła historii zbawienia. Śpiew psalmu responsoryjnego, milczenie i modlitwa kapłana dopomagają wiernym w rozmyślaniu nad tymi dziełami. W ten sposób Kościół, „poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków”, wyjaśnia paschalne misterium Chrystusa. Typologiczne znaczenie tekstów Starego Testamentu zostaje ukazane przez modlitwę wypowiedzaną przez celebransę po każdym czytaniu. Można także wprowadzić wiernych w to znaczenie przez krótki komentarz. Po czytaniach ze Starego Testamentu śpiewa się hymn „Chwała na wysokości Bogu”, podczas, gdy – zgodnie z miejscowymi zwyczajami – biją dzwony; następuje kolekta i przechodzi się do czytań z Nowego Testamentu. Czyta się pouczenie Apostoła dotyczące chrztu jako wszczęcia w paschalne misterium Chrystusa. Następnie wszyscy wstają i kapłan trzy razy intonuje „Alleluja”, stopniowo podnosząc głos, lud zaś tę akklamację powtarza. Jeśli jest to konieczne, psalterzysta lub kantor wykonuje „Alleluja”, którą to akklamację podejmuje lud, powtarzając ją między wersetami Psalmu 117, tylekroć cytowanego przez Apostołów w przepowiadaniu paschalnym. Wreszcie zwiastuje się Zmartwychwstanie Pańskie w Ewangelii, która stanowi jakby szczyt całej Liturgii słowa. Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 85–87. We mszy wielkanocnej czyta się Ewangelię Jana o znalezieniu pustego grobu. Można jednak także czytać według uznania teksty Ewangelii zaproponowane na noc świętą albo tam, gdzie celebryje się mszę wieczorną, opowiadanie z Łukasza o ukazaniu się Chrystusa uczniom idącym do Emaus. Pierwsze czytanie jest wzięte z Dziejów Apostolskich, które stosuje się w okresie wielkanocnym zamiast czytania ze Starego Testamentu. Czytanie z Apostoła mówi o przeżywaniu misterium paschalnego w Kościele. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 100.

²²⁰ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 100. Aż do trzeciej niedzieli wielkanocnej czytania z ewangelii opowiadają o zjawieniach się Chrystusa zmartwychwstałego. Czytania o Dobrym Pasterzu są wyznaczone na czwartą niedzielę wielkanocną. Na niedziele wielkanocne piątą, szóstą i siódmą są wyznaczone wyjątki z mowy i modlitwy Chrystusa po ostatniej wieczerzy. W ten sposób każdego roku będą podawane pewne dane o życiu, świadectwie i rozwoju pierwotnego Kościoła. Jako czytanie apostoelskie czyta się w roku A Pierwszy List św. Piotra, w roku B Pierwszy List św. Jana, w roku C Apokalipsę; ponieważ powyższe teksty najlepiej odpowiadają duchowi radosnej wiary i mocnej nadziei, która cechuje okres wielkanocny. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 100.

Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego są dobrą okazją dla dziewicy konsekrowanej, by odnowić również sakrament bierzmowania, rozbudzić charyzmaty i z większą uwagą podejść do refleksji nad swoim zaangażowaniem w Kościele²²¹.

Wyznanie miłości Chrystusowi-Oblubieńcowi w czasie sakramentu pokuty i pojednania nie jest związane z określonym okresem liturgicznym, bo zwykle dokonuje się systematycznie w ciągu całego roku. Radosne doświadczenie sakramentalnego przebaczenia czyni serce człowieka uległym i każe mu dążyć do coraz większej wierności²²². Ważne jest zatem, by dziewice konsekrowane od czasu do czasu miały możliwość przygotowania się do spowiedzi przez nabożeństwo pokutne przeżywane we własnym gronie, w którym podkreślony zostanie charakter spotkania oblubienicy z Oblubieńcem.

²²¹ Pierwsze czytanie jest wzięte z Dziejów Apostolskich, podobnie jak w niedziele, na sposób półciągly. Podczas oktawy wielkanocnej czyta się ewangelie opowiadające o zjawieniach się Chrystusa. Następnie czyta się w sposób półciągly Ewangelię według św. Jana, z której bierze się teksty o charakterze paschalnym, aby dopełnić czytania wielkopostne. W tym czytaniu wielkanocnym znaczną część stanowią mowa i modlitwa Chrystusa po ostatniej wieczerzy. Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, nr 101. Uroczystość Wniebowstąpienia jako pierwsze czytanie zachowuje opowiadanie o tym wydarzeniu, zaczerpnięte z Dz 1, 1–11. Drugie czytanie zależy od aktualnego roku liturgicznego. Czytanie ewangelii w każdym roku cyklu trzechletniego jest wzięte kolejno z trzech synoptyków, w roku A: Mt 28, 16–20; w roku B: Mk 16, 15–20; w roku C: Łk 24, 46–53. Zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Lekcjonarz mszalny*, t. 2: *Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocny*, Poznań 2015, s. 460–472. Okres wielkanocny trwający pięćdziesiąt dni kończy się Niedzielą Pięćdziesiątnicy. Wspominane jest w tym dniu zesłanie Ducha Świętego na apostołów, początki Kościoła oraz jego posłanie do wszystkich ludów, narodów i języków. Na Wigilię przewidziane są oddzielne czytania mszalne w liturgii słowa. Wigilia ta jest wytrwałą modlitwą zanoszoną na wzór apostołów i uczniów, którzy przebywali jednomyślnie na modlitwie razem z Maryją, Matką Jezusa, oczekując Ducha Świętego. Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, nr 107. Na wieczorną mszę świętą w lekcjonarzu podano sześć czytań z Pisma Świętego, mianowicie cztery ze Starego Testamentu (Rdz 11, 1–9; Wj 19, 3–8a. 16–20b; Ez 37, 1–14; Jl 3, 1–5) i dwa z Nowego Testamentu (Rz 8, 22–27 i J 7, 37–39). Przy celebracji w formie dłuższej odczytywane są wszystkie czytania, natomiast przy celebracji w zwykły sposób wybiera się tylko jedną perykopę ze Starego Testamentu. Zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Lekcjonarz mszalny*, t. 2, s. 509–518. Na mszę w dzień w roku A przewidziano następujące czytania: Dz 2, 1–11; 1 Kor, 12, 3b–7. 12–13 i J 20, 19–23; w roku B: Dz 2, 1–11; Ga 5, 16–25; J 15, 26–27; 16, 12–15; w roku C: Dz 2, 1–11; Rz 8, 8–17; J 14, 15–16. 23b–26. Zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Lekcjonarz mszalny*, t. 2, s. 519–531. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego jest świętem patronalnym dla wszystkich posługujących w Kościele. Czytania biblijne podkreślają potrzebę Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim oraz otwierają wierzącego na modlitwę prośby o Ducha Świętego, a tym samym w sposób bezpośredni przygotowują do przyjęcia sakramentu bierzmowania.

²²² Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, nr 95.

Podsumowanie

Zagadnienie dziewictwa dziewicy konsekrowanej w kontekście dziewictwa Maryi i Kościoła przewyższa ramy niniejszego artykułu. Dlatego można powiedzieć, że temat ten został jedynie zasygnalizowany.

Dziewictwo winno być przeżywane przez dziewicę konsekrowaną jako Boży dar, o który należy się troszczyć, by go zachować i rozwijać. Jednocześnie należy pamiętać, że w tym życiu nie jest to dar dla wszystkich, ale należy do osób, które Bóg do tego wybrał. Miłość Boża opiera się na wybraniu, jest miłością wybrania. I tak, jak najpierw Bóg wybrał jeden naród spośród wszystkich narodów świata i umiłował go, mając na celu uzdrowienie całej ludzkości²²³, tak samo wybiera niektórych ludzi, aby wszystkim przypomnieć o tym, że On jest najważniejszy. Powołanie dziewicy konsekrowanej można odczytywać jako Boży dar dla współczesnego świata.

ABSTRAKT

Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej

Niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniu dziewictwa konsekrowanego. Dziewica konsekrowana jest znakiem miłości Kościoła do Chrystusa, co sytuuje ją przede wszystkim we wspólnocie Kościoła jako osobę profetyczną i pewien przykład dla innych wierzących. Jej dziewictwo, będące cechą charakterystyczną, jest dla niej darem od Boga i jednocześnie zadaniem do realizacji w powołaniu.

Konsekracja dziewicy oznacza zaślubienie jej z Chrystusem. Dlatego też w punkcie pierwszym uwaga została skierowana na Chrystusa jako Oblubienca Kościoła, każdego chrześcijanina i dziewicy konsekrowanej. W punkcie drugim omówione zostało zagadnienie daru dziewictwa dla Maryi i Kościoła oraz dziewicy konsekrowanej. W punkcie trzecim podjęty został temat zadań dziewicy konsekrowanej wynikających z jej dziewictwa.

Obecny artykuł jest dziewiątą publikacją autorki dotyczącą indywidualnych form życia konsekrowanego. Przedstawiony punkt widzenia stanowi propozycję formacyjną dla dziewczyn konsekrowanych i kandydatek do tego stanu.

SŁOWA KLUCZOWE

ordo virginum, dziewictwo, Chrystus-Oblubieniec, oblubienica, chrzest święty, misterium paschalne

²²³ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 9.

ABSTRACT

Virginity as a gift and a task for a consecrated virgin

The present paper is focused on the problem of consecrated virginity. A consecrated virgin is a sign of Church's love for Christ, what situates the consecrated virgin in the community of the Church essentially as a prophetic person and a kind of example for other faithful. Her virginity, which is her characteristic feature, is for her both a gift from God and a task to realize within her vocation.

Consecration of a virgin means the establishment of a spousal covenant between her and Christ. Therefore the first paragraph focuses the attention on Christ as a Bridegroom both of the Church and of every Christian, and finally of every consecrated virgin. The second paragraph discusses the virginity as a gift both to Mary and to the Church, as well as to the consecrated virgin. The third paragraph deals with the tasks of the consecrated virgin resulting from her virginity.

The present paper is the ninth Author's publication concerning the individual forms of consecrated life. The presented viewpoint is a formational proposition for both consecrated virgins and candidates for consecration.

KEYWORDS

ordo virginum, virginity, Christ the Bridegroom, bride, sacrament of baptism, paschal mystery

BIBLIOGRAFIA

- Amiot F., *Chrzest*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 130–134.
- Bardski K., *Oblubienica*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 193–194.
- Beasley-Murray G. R., *Chrzest*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. naukowa wyd. polskiego K. Bardski, Warszawa 2010, s. 112–118.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.
- Bobrowski F., *Słownik łacińsko-polski*, Wilno 1905.
- Cencini A., *Dziewictwo i celibat dzisiaj. W kierunku seksualności paschalnej*, przeł. A. Spurgjasz, Kraków 2005.
- Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S. J. Koza, Lublin 1989.
- Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 2016.

- Dyk S., *Wielkopostne itinerarium chrzcielne w przepowiadaniu homilijnym*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 4 (2013), s. 193–208.
- Dyrektorium Służby Bożej, w: *Zakony benedyktyńskie w Polsce. Monastyczna Liturgia godzin*, t. 1: Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego, b.m.w., b.r.w., s. 13–45.
- Dziewictwo, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 609–612.
- Ferguson E., *Chrzest*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Greek, J. K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 113–116.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Torriellim*, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata*, 25.03.1996.
- Jurewicz A., *Błona dziewicza – wygląd, funkcje. Przerwanie błony dziewiczej*, <https://www.medonet.pl/zdrowie/blona-dziewicza---charakterystyka--gdzie-jest-i-jak-wyglada,artykul,1725268.html> (27.10.2022).
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2001.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Klich A. E., *Miłosierdzie Boga odpowiedzią na ludzką zdradę. Ez 16 odczytany przez Ef 5, 25b–27*, w: *Bądźcie świadkami miłosierdzia*, red. R. Ceglarek, A. Kuliberda, Częstochowa 2017, s. 19–32.
- Klink E. W., *Woda*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Greek, J. K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 866–867.
- Koch G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, przeł. W. Szymona, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat 10, red. W. Beinert).
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983.
- Komisja do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (1985) nr 6–7, s. 1, 7–8.
- Konecki K., *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ecclesiae Sponsae Imago. Instrukcja na temat „ordo virginum”*, Pelplin 2019.
- Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, 16.01.1988, <http://www.kkbids.episkopat.pl/index.php?id=99> (16.11.2015).
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006.
- Księga Ezechiela. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, tłumaczenie, wstęp i komentarz J. Homerski, Lublin 1998.

- Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997.
- Kudasiewicz J., *Dziewictwo. I. W Piśmie Świętym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 610–611.
- Kudasiewicz J., *Panorama czytań biblijnych*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne*, Kielce 2001, s. 21–24.
- Kulbacki P., *Liturgia Triduum Paschalnego – Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i wskrzeszonego*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3 (2012), s. 31–48.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, przeł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999.
- Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, przeł. Z. Proczek, Warszawa 1989.
- Maciółka M., *Dziewictwo Maryi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 612–613.
- Mastalska D., *Dziewictwo Maryi ze względu na Syna*, „Salvatoris Mater” 9 (2007) nr 1–2, s. 123–143.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010.
- Moffic E., *Co każdy chrześcijanin powinien wiedzieć o żydowskim pochodzeniu Jezusa? Nowe spojrzenie na najbardziej wpływowego rabina w historii ludzkości*, przeł. M. Holdenmajer, Warszawa 2017.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich. Lekcjonarz mszalny*, t. 2: *Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocny*, Poznań 2015.
- Mszał z czytaniem. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie*, Katowice 1993.
- Nadler S., *Mesjasz w świętach Izraela*, Warszawa 2017.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nosowski Z., *W jaki skandal układa się mozaika Rupnika?*, <https://wiesz.pl/2022/12/27/marko-rupnik-mozaika/?fbclid=IwAR2g5QKbtkDM-9NX2Qy02UsAmVup7Eo8j-l7fiEDuZeq8IGhXbghVwXFtY6U> (27.12.2022).
- Nowak A. J., *Osoba konsekrowana*, t. 3: *Ślub czystości*, Lublin 1999.
- Papież Franciszek: pod koniec dnia zadajmy sobie jedno pytanie*, <https://deon.pl/kosciol/papiez-franciszek-pod-koniec-dnia-zadajmy-sobie-jedno-pytanie,2302826> (22.12.2022).
- Paszowska T., *Dziewictwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 234–237.
- Pieńkos J., *Słownik łacińsko-polski. Łacina w nauce i kulturze*, Zakamycze 2001.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*, przeł. M. Sobolewska, Kraków 2021.

- Pitre B., *Jezus. Historia najwyższej miłości*, przeł. M. Sobolewska, Kraków 2022.
- Pontyfikał rzymski, odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy konsekracji dziewic*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2001.
- Propp W. H., *Woda*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803–804.
- Ratzinger J.–Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ridick J., *Skarby w naczyniach glinianych. Refleksje psychologiczno-teologiczne na temat ślubów zakonnych*, Kielce 1995.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1991.
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003.
- Rosik M., *Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 9–28.
- Rytualna łaźnia z Jerozolimy i żydowskie zwyczaje obmywania*, <https://archeologiabiblijna.wordpress.com/2013/04/14/rytualna-laznia-z-jerozolimy-i-zydowskie-zwyczaje-obmywania/> (16.01.2019).
- Sakramentalia*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań, s. 1429–1434.
- Schowalter D. N., *Chrzest*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 89–90.
- Schowalter D. N., *Dziewicze narodzenie Jezusa*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 136–137.
- Skowronek A., *Z teologii chrztu*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, J. Łach, A. Skowronek, *Sakrament chrztu. Liturgia, teologia, Pismo Święte*, Katowice 1973, s. 9–121.
- Skucha P., *Żydzi i judaizm w przepowiadaniu i katechezie Kościoła po II Soborze Watykańskim*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, oprac. i red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 280–290.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/dziewica.html> (03.11.2022).
- Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Rzepiela, t. 8, z. 9 (71), Kraków 2011.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 21.11.1964.
- Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 28.10.1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964.

- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997.
- Stachowiak L., *Chrzest Janowy*, www.biblista.pl/ukryte/czytelnia-biblijna/1326-chrzest-janowy.html (16.01.2019).
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015.
- Stypułkowska B., *Biblijna katecheza o miłosierdziu skierowana do dziewic konsekrowanych. Przyczynek do formacji stałej*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 97–122.
- Stypułkowska B., *Formacja teologiczna w „ordo virginum”*, „*Analecta Cracoviensia*” 52 (2020), s. 89–129.
- Stypułkowska B., *Indywidualne formy życia konsekrowanego w kontekście Roku życia konsekrowanego*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 43 (2015), s. 117–145.
- Stypułkowska B., *Maryja – matka, siostra i nauczycielka dziewicy konsekrowanej*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 48 (2021), s. 99–125.
- Stypułkowska B., *Perspektywy dla dziewic konsekrowanych żyjących w świecie wynikające z duchowości monastycznej*, „*Analecta Cracoviensia*” 48 (2016), s. 195–222.
- Stypułkowska B., *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „*Analecta Cracoviensia*” 50 (2018), s. 125–160.
- Stypułkowska B., *Rady ewangeliczne w życiu dziewicy konsekrowanej*, „*Annales Canonici*” 14 (2018) 2, s. 291–321.
- Stypułkowska B., *Rozeznawanie dziewicy konsekrowanej w kierownictwie duchowym*, „*Analecta Cracoviensia*” 53 (2021), s. 31–53.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, przeł. i oprac. L. Balter, Poznań 1998.
- Thurian M., *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, przeł. E. Ogiński, Warszawa 1990.
- Wainwright G., *Chrzest. Obrzędy chrzcielne*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostoelskich*, red. R. P. Martin, P. H. Davids, red. naukowa wyd. polskiego J. Kręcidło, Warszawa 2014, s. 121–132.
- Wawrowska D., *Dziewictwo konsekrowane. Dawne powołanie na nowe czasy*, Włocławek 2015.
- Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/index.php?id=202> (17.11.2015).
- Ziemski J., *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*, Toruń 2022.

ks. Krzysztof Gryz

<https://orcid.org/000-0001-7311-9780>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Trójca Święta” Rublowa jako ikonograficzny katechizm prawosławia

Katechizm Kościoła prawosławnego, mówiąc o tajemnicy Trójcy Świętej, stwierdza, że żaden podręcznik ani żaden wykład katechizmu nie jest w stanie „wy tłumaczyć” tej tajemnicy, dlatego że istnieje niebezpieczeństwo zniekształcenia prawdy o Bogu w trzech Osobach przez ograniczone kategorie ludzkiego rozumu. Tylko modlitwa i adoracja dają pewną możliwość zbliżenia się do tej tajemnicy, tak jak modlitwa i adoracja są najlepszym sposobem wnikięcia w prawdę wiary zawarte w *Credo*¹.

Celem artykułu jest interpretacja dzieła Rublowa przez pryzmat prawd teologicznych, które w sobie zawiera, będąc przez to ikonograficzną syntezą wiary Kościoła prawosławnego. Kontemplację ikony *Katechizm* proponuje zestawić z tekstem *Credo*, widząc w tym wzajemne dopełnienie: to, co przyjmujemy w słowie, znajduje swoje potwierdzenie w doświadczeniu wzrokowym: „Weźmy tekst *Credo* i postawmy go obok reprodukcji *Trójcy*. Natychmiast rzuca się w oczy, że obraz jest zbudowany na tym samym planie, co wyznanie wiary: *Wierzę w jednego Boga*”². Jedno i drugie przenika atmosfera kontemplacji,

¹ Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, Kraków 2001, s. 91.

² *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 92. Najwięcej miejsca w *Wyznaniu wiary* zajmuje prawda o wcieleniu Syna Bożego i Jego dziele zbawienia, natomiast to, co dotyczy Boga Ojca i Ducha Świętego, jest zwięzłe. Podobnie na ikonie osoba Syna Bożego jest w centrum, a Osoba Ojca i Ducha ukazane są z półprofilu.

będąca właściwą postawą wobec spotkania z tajemnicą Boga, która objawia się człowiekowi³.

Historia powstania ikony

Andriej Rublow (zmarł w 1430 roku, kanonizowany przez Cerkiew rosyjską w 1988 roku) był mnichem w klasztorze Świętej Trójcy w Zagorsku⁴ (późniejsza Ławra Troicko-Sergiejewska), założonym w połowie XIV wieku przez pobożnego eremity Sergiusza z Radoneża (1314–1392), który całe swoje życie poświęcił kontemplacji tajemnicy Trójcy Świętej. Czasy były wówczas niespokojne, raz za razem ziemie ruskie plądrowane były przez zbrojnie napadających Tatarów. Podczas jednej z takich wypraw, w 1408 roku, klasztor w Zagorsku został zniszczony, ale opat Nikon, następca założyciela, podjął dzieło odbudowy. Po jego ukończeniu powierzył Andriejowi Rublowowi i jego pomocnikowi Danielowi Czornemu prace nad przyozdobieniem ikonostasu w nowej cerkwi. Prace trwały cztery lata i zostały ukończone w 1426 roku. W wykonanie pracy Andriej zaangażował nie tylko cały swój talent artystyczny, lecz także swoją głęboką wiarę i religijność. W dni świąteczne, kiedy przerywali prace, „siadali przed godnymi czci, boskimi ikonami i nieprzerwanie się w nie wpatrywali [...] bezustannie wznosili ducha i myśl ku niematerialnemu i Bożemu światłu”⁵.

Początkowo ikona Świętej Trójcy (o rozmiarach 1,42 × 1,14 m) stanowiła część całej kompozycji ikonostasu. Była umieszczona po prawej stronie Carskich Wrót, centralnych dwuskrzydłowych drzwi w ikonostasie, przez które tylko biskup lub kapłan mógł wejść do części najświętszej (*sancto sanctorum*) i przez które w czasie liturgii wnoszone są święte dary eucharystyczne⁶. Według tradycyjnych kanonów, obowiązujących przy tworzeniu ikonostasu, miejsce to było zarezerwowane dla ikony Chrystusa i ikony patrona cerkwi. Rublow zmienił nieco te zasady, łącząc ikonę Chrystusa nauczającego i ikonę patrona klasztoru,

³ „Przed tą ikoną można tylko milczeć, tak jak przed tajemnicą Trójcy. Mimo to spróbujemy zbliżyć się do niej przez modlitwę, gdyż dla Andrzeja Rublowa ta ikona jest modlitwą, wyznaniem wiary i adoracją” (*Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 92).

⁴ W 1992 roku Zagorsk powrócił do swojej pierwotnej nazwy (zmienionej w 1930 roku): Siergijew Posad.

⁵ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 204–205.

⁶ Obecnie ikona znajduje się w Galerii Tretiakowskiej w Moskwie. 15 maja 2023 roku prezydent Rosji Władimir Putin, w trakcie trwającej wojny przeciwko Ukrainie, zdecydował o zwróceniu ikony Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu w zamiśle umożliwienia umieszczenia jej na powrót w Ławrze Świętej Trójcy i św. Sergiusza w Siergijew Posadzie. Decyzji dotąd nie zrealizowano.

czyli Trójcy Świętej, i przedstawiając Chrystusa w Jego misterium trynitarnym. Należy mieć to na uwadze, aby prawidłowo zrozumieć przesłanie teologiczne ikony, która zawsze powinna być odczytywana w jej kontekście liturgicznym. Nieco inaczej interpretuje jej położenie w ikonostasie Gabriel Baunge, twierdząc, że jest to ikona świąteczna związana ze świętem Zesłania Ducha Świętego⁷. I w takim właśnie kontekście – twierdzi on – należy odczytywać jej treść. Kompozycja ikony jest tak zbudowana, że uwaga odbiorcy skupiona jest na osobie Ducha Świętego, to On ma dopełnić odwieczny zamiar Ojca zbawienia świata, zrealizowany przez odkupieńczą śmierć Syna⁸. To właśnie Pięćdziesiątnica – zdaniem Bungego – jest pełnią objawienia Trójjedynego Boga, i według niego ten właśnie aspekt Rublow chciał przedstawić na swojej ikonie.

Kiedy w 1904 roku komisja konserwatorska usunęła wszystkie metalowe ozdoby i późniejsze warstwy, ikona zajaśniała nowym blaskiem nie tylko w wymiarze artystycznym, lecz także w swojej teologicznej wymowie. Trzeba dodać, że już w przeszłości ikona ta była uznawana w prawosławiu rosyjskim za ikonę nad wszystkimi innymi, ponieważ „nigdzie nie istnieje nic o tak wielkiej mocy syntezy teologicznej, o takim bogactwie symbolicznym i pięknie artystycznego wyrazu”⁹.

Sobór Stu Rozdziałów (Stogław), zwołany w Moskwie w 1551 roku przez metropolitę Makarego z udziałem Iwana IV Groźnego, który wprowadził jako obowiązującą hermeneję (zasady pisania ikon), postanowił, że ikona *Trójcy Świętej* Rublowa ma być wzorem dla ikonopisarzy w przedstawianiu Trójcy.

Biblijna geneza wizerunku

Inspiracją dla autora był tekst z Księgi Rodzaju, który opowiada o wizycie trzech gości w namiocie Abrahama (Rdz 18, 1–5). To sam Bóg ukazuje się Abrahamowi w postaci trzech ludzi. Z tego względu już starożytna tradycja

⁷ Por. G. Bunge, *Trójca Rublowa*, Kraków 2003, s. 25.

⁸ „Ruch między trzema Boskimi Osobami, wewnątrztrynitarny dialog, wychodzi od Syna: prosząc – spogląda na Ojca, podczas gdy Jego prawica wskazuje na kielich Jego cierpienia i ponadto na Ducha. To spojrzenie i gesty oznaczają prośbę o zesłanie Parakleta, które dzięki ofercie, jaką Syn złożył z siebie, stało się teraz możliwe. I Ojciec, który Syna zawsze wysłuchuje (J 11, 42), spełnia tę prośbę: Jego spojrzenie kieruje się na Ducha, który z Nim tronuje za stołem ołtarza, a Jego prawica udziela Mu błogosławieństwa na owo dopełnienie zbawczego dzieła Syna. Duch Święty sam pokornie zgadzając się, pochyla głowę, podkreślając tę zgodę przez opuszczoną prawicę” (G. Bunge, *Trójca Rublowa*, s. 56–57).

⁹ P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 205.

interpretowała ten tekst w kontekście trynitarnym (Pseudo-Dionizy Areopagita, Cyprian, Cyryl Aleksandryjski, Augustyn). Podobnie pisarze ikon wykorzystywali ten motyw do przedstawienia Trójcy Świętej (tzw. „Trójca Starotestamentowa”¹⁰), umieszczając zazwyczaj na pierwszym planie trzech aniołów, na drugim zaś Abrahama i Sarę.

Rublow dokonał tu jednak pewnych zmian. Na jego ikonie brakuje postaci Abrahama i jego żony, co nie tylko zmienia kompozycję obrazu, lecz także stanowi pewien przekaz teologiczny. Otóż Abraham i Sara, jako ludzie, czyli istoty stworzone, różnią się radykalnie od swego Stwórcy i nie tylko nie mogą razem z Nim zajmować miejsca na jednym planie, ale wręcz nie mogą być przedstawieni na tym samym obrazie¹¹. Ich miejsce jest poza ramami dzieła, co jednak nie oznacza, że zostali całkowicie wykluczeni z przedstawianej rzeczywistości. Owszem, uczestniczą w niej jako obserwatorzy, jako ci, którzy partycypują w misterium Boga nie od wewnątrz, co jest niemożliwe ze względu na transcendencję Boga, ale przez kontemplację, zapraszając Go do swojego domu, czyli dając miejsce w swoim sercu. Taki jest też grecki tytuł ikony: *Gościna u Abrahama* (η φιλοξενία του ζΑβρααμ). W ten sposób każdy chrześcijanin, spoglądając na ikonę, staje w miejscu Abrahama, który zaprasza Boga do swego domu w gościnę.

Bóg zjawia się zawsze w życiu człowieka jako wędrowiec, który puka do drzwi; może przejść niezauważony, ale może też zostać zaproszony i zamieszkać razem z nami. Zaś najwłaściwszym sposobem zaproszenia Boga jest właśnie adoracja i modlitwa – postawy, które przyjmuje prawosławny wierny wobec ikony. Kto w ten sposób patrzy na ikonę, temu Bóg daje się poznać, wchodzi do ludzkiego serca i z Gościa zamienia się w Gospodarza, podobnie jak to miało miejsce w przypadku uczniów idących do Emaus. Chrystus zaproszony na wieczerzę przejmuje rolę gospodarza: łamie chleb i dzieli się nim z pozostałymi (por. Łk 24, 13–35). Z tego też względu istnieje na Wschodzie tradycja, że wchodzący do domu pozdrawia najpierw ikony, jako rzeczywistych gospodarzy tego miejsca¹².

¹⁰ W przeciwieństwie do niej tzw. Trójca Nowotestamentowa przedstawia w centrum Ducha Świętego pod postacią gołębicy, w dolnej części z prawej strony Boga Ojca jako Starca (*Sabaoth*), a z lewej – Chrystusa z krzyżem lub księgą.

¹¹ „Św. Andrzej świadomie usunął Abrahama i Sarę, gdyż prawdopodobnie wspomniął na słowa Chrystusa: «Zanim Abraham stał się, ja Jestem»” (J 8, 58). Te słowa wyrażają wieczność Boga, wieczność Trzech Osób Trójcy” (*Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 96).

¹² Ikona bądź ikony tradycyjnie znajdują się w domu prawosławnych w tzw. pięknym kąciku (ros. *Krasnyj ugoł*), w prawym rogu pokoju (patrzac od wejścia).

Symbolika postaci

Tradycja ikonograficzna wypracowała dwa typy przedstawień Trójcy Świętej oparte na biblijnej gościnie u Abrahama. Jeden „trynitarny” – koncentrujący się na ukazaniu wszelkich możliwych podobieństw między aniołami, co miało wyrażać doskonałą równość Osób Boskich. Drugi typ, „chrystologiczny”, przedstawiający wyraźnie środkowego anioła jako Chrystusa. „W całej tradycji ikonograficznej, także tej, z którą Rublow miał bezpośredni kontakt, jeśli już w ogóle, to zawsze tylko jeden anioł do jednej z Osób Trójcy Świętej był odnoszony, a mianowicie wyłącznie środkowy anioł – do Chrystusa”¹³.

Rublow oddalił się nieco od tej tradycji, przyporządkowując każdego anioła poszczególnej Osobie Trójcy. Stało się tak dlatego, że Rublow nie zamierzał przedstawiać ikony Trójcy Świętej w tajemnicy jej wewnętrznego życia („Trójca teologiczna”), bowiem tajemnica ta jest niewypowiedziana, a więc nie można jej przedstawić ikonograficznie. Trójca może być przedstawiona tylko w jej wymiarze historiozbawczym, w działaniu *ad extra* („Trójca ekonomiczna”). Co do swojej istoty trzy Osoby są sobie równe, lecz jako Osoby posiadają sobie właściwe, indywidualne cechy, i to one właśnie mogą być przedmiotem naszego doświadczenia¹⁴.

Trzy postaci ikony to aniołowie, którzy przedstawiają Osoby Trójcy Świętej. Proporcje ciał wskazują na rzeczywistość pozaziemską, niematerialną, zdecydowanie różną od świata istot materialnych i cielesnych. Ciały te odpowiadają czternastu długościom głowy, zamiast – jak to jest u ludzi – siedmiu długościom. Aniołowie są fizycznie do siebie bardzo podobni (tej samej wielkości, tego samego wieku) tak, że na pierwszy rzut oka nie da się odróżnić, kto jest Ojcem, Synem czy Duchem Świętym. Z tego względu istnieje między uczonymi pewna rozbieżność co do tożsamości poszczególnych postaci¹⁵.

¹³ G. Bunge, *Trójca Rublowa*, s. 21.

¹⁴ „Indywidualnie różne jest [...] to, co charakteryzuje «osobowość»: postawa, mimika, i gestykulacja, tzn. osobowe własności trzech Boskich postaci i ich wzajemne, każdemu właściwe relacje, jak to również odpowiada ortodoksyjnej nauce” (G. Bunge, *Trójca Rublowa*, s. 33).

¹⁵ Paul Evdokimov twierdzi, że w centrum ikony znajduje się Bóg Ojciec mający po swojej prawej stronie Syna. Por. *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 252. Przyznaje jednak, że mogą nasuwać się pewne wątpliwości: „Doskonała równość aniołów jest wyrażona tak silnie, że nie istnieje żadna reguła dla określenia Osoby Boskiej, przedstawionej pod postaciami poszczególnych aniołów. Anioł po prawej stronie nie nasuwa wątpliwości, jest to Duch Święty. Rozbieżność dotyczy anioła znajdującego się pośrodku – czy jest to Ojciec, czy Syn – co bezpośrednio determinuje tożsamość anioła z lewej strony” (P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 207). Podobnie sądzą: N. Demina, *Troica*

To doskonale podobieństwo odpowiada współistotności trzech Osób Boskich, które posiadają jedną boską naturę. Kolor złoty wskazuje, jak ma to miejsce we wszystkich ikonach, na boskość, bogactwo, pełnię dobra, zaś rozwinięte skrzydła aniołów, które obejmują całą przestrzeń, symbolizują przenikającą wszystko boską obecność¹⁶. To znak Bożej opatrności, która rozciąga swą opiekę nad całym kosmosem, szczególnie zaś nad człowiekiem. Tę doskonałą równość podkreślają dodatkowo identyczne berła w rękach aniołów – symbol władzy królewskiej. Aniołów odróżniają postawy, jakie przyjmują wobec siebie – relacje osobowe, które są własne i niepowtarzalne w łonie Trójcy Świętej, decydujące o ich osobowej tożsamości, a także – co wydaje się szczególnie interesujące – postawy, jakie przyjmują w odniesieniu do rzeczy znajdujących się na wizerunku, podkreślające ich własną, specyficzną rolę w ekonomii zbawienia.

Kompozycja ikony jest tego rodzaju, że trudno mówić o jakimś wyrazistym centrum, czy też o miejscu eksponowanym. Wszystkie postaci umieszczone są na tym samym planie, jako że ikona nie stosuje perspektywy. Podobnie też nie ma cieni, które rzucałyby osoby czy rzeczy, a co sugerowałoby jedno źródło światła. Można zatem przyjąć, że to każda z postaci jest źródłem światła, które nie przytłacza drugiego, lecz łączy się z nim, dając efekt jednego blasku i splendoru, który promieniuje z całej Trójcy. Poza tym, znajdując się na jednym planie, trzy Osoby formują niemal doskonały krąg, który zawiera wewnętrzny ruch. Duch prowadzi nas w stronę Syna, ten zaś spogląda w stronę Ojca, którego wzrok spoczywa na Duchu¹⁷.

Okrąg, w którym zamyka się ów ruch, kolejny raz podkreśla równość i doskonałość Osób, a zarazem symbolizuje życie Boże, które – podobnie jak okrąg – nie ma początku ani końca. Ruch ów nie zawiera w sobie żadnego dramatyizmu, wręcz przeciwnie, przynosi pokój, harmonię i ład. W tym znaczeniu

Andreja Rublewa, Moskwa 1963; G. J. Vzdornov, *Novoodkrytaja ikona „Troicy” iz Troice-Sergijevoj Lavry i „Troica” Andreja Rublewa*, w: *Drevnerusskoje iskusstvo*, Moskwa 1970. Ale tej interpretacji nie przyjmuje większość autorów. Por. W. Lazarijew, *Andriej Rublow*, Moskwa 1960, s. 15; K. Onash, *Ikony*, Berlin 1961, s. 388; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 185–186.

¹⁶ Por. G. Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, München 1988, s. 119.

¹⁷ „Ruch zaczyna się od lewej stopy anioła znajdującego się po prawej stronie obrazu. Przedłuża się w schyleniu Jego głowy, przechodzi na anioła w środku, porywa niepowstrzymanie kosmos: skałę i drzewo – i roztopia się w pionowej pozycji anioła z lewej strony, gdzie przechodzi w stan spoczynku jako punkt zborny” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 250). Por. B. Standaert, *Ikona Trójcy Rublowa*, Bydgoszcz 2002, s. 19–21.

ikona jest obrazem rzeczywistości eschatologicznej, odzwierciedla odwieczną niezmienność Boga, który rodzi życie.

Według powszechnej interpretacji, przyjętej także przez *Katechizm*, anioł z lewej strony ikony przedstawia Boga Ojca, anioł w centrum – Chrystusa, zaś ten z prawej Ducha Świętego.

Anioł z lewej – Bóg Ojciec

Anioł znajdujący się z lewej strony ikony przedstawia Boga Ojca. Jego szata, niemal przezroczysta i o kolorze trudnym do jednoznacznego określenia, przykrywa niemal w całości postać. Jedynie niewielka część w kolorze niebieskim, który symbolizuje boskość, pozostaje odsłonięta. W ten sposób Rublow pragnie wyrazić prawdę, że natura Boga jest ukryta, niedostępna naszemu poznaniu. Bóg jest nieosiągalny dla stworzenia, jest całkowicie transcendentny, „zamieszkuje światłość niedostępną, [...] żaden z ludzi nie widział [Go] ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16). *Katechizm*, komentując takie przedstawienie Osoby Boga Ojca, w równie krótkich słowami *Credo* stwierdza: „Wszystko, co dotyczy Ojca, jest w *Credo* bardzo związane, gdyż jest On Niepoznawalny, nie wiemy o Nim prawie nic”¹⁸.

Taka forma przedstawienia Boga odpowiada jednej z podstawowych prawd wiary wyrażającej się w teologii apofatycznej. Już ojcowie kapadoccy, w opozycji do Eunomiusza mówią o niemożliwości osiągnięcia samej istoty Bożej. Podkreślają absolutną transcendencję Boga, którego nie mogą w pełni wyrazić żadne słowa ani ludzkie formuły. Bóg znajduje się ponad wszelkim ludzkim poznaniem nie tylko z powodu niegodności moralnej człowieka, jako konsekwencji jego upadku i grzechu, ale dlatego, że Bóg sam w sobie jest nieosiągalny dla stworzenia i nawet aniołowie nie cieszą się pełnym Jego poznaniem. Ludzkie poznanie, jako władza stworzona, może poruszać się jedynie w przestrzeni właściwej stworzeniu, a Bóg nie należy do tego świata. Jest całkowicie inny. W refleksji teologicznej możemy mówić o dziełach Jego Mądrości, o tym, co Bóg uczynił, co dał nam poznać dzięki swojemu Objawieniu, nawet o Jego energiach (Grzegorz Palamas), które mają boską naturę, ale nie są Bogiem¹⁹. Niemniej jednak sama istota Boża pozostaje dla nas zakryta. Dlatego w refleksji teologicznej trzeba umieć zachować powściągliwość i pokorę. O naturze Bożej należy zachować milczenie, natomiast o tym, co Bóg czyni, należy dawać

¹⁸ Bóg żywy. *Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 93.

¹⁹ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 312–319.

świadectwo słowem. Stąd *Katechizm* w rozdziale pierwszym zatytułowanym *Obraz Boga* nie mówi o tym, kim On jest, ale mówi o Jego dziele stworzenia świata i człowieka, i przywołuje Psalm 104, 1–3: „Boże mój, Panie, Ty jesteś bardzo wielki! | Odziany w majestat i piękno, | światłem okryty jak płaszczem. | Niebo rozpostarłeś jak namiot, | komnaty swe wzniosłeś nad wodami”²⁰.

Nie można osiągnąć poznania Boga inaczej, jak tylko przez Chrystusa i w świetle, które daje człowiekowi Duch Święty²¹. Dzięki Nim można doświadczyć Boga, Jego miłości i w ten sposób osiągnąć poznanie teologiczne, które jednocześnie jest doświadczeniem mistycznym. Wiemy o Bogu więcej wtedy, kiedy nie wiemy nic – jest to typowe stwierdzenie teologii apofatycznej, która w swoich sformułowaniach zawiera wiele paradoksów, a nawet antynomii. Ten apofatyczny charakter poznania Bożego, podkreślający przede wszystkim Jego niezgłębianą tajemniczość, symbolizują na ikonie złożone dłonie Boga Ojca. Zamykają w sobie najgłębszą tajemnicę Bożej istoty, której nie można przeświecić, można jedynie powierzyć się tym dłoniom, okazującym wobec swojego stworzenia czynną miłość.

Cała postawa Boga Ojca nacechowana jest monumentalizmem. Zawarty jest w niej majestatyczny spokój i bezruch, wyrażający czysty akt Bożej egzystencji, zasadę wieczności, niezmiennego trwania, ale jednocześnie postawa ciała wyraża cały dynamizm działania: jego początek (kiedy obserwujemy wyraz twarzy zdający się popychać do działania Ducha Świętego) i jego kres (jeśli uwzględnimy wspomniany wcześniej krąg ruchu, który kończy się na Bogu Ojcu). Właśnie dlatego – jak komentuje Paul Evdokimov – będąc źródłem wszystkiego, Ojciec jest również milczeniem. „Ojciec objawia się wiecznie, ale objawia Go dwujedyność Syna i Ducha”²². Milczenie Ojca staje się Słowem w Synu i łaską w duszy chrześcijanina przez uświęcającą obecność Ducha.

Anioł w centrum – Syn Boży

Centrum ikony zajmuje postać Chrystusa, dzięki czemu możemy Go kontem-płować bezpośrednio, a nie z profilu, jak pozostałych dwóch aniołów. W Chrystusie Bóg w pełni objawił się człowiekowi, dlatego *Katechizm* stwierdza,

²⁰ Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 21–28.

²¹ Włodzimierz Łoski pisze, że Duch Święty jest „mystagogiem drogi apofatycznej” (V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 28 (1939), s. 204–221).

²² P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 252–253.

że „siedzi twarzą do nas, najpełniej się nam ukazuje”²³ i dlatego druga część *Credo* jest najobszerniejsza.

W przedstawieniu Chrystusa charakterystyczne są dwa elementy. Pierwszym są szaty Syna Bożego. Kolor błękitny zewnętrznej szaty, podobnie jak w przypadku Anioła-Ducha Świętego, wskazuje na tożsamość natury boskiej. Natomiast brązowy kolor tuniki mówi o ludzkiej naturze, którą Chrystus przyjął we wcieleniu²⁴. Brąz ten jest przeplatany kolorem szkarłatnym, który wskazuje na zbawczą śmierć Chrystusa na krzyżu, co dodatkowo podkreśla drzewo wyrastające za Jego plecami. Tej zbawczej śmierci mógł dokonać tylko Bóg-Człowiek²⁵. O szatach Mesjasza, naznaczonych krwią, wspomina już prorocstwo Izajasza: „Któż to jest Ten, który przybywa z Edomu, z Bosry idzie w szatach szkarłatnych? Ten wspaniały w swoim odzieniu, który kroczy z wielką swą mocą? To ja jestem tym, który mówi sprawiedliwie, potężny w wybawianiu” (63, 1–3). Do tego prorocstwa nawiązuje św. Jan w swojej Apokalipsie, wskazując jednoznacznie na Chrystusa, który jest Słowem Boga oraz Królem Królów i Panem Panów: „Odziany jest w szatę we krwi skąpaną, a imię jego nazwano: Słowo Boga [...] a na szacie i na biodrze swym ma wypisane imię: Król Królów i Pan Panów” (19, 13–16). Rublow przeniósł na swoją ikonę ową tradycję egzegetyczną.

Drugim charakterystycznym znamieniem jest gest prawej ręki – dwa połączone palce – gest tradycyjnie już obecny na wszystkich ikonograficznych przedstawieniach Chrystusa w tradycji wschodniej²⁶. Jesteśmy przyzwyczajeni widzieć w nim znak błogosławieństwa, którym Jezus obdarowuje świat. Niemniej jednak nie jest to jedyna interpretacja. Pierwotne i bardziej podstawowe znaczenie odnosi się do dogmatu o wcieleniu, który mówi o zjednoczeniu dwóch natur w osobie Chrystusa. Te dwie interpretacje nie wykluczają się jednak, wręcz przeciwnie, wzajemnie się uzupełniają. To właśnie zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej, które dokonało się we wcieleniu Słowa, jest źródłem błogosławieństwa dla ludzkości. Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, staje się drogą do przezwyciężenia wewnętrznego rozdarcia w człowieku,

²³ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 93.

²⁴ „Wyraża to dwie natury Chrystusa. Błękit symbolizuje niebo, Bóstwo. Brąz to ziemia, to człowieczeństwo. Jezus jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem” (*Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 93).

²⁵ „Ten, kto wisi na krzyżu, w pełni stał się człowiekiem. Syn Boży, Bóg Prawdziwy, jak Jego Ojciec, dobrowolnie unżył się z miłości do nas i wyniszczył siebie, aby aż do końca dzielić z nami ludzki los” (*Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 233).

²⁶ Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 83–84.

będącego owocem grzechu pierworodnego, i ofiaruje łaskę konieczną do odzyskania utraconej harmonii i w konsekwencji pokoju. Dokonało się to ostatecznie na krzyżu w ofierze prześlągalnej i uświęcającej. I dlatego gest Chrystusa wskazuje na kielich, umieszczony na stole, w centralnym miejscu całej kompozycji. Dzięki tej ofierze, która uobecnia się w Eucharystii, człowiek wchodzi w tajemnicę Chrystusa, łączy się z Nim sakramentalnie, spożywając Jego Ciało²⁷. Tak, jak chleb asymilowany przez ludzki organizm ofiaruje mu życie, tak Chrystus „asymilowany” sakramentalnie przez człowieka obdarza go życiem Bożym, życiem całej Trójcy.

Mimo swojego centralnego miejsca, Chrystus całym sobą zwraca się w stronę Ojca. Znajduje się w postawie kontemplacji, zasłuchania i posłuszeństwa. Jest przecież Słowem wypowiedianym przez Ojca, a zatem wszystko, co mówi Syn, pochodzi od Ojca. „Czy nie wiesz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie” (J 14, 10). Można wręcz powiedzieć, że ten fragment ikony jest praktycznie obrazowym przedstawieniem całej Ewangelii według św. Jana, szczególnie tych jej fragmentów, w których Chrystus mówi o swojej relacji z Ojcem.

Anioł z prawej – Duch Święty

Jak już wspomniano, powszechnie przyjmuje się, że anioł z prawej strony ikony przedstawia Ducha Świętego. Anioł ten posiada tunikę w kolorze niebieskim (nazywanym często „błękitem Rublowa”), a więc tego samego koloru jak tunika Ojca i zewnętrzna szata Chrystusa. Duch bowiem pochodzi z głębin Ojca i objawia się w Chrystusie jako tchnienie dające życie. Z tego względu druga część jego stroju, tym razem zewnętrzna szata, jest koloru zielonkawego oznaczającego wodę i powietrze²⁸. Godny uwagi jest wyraz twarzy anioła, który – jak to zauważa Evdokimov – „zawiera w sobie jakąś

²⁷ „Krew przelana przez Jezusa – niewinnego Baranka, który gładzi grzechy świata – dokonuje naszego pojednania z Bogiem, na nowo nas z Nim jednoczy dzięki nowemu przymierzcu. To właśnie wyjaśnia dziwne słowa, wypowiedziane przez samego Jezusa w przeddzień Jego śmierci, podczas ostatniego posiłku, który spożywał wraz ze swymi Apostołami wieczorem w Wielki Czwartek i który nazwał Świętą Wieczerzą” (*Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 177–17).

²⁸ Niebieski kolor oznacza w ikonografii wieczność, natomiast zielony przywodzi na myśl roślinność ogrodu Eden, a zarazem jest kolorem nadziei. Nadzieja chrześcijańska, ugruntowana w łasce uświęcającej, daje pewność pokonania grzechu, który pozbawił człowieka raju. Dokonuje się to poprzez zmartwychwstanie, które jest nowym narodzeniem, zieloną wiosną życia, które przychodzi po śmierci (zimie). Por. G. Spitzing, *Lexikon*, s. 119.

macierzyńskość²⁹. Autor ten łączy wyobrażenie anioła z postacią Najświętszej Panny z innego obrazu Rublowa *Zwiastowanie*, w którym daje się zauważyć podobny wyraz twarzy: oddający posłuszeństwo Ojcu i dyspozycyjność w służbie życiu. Interpretacja ta odwołuje się do ewangelicznego stwierdzenia, że Maryja w chwili zwiastowania była „pełna łaski” (Łk 1, 28), co dla prawosławnych oznacza: przepelniona Duchem Świętym. „Palec Boży, Duch Święty – stwierdza *Katechizm* – napisał Słowo na księdze dziewiczej, którą jest łono Marii. Słowo stało się ciałem. Duch Święty uczynił Marię *Theodochos* – przybytkiem Ducha – zanim uczynił ją *Theotokos*, Tą, która rodzi Boga, tzn. «Matką Bożą»³⁰.

Ten motyw mariologiczny, który podkreślają wszyscy autorzy, może zaskakiwać, jako że pojawia się w ikonie przedstawiającej Trójcę Świętą. Trzeba jednak mieć na uwadze, że obraz nie tylko przedstawia wewnętrzne tajemnice samego Boga, do których człowiek nie ma w pełni dostępu, ale obrazuje również historię zbawienia, w której i poprzez którą człowiek może poznać objawiającego się Boga. Ta historia realizuje się wspólnie z człowiekiem i ponieważ dzięki człowiekowi, szczególnie zaś Maryi. Tym samym Maryja zajmuje w duchowości prawosławnej wyjątkowe miejsce jako objawienie Ducha Świętego. „Duch Święty – pisze Bułgakow – nie wciela się w człowieka, ale objawia siebie w człowieku i taką ludzką osobą, zupełnie „przezroczystą” na działanie Ducha Świętego, *Pneumatofora*, jest służebnica Pańska, Dziewica Maryja³¹.

W postawie anioła-Ducha Świętego możemy zauważyć trzy interesujące rysy. Po pierwsze, jego twarz jest zwrócona w stronę obserwatora, czyli tego, kto kontempluje obraz. Jest tym, który stanowi łącznik z Trójcą Świętą – wlewa Boskie życie i wprowadza człowieka we wspólnotę życia trynitarnego. Po wtóre, jego ciało pochyla się lekko w stronę anioła centralnego (Chrystusa), dając w ten sposób wyraz prawdzie, że Jego misją jest przemiana człowieka i upodobnienie go do Chrystusa. To jest droga, na której człowiek dostępuje zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Wreszcie gest ręki, który wskazuje na kwadrat umieszczony poniżej (symbol świata) mówi o miejscu, w którym realizuje się misja Ducha Świętego – jest posłany na świat, aby go uświęcić. Jednocześnie zdaje się być gestem opiekuńczym, czuwającym nad losami

²⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 253. Autor przypomina, że w językach semickich słowo *ruah* (duch) jest rodzaju żeńskiego, a w syryjskich tekstach słowo *Paraklet* często tłumaczony jest jako „Pocieszycielka”. Daniel-Ange przywołuje przykład dziecka, które patrząc na obraz mówi, że widzi Jezusa, Ojca i Matkę. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 268.

³⁰ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 301.

³¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 135.

świata. Przypomina tym samym o obecności Ducha od początku stworzenia świata, kiedy „unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1).

W ten sposób dopełnia się ruch zamknięty w ikonie: Duch prowadzi nas do Syna, który ofiaruje się w doskonałym posłuszeństwie Ojcu, posyłającym Ducha. Jednakże nie jest to jedyny kierunek, który pozwala odkryć kontemplacja ikony. Ponieważ kompozycja Osób zamknięta jest w okręgu, możemy włączyć się w ów ruch w którymkolwiek punkcie, by na nowo odczytywać podstawowe prawdy wiary. Ojciec posyła Ducha, przez którego Słowo staje się ciałem, aby doprowadzić całą ludzkość do zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie relacje wewnątrz Trójcy Świętej są wyrażone przy wykorzystaniu modelu geometrycznego okręgu. Jest to symbol doskonałości, równości i wieczności.

W obrębie owego życia wewnątrztrynitarnego znajdują też się wszystkie elementy materialne, obecne na ikonie: są albo na zewnątrz albo w środku okręgu.

Symbolika przedmiotów

Na ikonie poza aniołami nie ma innych osób, nawet Abrahama, który udziela gościny. Przesłanie musi bowiem pozostać czytelne: to, co na ikonie „osobowe”, odpowiada boskości, natomiast to, co jest „materialne”, wskazuje na świat stworzeń. Przyjrzyjmy się teraz poszczególnym rzeczom i ich znaczeniu.

Stół. Obecność stołu kolejny raz nawiązuje do biblijnej inspiracji ikony, jaką jest gościna u Abrahama i uczta, którą ten przygotował. Niemniej jednak ma swoje znaczenie symboliczne. W pierwszym rzędzie jest to znaczenie kosmiczne. Stół, jako pewna przestrzeń zamknięta w prostokącie, oznacza cały wszechświat: cztery boki wyrażają cztery strony świata, zaś wyznaczona przez nie przestrzeń wskazuje na ograniczoność i skończoność świata. Dodatkowo podkreśla to mały prostokąt umieszczony w centralnej części stołu. Obecność stołu-świata pomiędzy trzema osobami wyraża teologiczną prawdę, że świat i jego historia jest zanurzony w relację, jaka łączy trzy Boskie Osoby, a jest nią miłość. Świat istnieje dzięki tej miłości i jest nią otoczony. Dzięki tej miłości stół zamienia się w ołtarz, na którym Bóg ofiaruje się człowiekowi, a zarazem człowiek kierowany miłością oddaje się Bogu. W ikonografii ołtarz często oznacza także „tron niebieski”, miejsce objawienia chwały Bożej³². Wiadać to wyraźnie na ikonie Rublowa, w której autor połączył stół z miejscami do siedzenia. Tworzą one jedną całość: ołtarz i tron chwały jest środkiem i miejscem objawienia Bożej chwały.

³² Por. G. Spitzing, *Lexikon*, s. 36.

Po wtóre, prostokątny kształt stołu symbolizuje często, zwłaszcza u ojców Kościoła, cztery ewangelie. One stanowią pełnię Bożego objawienia, którego początkiem jest stworzenie świata. Słowo Boże, na wzór którego wszystko się stało, które jest początkiem świata, wchodzi na świat, by dzięki swojej ofierze przemienić świat w jeden wielki ołtarz, miejsce oddania chwały Bogu. W ten sposób trzy elementy: Logos, świat i ofiara łączą się w jedno i dzięki miłości Trójcy tworzą, obejmującą wszystko, historię zbawienia.

Kielich, będący czytelnym znakiem Eucharystii, znajduje się na środku stołu, wyrażając w ten sposób prawdę, że ofiara Chrystusa stanowi centrum historii ludzkości, a zarazem, że jest ona centrum, szczytem działalności *ad extra* całej Trójcy Świętej³³. Teologia wschodnia często podkreśla związek Eucharystii z interwencją każdej z trzech Osób Trójcy. Patriarcha Konstantynopola Germanus zwrócił uwagę: „Dzięki zgodzie Ojca i przez wolną odpowiedź Syna, Duch Święty niewidzialnie obecny pozwala rozpoznać w Eucharystii dzieło Boże”³⁴.

Ikona przedstawia Chrystusa, którego dłoń wskazuje na kielich, czyniąc nad nim jakby znak krzyża – znak Bożego błogosławieństwa. Podobnie czyni Duch Święty, kierując w stronę kielicha swoją dłoń. Mniej wyraziście jest to widoczne w postawie Ojca, chociaż i w tym wypadku wskazuje się, że jedna z Jego złożonych dłoni wyraża gest proponujący kielich Synowi zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana: „Czyż nie mam pić kielicha, który mi podał Ojciec?” (18, 11).

Na stole nie widzimy chleba, jako że symbol Eucharystii wyrażony jest całościowo w kielichu (ciało i krew Chrystusa złożone w ofierze). Podkreśla to także bardziej element ofiarniczy Eucharystii niż jej charakter uczty. We wnętrzu kielicha pierwotnie namalowany był baranek, starotestamentalny typ Chrystusa, który na krzyżu przelewa krew dla wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu i śmierci (por. J 1, 29; Ap 5, 6; Łk 22, 42; Mk 10, 38–39). Jednak w późniejszym czasie baranek został przemalowany, a na jego miejscu umieszczono winną latorośl, ponieważ synod in Trullo z 692 roku, odbywający

³³ Ten aspekt eucharystyczny w kontekście tajemnicy Trójcy Świętej podkreśla także Jan Paweł II w Liście apostolskim poświęconym Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, 7.10.2004. Napisał w nim: „Przez tajemnicę swojego całkowitego ukrycia Chrystus staje się tajemnicą światła, dzięki której każdy wierzący zostaje wprowadzony w głębię życia Bożego. Czy nie za sprawą znamiennej intuicji, słynna ikona Trójcy Rublowa stawia w znaczący sposób Eucharystię w centrum życia trynitarnego?” (nr 11).

³⁴ Sanctus Germanus Constantinopolitanus, *Rerum ecclesiasticarum contemplatio*, w: S. P. N. Germani [...] *opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 437 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 98).

się w Konstantynopolu, a nie zaakceptowany przez Rzym, w kan. 82 zakazał przedstawiania Słowa Wcielonego w sposób symboliczny, np. baranka³⁵.

Drzewo. Na przedłużeniu kielicha, za plecami Anioła-Chrystusa znajduje się drzewo, które znowu nawiązuje do kontekstu odwiedzin Abrahama pod dębami Mamre. Ale w znaczeniu symbolicznym przedstawia drzewo nowego życia, które rodzi się z ofiary Chrystusa złożonej właśnie na drzewie. Jest to ikonograficzna aluzja do tekstu Apokalipsy 22, 2–3: „Pomiędzy rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach drzewo życia, rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca – a liście drzewa służą do leczenia narodów”, i dalej: „I będzie w nim tron Boga i Baranka, a słudzy Jego będą Mu cześć oddawali”.

Graficzna linia, która łączy drzewo z kielichem, przecina dokładnie postać Chrystusa, a właściwie Jego lewy bok – serce przebite na krzyżu włócznią, z którego wypłynęła krew i woda. Chrystus-Nowy Adam przez swoje posłuszeństwo Bogu przywraca na drzewie życie, które zostało utracone w raju przez nieposłuszeństwo Adama. Zielen drzewa – znak życia i łaski³⁶ – czerpie swoje soki z kielicha ofiary Chrystusa.

Dom. Drzewo, symbolizujące krzyż, wprowadza w drugi plan ikony, stanowiący tło dla postaci, na którym znajdują się również dom i skała. Dom oznacza Kościół, niebieskie Jeruzalem, które jest jednocześnie domem Ojca, „w którym jest mieszkań wiele” (J 14, 2) i gdzie ludzkość odnajduje szczęście w zjednoczeniu z Bogiem. Z tego względu dom jest umieszczony bliżej postaci Ojca, chociaż pomiędzy Ojcem i Synem dla podkreślenia roli Chrystusa w budowaniu Kościoła – zapowiedzi i urzeczywistnienia już tu na ziemi życia w zjednoczeniu z Bogiem. Dom ma dwa wejścia: jedno dla Żydów, dzieci obietnicy i drugie dla pogan (por. Rz 9, 23–24; Ef 2, 11–22). Część złożona symbolizuje świętość Kościoła, a także świętość jego członków, którzy stanowią żywą budowlę, szczególnie zaś świętość Maryi i jej macierzyńską opiekę nad Kościołem.

Skała. Jest to tradycyjny symbol wykorzystywany nie tylko w ikonografii, lecz także w literaturze mistycznej i ascetycznej, wyrażający życie duchowe chrześcijanina, które jest systematycznym i niepozabawionym trudności wspinaniem się na szczyty doskonałości. Drogą, która prowadzi przez okresy wyrzeczeń i walki wewnętrznej. Jej początek i zarazem fundament stanowi Chrystus – życie chrześcijanina oparte na nauce Chrystusa jest porównane

³⁵ Por. A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*, t. 1, Warszawa 1978, s. 106; L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 60–70.

³⁶ G. Spitzing, *Lexikon*, s. 216–217.

do domu zbudowanego na skale (por. Łk 6, 46–49). Jednocześnie droga do doskonałości jest możliwa tylko dzięki natchnieniom Ducha Świętego, który staje się przewodnikiem i który udoskonala każdy ludzki wysiłek moralny i ascetyczny. Stąd skała umieszczona pośrodku postaci Chrystusa i Ducha Świętego podkreśla tę prawdę.

Antropologia ikony

Centralne miejsce Chrystusa na ikonie sprawia, że znajduje się On dokładnie naprzeciw tego, kto patrzy na obraz. W ten sposób obserwator odnajduje w Chrystusie jakby swoje lustrzane odbicie: patrząc na ikonę, człowiek widzi siebie, a mówiąc dokładniej, widzi siebie takim, jakim powinien być. Najpierw widzi siebie tym, czym jest, tzn. jako obraz Boży, ale widzi siebie także jako tego, kim powinien być – doskonałym podobieństwem Boga. Dzięki Chrystusowi człowiek wchodzi w tajemnicę życia Bożego, staje się uczestnikiem tego życia³⁷.

Może wydawać się paradoksem, nie pierwszym zresztą w spotkaniu z teologią prawosławną, że ikona, na której nie znajduje się żadna postać ludzka, jest najpełniejszym obrazem człowieka. Ale właśnie taka jest najistotniejsza treść antropologii prawosławia, że kontemplując Boga w Jego Trójjedynym misterium, odsłaniającym się naszym oczom w obrazie (szczególnie tym Obrazie *par excellence*, jakim jest Wcielone Słowo) człowiek odkrywa pełną prawdę o sobie samym. Prawdę, która nie jest abstrakcyjną ideą i teorią, ale jest tajemnicą życia w jedności z Bogiem. „Tylko miłość i serce otwarte na Boga, na Jego łaskę, na tę Światłość nie stworzoną, którą daje Bóg człowiekowi – tylko to może upodobnić człowieka do Boga. Być świętym – to być podobnym do Boga, odnaleźć obraz i podobieństwo”³⁸.

W takim sensie można zinterpretować jeszcze jeden element ikony – puste miejsce przy stole na wprost obserwatora. Ono wyznacza drogę człowieka do Boga. Człowiek wchodzi na ucztę Królestwa poprzez stół Eucharystii, w której jednoczy się z Chrystusem i dzięki Niemu uczestniczy w dwu rzeczywistościach, które symbolizuje i uobecnia zarazem ikona. Po pierwsze, w wymiarze

³⁷ „Stwierdzamy, że zostaliśmy wprowadzeni do rozmowy, która już się toczy – rozmowy boskiej, odwiecznego dialogu Trójcy. Każdy z nas słyszy Boga Ojca, zwracającego się do nas właśnie: «Ty jesteś Syn mój umiłowany»; stajemy się synami w Synu i poprzez Ducha czynimy naszą synowską odpowiedź «Abba Ojcze»” (K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993, s. 15).

³⁸ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 121.

historycznym należy do Kościoła i razem z nim przemierza drogę na Górę Przemienienia, na szczyty doskonałości. Po wtóre, w wymiarze eschatologicznym zostaje włączony we wspólnotę życia Trójcy Świętej.

Spotkanie człowieka z tajemnicą Trójcy Świętej, odsłaniającą się przed wierzącym w kontemplacji ikony, prowadzi do zrozumienia całej historii zbawienia, a jednocześnie przez przyjęcie w wierze objawionych prawd stanowi drogę do własnego uświęcenia, czyli przeobótwienia. „Kiedy człowiek – czytamy w *Katechizmie* – pokłada swą wiarę w Jezusie Chrystusie, udziela mu Chrystus swego Ducha Świętego i – wraz z Nim – swego Boskiego Życia. I wtedy to, co ludzkie, łączy się z tym, co Boskie. [...] To właśnie jest Nowym Przymierzem, to znaczy zjednoczeniem Boga i człowieka. Bóg, który stał się człowiekiem, daje Boga człowiekowi, który w Niego wierzy”³⁹.

Zakończenie

Zarówno tekst *Credo*, jak i ikona Rublowa mówią o Trójcy Świętej nie tyle w jej teologicznym misterium (dotyczącym samej natury Boga, Jego wewnętrznego życia), ile w jej misterium *ad extra*, które objawia się w dziełach tworzących historię zbawienia. To życie Boże koncentruje się wokół poznania i miłości: Ojciec odwiecznie kontempluje Syna i z tej kontemplacji rodzi się miłość, która jest odwzajemniona w całkowitym oddaniu się Syna Ojcu. Ta relacja miłości ma osobową postać w Duchu Świętym. Konsekwentnie także każde dzieło Boże wyrażone na zewnątrz posiada znamię miłości: jest uczynione z miłości i ukierunkowane na miłość. Szczególnie zaś prawda ta dotyczy człowieka. Oba te przekazy mówią o Bogu, który objawia się człowiekowi po to, aby człowiek poznał Boga, a w świetle prawdy o Nim poznał samego siebie. Ikona ma zatem, oprócz wymiaru teologicznego, także wymiar antropologiczny.

W tradycji wschodniej ikona jest traktowana jak okno, które otwiera na wieczność. Jest sztuką świętą, nie tylko dlatego, że przedstawia osoby i rzeczy święte, ale również dlatego, że tworzy przestrzeń, w której można doświadczać obecności miłującego Boga. W tym sensie ikona jest jakby sakramentem. W konsekwencji, doświadczając owej miłości i odkrywając w niej najdoskonalszy sens swojego życia, chrześcijanin wypełnia swoją liturgiczną odpowiedź permanentnym wołaniem: *Marana tha* – Przyjdź, Panie Jezu. Ta prosta modlitwa wyraża sam rdzeń wiary i pobożności, jakie przenikają wschodnią teologię i liturgię.

³⁹ Bóg żywy. *Katechizm Kościoła prawosławnego*, s. 175.

ABSTRAKT

„Trójca Święta” Rublowa jako ikonograficzny katechizm prawosławia

Treścią artykułu jest analiza ikonograficzno-teologiczna ikony Trójcy Świętej, napisanej przez Andrzeja Rublowa. Według Katechizmu Kościoła prawosławnego istnieje ścisła analogia w przedstawieniu Trójcy Świętej na ikonie a prawdami wiary wyrażonymi w *Credo*. Idąc tym tropem, w artykule zanalizowano poszczególne elementy ikony, takie jak: przedstawienie postaci aniołów, które odpowiadają poszczególnym osobom Trójcy Świętej; postawy, jakie zajmują wzajemnie wobec siebie; a także przedmioty, które im towarzyszą. We wszystkich tych elementach można odczytać ikonograficzne przedstawienie podstawowych prawdy wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do tajemnicy Boga, Jego dzieła zbawczego w historii świata, a także w odniesieniu do relacji człowieka z Bogiem, który wchodząc w owe tajemnice poprzez kontemplację, otwiera się na dar przeobóstwienia.

SŁOWA KLUCZOWE

katechizm prawosławny, Rublow, teologia ikony, teologia prawosławna, Trójca Święta

ABSTRACT

“Holy Trinity” Rublev as an iconographic catechism of Orthodoxy

The content of the article is an iconographic and theological analysis of the icon of the Holy Trinity, written by Andriey Rublev. According to the Catechism of the Orthodox Church, there is a close analogy between the representation of the Holy Trinity in the icon and the truths of faith expressed in the Creed. Following this lead, the article analyzes the individual elements of the icon, such as the representation of the figures of angels that correspond to the individual persons of the Holy Trinity, the attitudes they take towards each other, as well as the objects that accompany them. In all these elements, one can read the iconographic representation of the basic truths of the Christian faith in relation to the mystery of God, His saving work in the history of the world, as well as in relation to the relationship of man with God, who, entering these mysteries through contemplation, opens up to the gift deification.

KEYWORDS

Orthodox catechism, Orthodox theology, icon theology, Rublev, Holy Trinity

BIBLIOGRAFIA

- Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, tłum. A. Kuryś, M. Romanek, H. Paprocki, J. Rozkrut, Kraków 2001.
- Bunge G., *Trójca Rublowa*, tłum. K. Małys, Kraków 2003.
- Demina N., *Troica Andreja Rubleva*, Moskwa 1963.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Gryz K., *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.
- Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- Lazariew W., *Andriej Rublow*, Moskwa 1960.
- Lossky V., *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 28 (1939), s. 204–221.
- Onash K., *Ikonen*, Berlin 1961.
- Sanctus Germanus Constantinopolitanus, *Rerum ecclesiasticarum contemplatio*, w: S. P. N. Germani [...] *opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisii 1865, kol. 385–453 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 98).
- Smykowska M., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002.
- Spitzing G., *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, München 1988.
- Standaert B., *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, tłum. K. M. Bielawscy, Bydgoszcz 2002.
- Uspienski L., Łoski W., *Der Sinn der Ikonen*, Olten 1952.
- Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993.
- Znosko A., *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*, Warszawa 1978.

SPIS TREŚCI

FILOZOFIA

Olga Cyrek

LOGOS jako rozumność Boga. Starożytne koncepcje Logosu.

Od Heraklita do hymnu Jana Ewangelisty

(LOGOS as God's rationality. Ancient Logos concepts.

From Heraclitus to the hymn of John the Evangelist) 5

Andrzej Duk OFM

Daniela Dennetta naturalistyczno-ideologiczne spojrzenie na religię –

kilka uwag związanych z metodologią i znaczeniem pojęć

(Daniel Dennett's naturalistic-ideological vision of religion –

a few comments related to methodology and the meaning of concepts). 49

Adam Olszewski

Byt maksymalny

(The maximal being) 67

HISTORIA

Bartłomiej Gapiński

Specyfika kalwaryjskich listów modlitewnych jako świadectw historycznych

ukazujących realia lat 60. i 70. XX wieku

(The specificity of Calvary prayer letters as historical testimonies

depicting the realities of the 1960s and 1970s) 87

Grzegorz Kubies

Mojżesz i srebrne trąbki Izraelitów (Lb 10, 1–10)

(Moses and the silver trumpets of the Israelites) 111

Beata Stypułkowska

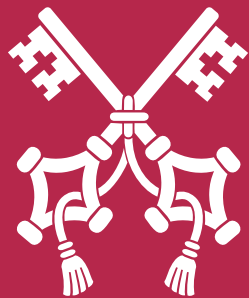
Dziewictwo jako dar i zadanie dla dziewicy konsekrowanej

(Virginity as a gift and a task for a consecrated virgin) 149

ks. Krzysztof Gryz

„Trójca Święta” Rublowa jako ikonograficzny katechizm prawosławia

(“Holy Trinity” Rublev as an iconographic catechism of Orthodoxy) 193



ISSN 0209-0864



20230

9 770209 086006