

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 42
(2023) NR 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. dr Tomasz Maziarka, redaktor naczelny
ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **ks. Mateusz Odziomek**
Osobliwości braków Ewangelii Galilejskiej (Q)
- 25 **ks. Mateusz Switek**
„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Orygenes
- 47 **ks. Andrzej Jasnos**
Katecheza integralna jako odpowiedź na kulturę tymczasowości
- 65 **Magdalena Zachara**
Obowiązek w świadomości dzisiejszej młodzieży
- 83 **Jadwiga Faluszczyk-Skrzypek**
Irrationality vs rationality? Irrationality as a door to the rational Greek thought
- 101 **ks. Arkadiusz Baron**
Wyznania wiary synodu w Antiochii z 341 roku

RECENZJE

- 123 **Krzysztof Biliński**
Recenzja monografii: Janusz Królikowski, „Lilia wśród cierni. Szkice teologiczne o Kościele”, Kraków 2017

ARTYKUŁY

ks. Mateusz Odziomek

<https://orcid.org/0009-0002-1346-8967>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Osobliwości braków Ewangelii Galilejskiej (Q)

W kręgu współczesnych badań prowadzonych na gruncie nauk biblijnych na ogół przyjmuje się, że ewangelie Mateusza, Marka i Łukasza są ze sobą intertekstualnie powiązane. Materiał wspólny potrójnej tradycji wskazuje bowiem na pierwszeństwo spisania relacji Markowej, która stanowi kolektywny punkt odniesienia dla powstałych mniej więcej pokolenie później niezależnych od siebie tekstów Mateusza i Łukasza¹. Drugim zaś elementem, na którym opierali się autorzy Ewangelii Mateusza i Ewangelii Łukasza, jest źródło zawierające mowy Jezusa, oznaczane jako Q². Jest to zrekonstruowany dokument³, wielkości Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, sporządzony

1 Zob. S. J. Patterson, *The Forgotten Creed. Christianity's Original Struggle against Bigotry, Slavery, and Sexism*, New York 2018, s. 51–52.

2 Akronim Q utworzono od niemieckiego słowa *Quelle* oznaczającego „źródło”. Wszedł w użycie wraz ze sformułowaniem przez niemieckiego filozofa protestanckiego Christiana Hermanna Weisse w 1838 roku teorii dwóch źródeł. Szerzej zob. H. Omerzu, *Introduction: What is at stake by advocating or disputing the two – source theory?*, w: *Gospel interpretation and the Q-hypothesis*, eds. M. Müller, H. Omerzu, London 2018, s. 1–10; M. Meyer, *The Unkown Sayings of Jesus. A treasury of aphorisms, parables, and teachings form early Christian, Jewish, and Islamic sources*, Boston–London 2005, s. 10–11.

3 Materiał Q został odtworzony przez badaczy na bazie Ewangelii Mateusza i Łukasza. Nie zachował się jako odrębny dokument. Szerzej zob. A. M. Dinkha, *Restored, Rescued, and Redeemed by Jesus. Seven Minor-Character Vignettes from the Fourfold Gospel*, Eugene 2021, s. 33; A. J. Bellinzoni, *The New Testament: An Introduction to Biblical Scholarship*, Eugene 2016, s. 203–205.

najprawdopodobniej w Galilei, liczący około 4, 5 tysiąca słów⁴, które tworzą spójny splot narratologiczno-teologiczny⁵. W nurcie krytyki historycznej jako najwcześniejszy element tradycji synoptycznej jest uznawany zarówno przez najstarsze, jak i najnowsze badania za przekaz prawdziwie apostołski, a zarazem bardzo pomocny w poszukiwaniach pierwotnego obrazu Jezusa⁶.

Rodzi się jednak pytanie, dlaczego ktoś miałby być dzisiaj zainteresowany relacją Q, z wyjątkiem krytyków źródłowych zajmujących się sposobami kompozycji ewangelii, jakimi posłużyli się Mateusz i Łukasz⁷. Przecież Q jako rekonstrukcja nie wnosi niczego nowego poza tym, co już wiemy z przekazu Ewangelii Mateusza i Ewangelii Łukasza. Nie zawiera nowych wypowiedzi Jezusa, wielu tytułów chrystologicznych bądź określeń, które nie zostały przekazane przez Mateusza i Łukasza. Znaczenie Q nie bazuje na żadnym nowym materiale, lecz raczej na charakterystycznym sposobie przedstawiania swoich historii i pouczeń, jakkolwiek wyróżnia się ono również tym, czego mu brakuje.

4 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, London 2008, s. 62.

5 Prowadzone w ostatnich latach obszerne badania narratologiczne Q zaprzeczyły często ferowanemu pogładowi, jakoby uchodziło ono wyłącznie za luźny zbiór logionów, bez jakiegokolwiek narracji i spójności teologicznej. Q nie jest katalogiem przypadkowo pozyskanych mów z tekstów Ewangelii Mateusza i Ewangelii Łukasza (porównywalnych choćby z Ewangelią Tomasza), lecz posiada swoją dość specyficzną strukturę, nieregularną narrację i fabułę literacką. Zob. M. Tiwald, *The Sayings Source. A Commentary on Q*, Stuttgart 2020, s. 13; J. S. Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000, s. 135.

6 Zob. A. T. Robertson, *The Christ of the logia*, Eugene 2012, s. 22.

7 W polskiej biblistyce można znaleźć zaledwie trzy fachowe opracowania podejmujące tematykę Q, mimo iż wielu nowotestamentalistów w swych pracach opiera się na teorii dwóch źródeł (a przynajmniej zmodyfikowanej teorii dwóch źródeł). Najstarsza, niewielka publikacja ukazała się 41 lat temu (K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983). Na szczególną uwagę zasługuje solidna monografia ks. prof. Antoniego Paciorka (A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001). Swój wkład w badania nad źródłem Q wniosła także rozprawa ks. dr. hab. Bartosza Adamczewskiego (B. Adamczewski, *Q or not Q? The So – Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main – Berlin 2010). Kwestię źródła Q dosyć okazjonalnie podejmuje się także w pozycjach i artykułach dotyczących najnowszych rozwiązań problemu synoptycznego, np. R. Bartnicki, *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27 (1989) nr 1, s. 15–73; R. Bartnicki, *Najnowsze rozwiązania problemu synoptycznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989) nr 1, s. 28–41; A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, s. 31–78; A. Kowalczyk, *Problem synoptyczny*, Pelplin 2009, s. 9–17. Wobec tego autor niniejszego artykułu, podejmując próbę wyjaśnienia osobliwości braków Q, zaczerpnął głównie z bogatej literatury zagranicznej, sięgając po najnowsze pozycje naukowe.

Chociaż w istocie Q nie oferuje niczego nowego, to jednak rzuca zupełnie inne światło na te same, znane nam z późniejszych pism, sformułowania i układ logiów⁸. Jest to zatem dokument, który skrywa się za ewangeliami kanonicznymi, a jednocześnie zachowuje się od nich inaczej. Jego istnienie jako innej Ewangelii z jednej strony uwypukla różnorodność form literackich oraz teologicznych, które były obecne w najwcześniejszym środowisku Jezusa, z drugiej wyraźniej wskazuje na literacko-teologiczną intuicję Marka i jego następców przy formułowaniu ich własnej narracji o Chrystusie⁹.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie najważniejszych braków Q oraz ich specyficznych osobliwości na podstawie różnic wynikających z analizy porównawczej odnoszącej się do ewangelii synoptycznych.

1. Brak ciągłości narracji

Zestawienie przekazu Q z treścią Ewangelii Marka implikuje pierwszą dośyć istotną różnicę. Podczas gdy tekst Markowy zapewnia ciągłość narracji począwszy od momentu działalności Jana i chrztu Chrystusa aż po pusty grób Zbawiciela, Q w ogóle tego kryterium nie zachowuje¹⁰. Dokument na początku także koncentruje się na działalności Chrzciciela „w całej okolicy Jordanu” (Q 3, 3), a przechodząc płynnie do kuszenia Jezusa (Q 4, 1–13) i wspominając o opuszczeniu przez Niego swojego rodzinnego miasta, które nazywa „Nazara” (Q 4, 16), paradoksalnie umożliwia prześledzenie wszelkich Jego ruchów geograficznych. Brak jednolitej narracji nie czyni jednak z Q bezkształtnego zbioru nagich logiów, maksym czy wypowiedzi. Treść Q tworzy bowiem kilka jednostek dyskursywnych, z których każda zawiera opis wydarzenia bądź odbiorców przemówienia¹¹. Wystarczy spojrzeć na głoszenie Jana Chrzciciela (Q 3, 7b–9; 16–17), które przybiera postać mowy proklamowanej

8 Wielu badaczy przyjmuje, że czas powstania Q datuje się na lata 50–75 po Chr., jakkolwiek kwestia ta pozostaje nadal otwarta. Chociaż Ewangelia Marka przejawia znajomość tradycji Q, to jednak nie da się wprost wykazać, że jej redakcja była ostateczna. Zob. H. H. Drake Williams III, *Jesus Tried and True. Why the Four Canonical Gospels Provide the Best Picture of Jesus*, Eugene 2013, s. 21–22.

9 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 64.

10 Zob. E. R. Rabb, *The Case of the Missing Person. How Finding Jesus of Nazareth Can Transform Communities and Individuals Today*, Eugene 2010, s. 37.

11 Kwestię tę szczegółowo omawia monografia: L. Howes, *Judging Q and saving Jesus. Q's contribution to the wisdom-apocalypticism debate in historical Jesus studies*, Durbanville 2015, s. 73–88.

do przychodzących nad Jordan tłumów (Q 3, 7a). Innym przykładem jest pierwsza mowa Jezusa adresowana do Jego uczniów (Q 6, 20), a zakończona powrotem do Kafarnaum i spotkaniem z setnikiem (Q 7, 1a). Słowa Chrystusa o Janie kierowane są do zebranych wokół Niego osób, które „wyszły” zobaczyć Chrzciciela (Q 7, 24), podczas gdy mowa o misji uczniów (Q 10, 2–16) zostaje zdecydowanie przyspieszona przez dwóch lub trzech niedoszłych naśladowców Mistrza z Nazaretu (Q 9, 57–60)¹². Wynika więc z tego jasno, iż Q szereguje wypowiedzi w kluczu dyskursywnym (do tłumów, do uczniów, do przeciwników, do innych), nie podejmując jakiegokolwiek próby osadzenia ich w ramach narracyjnych¹³. Ewangelia św. Marka posługuje się geografią w celu skrupulatnego zaplanowania trasy Jezusa, począwszy od doliny Jordanu, przez Kafarnaum, Morze Galilejskie do Dekapolu, Tyr i Sydon, Cezareę Filipową, przez Galileę aż po Jerozolimę. Podobnie czyni Q, używając lokalizacji geograficznych, jak: Sodoma, Jerozolima, Nazara, Kafarnaum, Betsaida, Korozain, Tyr, Sydon, Niniwa, ale odwołuje się do nich jako do miejsc symbolicznych, wyrażających nadejście niszczycielskiego sądu (Sodoma), odrzucenia proroków (Jerozolima) oraz wprost samego Jezusa (Betsaida, Korozain, Kafarnaum)¹⁴. Źródło Q, choć nie wprost narracyjnie, posiłkuje się geografią i topografią, jednak nie po to, aby wytyczać poszczególne punkty wędrówki Jezusa, lecz aby wskazać miejsca, gdzie można odnaleźć przyjaciół i uczniów, a zarazem spotkać się z opozycją bądź obojętnością ludzi wobec głoszonego orędzia o królestwie Bożym¹⁵. Kiedy Q zostało inkorporowane do ewangelicznych tradycji Mateusza i Łukasza, jego specyficzna „topografia symboliczna”¹⁶ została całkowicie zapomniana. W przeciwieństwie do przywołanych ewangelii synoptycznych,

12 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 283–291.

13 Zob. K. F. Nickle, *The Synoptic Gospels. An Introduction Revised and Expanded*, Louisville 2001, s. 97; C. S. Keener, *The Historicity of the Nature Miracles*, w: *The Nature Miracles of Jesus. Problems, Perspectives, and Prospects*, ed. G. H. Twelftree, Eugene 2017, s. 47.

14 Zob. J. S. Kloppenborg, *Discursive practices in the sayings Gospel Q and the quest of the historical Jesus*, w: *The Sayings Source Q and the historical Jesus*, ed. A. Lindemann, Leuven 2001, s. 165–168; D. Marguerat, *Pourquoi s'intéresser à la Source? Histoire de la recherche et questions ouvertes*, w: *La source de paroles de Jésus (Q)*, éd. A. Dettwiler, D. Marguerat, Genève 2008, s. 47.

15 Zob. K. Ch. So, *Jesus in Q. The Sabbath and Theology of the Bible and Extracanonical Text*, Eugene 2017, s. 131–132.

16 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 67.

które zorientowane są bardziej na środowisko miejskie¹⁷, Q koncentruje się na wsiach oraz terenach prywatnych (wioski, domy, nieużytki), jako miejscach szczególnie uprzywilejowanych z uwagi na wiarę mieszkańców i objętych wpływami królestwa niebieskiego¹⁸. W jego przestrzeni miasta to obszary, gdzie panuje odrzucenie, obojętność i arogancja, zaś poganie znajdują się na północy w okolicach Tyru, Sydonu i Niniwy (Q 10, 13–14; 11, 32)¹⁹.

Ewangelia Galilejska Q w przeciwieństwie do przekazu Markowego nie zawiera kontrowersji związanych z naruszaniem szabatu (Mk 2, 23–38; 3, 1–6) ani sporów o תורשכ („kaszut”), czyli przepisy dotyczące żywności (Mk 7, 15–23). Z kolei w odniesieniu do tradycji Łukaszej nie przewiduje się tutaj jakiegokolwiek rezygnacji Judejczyków z przestrzegania własnych praktyk przy stole (co nakazuje 10 rozdział Dziejów Apostolskich), a także z obrzezania, co najprawdopodobniej spowodowane jest typowo izraelskim charakterem Q²⁰. Fakt ten potwierdza jego zarzut wymierzony przeciwko faryzeuszom, skupiający się na ich selektywnym przestrzeganiu przykazań, przy jednoczesnym zaniedbywaniu innych²¹: „On zaś rzekł: Biada wam, faryzeuszom, ponieważ dajecie dziesięcinę z mięty, ruty i wszelkiej jarzyny, a pomijacie sprawiedliwość i miłość Bożą. To zaś należało czynić i tamtego nie opuszczać. Biada wam, faryzeuszom, bo oczyszczacie zewnętrzną stronę kielicha i kubka, a to, co wewnątrz, pełne jest grabieży i złości. Oczyśćcie wnętrze kielicha, aby wasze wnętrze było czyste” (Q 11, 39a. 42. 39b. 41).

Konsekwencją braku ciągłości narracji w materiale Q jest obraz wspólnoty galilejskiej, gdzie zwraca się uwagę na wypełnianie Bożych przykazań i gotowość do przyjęcia orędzia o mającym nadejść królestwie Bożym. Ponadto

17 Przykładowo: Mateusz nazywa Jerozolimę „miastem świętym” (Mt 4, 5) i „miastem Wielkiego Króla” (Mt 5, 35). Ewangelista kreśli świat, w którym królowie udzielają niebotycznych pożyczek albo powierzają swym sługom wielkie ilości złota (Mt 18, 23–35; 25, 14–30). W przypowieści o ucztach weselnej (Mt 22, 1–10) przywołuje postać króla, który wysłał swoje sługi nawet „na główne drogi poza miasto”, aby zaprosić gości na ucztę (Mt 22, 9). Łukasz również koncentruje się na Jerozolimie i jej świątyni: to tam zaczyna się jego Ewangelia (gdy anioł ukazuje się Zachariaszowi) i tam się kończy (kiedy uczniowie pozostają w mieście, codziennie odwiedzając świątynię).

18 Zob. J.S. Kloppenborg, *Conceptual Stakes in the Synoptic Problem*, w: *Gospel interpretation and the Q-hypothesis*, eds. M. Müller, H. Omerzu, London 2018, s. 39.

19 Zob. A.D. Jacobson, *The First Gospel. An Introduction to Q*, Eugene 2005, s. 144–145; A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 289.

20 Zob. J.S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 68.

21 Zob. K. Ch. So, *Jesus in Q*, s. 49.

zawarta w nim symboliczna topografia wskazuje na istnienie dokumentu sporządzonego dla pierwszych wyznawców Jezusa w Judei.

2. Brak cudów

W Ewangelii Marka subtelną dominantę tworzą narracje o cudach i egzorcyzmach, które zgodnie dążą do udzielenia odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Jezus?”. Demony błyskawicznie identyfikują Mistrza z Nazaretu jako Syna Bożego, lecz uczniowie będąc świadkami wszystkich cudownych wydarzeń przez Niego dokonanych, boleśnie wolno dochodzą do odkrycia tożsamości Syna Człowieczego. Jak na ironię, to nie jeden z Dwunastu jako pierwszy w pełni ją odczytuje, ale setnik, który potwierdza to, co zostało oznajmione czytelnikom Marka na samym początku (Mk 1, 1): „Istotnie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39).

Marek nie jest odosobniony w swoim wczesnym świadectwie o Chrystusie cudotwórcy. Z perspektywy liczebności cuda są zdecydowanie mniej widoczne w materiale Q, jakkolwiek nie oznacza to, że dokument zaprzecza im czy je marginalizuje. Ewangelia Galilejska Q zawiera tylko dwie niezwykle historie: uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum (Q 7, 1–10) oraz egzorcyzm (Q 11, 14). Co więcej, przekazuje także kilka stwierdzeń poświadczających, że Jezus czynił cuda, choćby wypowiedź skierowaną do uczniów Jana: „Idźcie i oznajmijcie Janowi, co widzieliście i słyszeliście: ślepi widzą i chromi chodzą, trędowaci są oczyszczeni, a głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głoszona jest Ewangelia” (Q 7, 18–19. 22). Co istotne, w żadnych okolicznościach materiał Q nie posługuje się tymi wydarzeniami, aby zmanifestować tożsamość Jezusa, jak czynią to synoptycy²², lecz raczej koncentruje się na zestawieniu wypo-

.....
 22 Trzeba zauważyć, że charakterystyczne traktowanie cudów przez Q zostało ukryte w momencie osadzenia wypowiedzi w Ewangelii Mateusza i Łukasza. Mateusz widzi cuda jako „czyny Chrystusa” (Mt 11, 2), które wprost dowodzą mesjańskiej tożsamości Jezusa. Natomiast Łukasz przez usta św. Piotra w *Dziejach Apostolskich* ukazuje osobę Jezusa jako człowieka, który „przeszedł, dobrze czyniąc (od greckiego czasownika: *euergetein* – „być dobroczyńcą”) i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła, bo Bóg był z nim” (Dz 10, 38). Ta teologiczna naleciałość synoptyków uniemożliwiła dostrzeżenie oryginalnego, własnego podejścia Q do tematu cudów. To przede wszystkim Jezus, ale również Jego ludzie, dostrzegają obecność królestwa Bożego w wydarzeniach, które inni traktują jako zwyczajne, demoniczne bądź tylko zagadkowe. Zob. P. Barnett, *Finding the Historical Christ*, Grand Rapids 2009, s. 240; J.S. Kloppenborg, Q, *the Earliest Gospel*, s. 72.

wiedzi i kontrowersji, które są przyczyną cudów przez Niego dokonanych²³, a zarazem stanowi niezależny dowód Jego cudotwórczej działalności²⁴.

Jednakże Q wiąże cuda z kwestią nadejścia królestwa Bożego – rzeczywistej siły, przemieniającej życie ludzi – którego Jezus jest specjalnym wysłannikiem²⁵. Pytanie Jana: „Czy ty jesteś tym, który ma przyjść?” (Q 7, 19) wywołuje zdecydowaną odpowiedź Mistrza z Nazaretu, która prowadzi do słusznego przekonania, że jest On eschatologicznym prorokiem – przyczyną spełnienia oczekiwanych cudów, w których wyraźnie dostrzegalny jest „palec Boży”²⁶. Z tej perspektywy działania Jezusa – zgodnie z pragmatyką wewnątrztekstową – stanowią o mocy oraz skutecznej sprawczości Boga²⁷. Wszystkie wydarzenia eschatologiczne realizują się w osobie Jezusa, stąd też uchodzi On za Tego, który był oczekiwany przez ludzi świadomych Jego przyjścia jako urzeczywistnienia błogosławieństw zapowiedzianych przez proroka Izajasza²⁸. To spektakularne spojrzenie Q dosadnie uwypukla element kerygmaticzny spleciony z pierwotnym przekazem o historycznym Jezusie, co pozwala na uznanie cudów za autentyczne, choć drugorzędne, wczesnochrześcijańskie świadectwo na gruncie chrystologii pytającej o człowieka w Chrystusie. Także jedyna rozszerzona historia cudu uzdrowienia sługi setnika, którą Q dzieli się z Łukaszem (por. Łk 7, 1–10)²⁹, wyznacza trajektorię wiary zorientowaną na moc słowa Jezusa³⁰. Wiara w to, co słyszy się z ust Mistrza z Nazaretu, prowadzi do uzdrowienia: „Ale powiedz słowo, a mój chłopiec będzie zdrowy” (Q 7, 7). Choć jest to akt „zdalnego” uzdrowienia, nie ma on jednak na celu wywołania jakiegokolwiek sensacji z cudu³¹, ale pokazuje, że Jezus posiada

23 Zob. J. M. Robinson, *Kerygma and History in the New Testament*, w: *Trajectories through Early Christianity*, eds. J. M. Robinson, H. Koester, Eugene 2006, s. 57.

24 Zob. Ch. L. Quarles, *Higher Criticism: What Has It Shown?* w: *In Defense of the Bible. A Comprehensive Apologetic for the Authority of Scripture*, eds. S. B. Cowan, T. L. Wilder, Nashville 2013, s. 81.

25 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 71.

26 Zob. E. Schillebeeckx, *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. 6: *Jesus: An Experiment in Christology*, London–New York 2014, s. 164.

27 Zob. R. Zimmermann, *Re-Counting the Impossible*, w: *The Nature Miracles of Jesus. Problems, Perspectives, and Prospects*, ed. G. H. Twelftree, Eugene 2017, s. 124.

28 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 279.

29 Zob. A. M. Dinkha, *Restored, Rescued, and Redeemed by Jesus*, s. 33.

30 Zob. J. M. Robinson, *Kerygma and History in the New Testament*, s. 57.

31 Uzdrawienie „na odległość” bierze się stąd, że Żydzi nigdy nie wchodzili do domów pogańskich. Zob. E. Schillebeeckx, *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, s. 163.

całkowitą władzę, jak setnik nad swymi wojskami – wystarczy jeden rozkaz, a choroba zniknie. Wobec dość powszechnego mniemania o braku wiary wśród pogan, fragment Q 7, 1–10 nie tylko stwierdza istnienie takowej wiary, lecz eksponuje jej szczególną jakość³², a ponadto skupia się na rzeczowym uchwyceniu przez setnika autorytetu, jaki posiada Jezus, oraz na Jego deklaracji na temat poganina: „Powiadam wam, takiej wiary nie znalazłem w Izraelu” (Q 7, 9)³³. W tym miejscu wyraźnie widać, że przekaz Q przenosi punkt ciężkości z chrystologii na soteriologię: zbawienie w Jezusie dane przez Chrystusa.

Motywy taumaturgiczne Q potwierdza także obecność w jego tekście egzorcyzmu dokonanego przez Jezusa (Q 11, 14–15). Wydaje się, że opis ten przedstawia dwie odrębne reakcje tłumów na wypędzanie demonów przez Jezusa: jedni tkwią w zdumieniu, lecz niektórzy z nich twierdzą, że pozbywa się złych duchów mocą Belzebuba, księcia demonów³⁴. Wobec tak postawionego oskarżenia o uprawianie czarów³⁵ Jezus w swojej odpowiedzi podkreśla, że zło nie może zwalczać samo siebie. Źródło Q wyraźnie pokazuje, że znaczenia osoby Chrystusa oraz nadejścia Królestwa nie determinuje żadna groźna demonstracja, to raczej mądrość i logika powinny doprowadzić tych, którzy używają rozumu, do wniosku, iż królestwo Boże istotnie się urzeczywistnia³⁶. Egzorcyzm Jezusa stanowi zatem integralną część w Jego misji głoszenia bezpośredniego panowania Boga w życiu ludzi³⁷.

Chociaż w swoim przekazie Q nie zawiera zbyt wielu opisów cudów, to jednak te dwa: uzdrowienie sługi setnika oraz wyrzucenie złego ducha z człowieka niemego powinny z jednej strony doprowadzić osobę wnikliwą do wiary w słowo Jezusa – eschatologicznego wysłannika królestwa Bożego, zaś z drugiej do uznania bezwzględного panowania Boga. Niech potwierdzeniem będzie przykład Królowej Południa oraz mieszkańców Niniwy, z których żaden nie był świadkiem cudów, ale mimo to rozpoznał moc Bożą w Salomonie

32 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 98.

33 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 70.

34 Zob. M. Konradt, *The Role of the Crowds in the Gospel of Matthew*, w: *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, eds. A. Runesson, D. M. Gurtner, Atlanta 2020, s. 216.

35 Zob. D. E. Pett, *The Healing Tradition of the New Testament*, Lutterworth 2015, s. 89.

36 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 71.

37 Zob. R. A. Horsley, *Empowering the People: Jesus, Healing, and Exorcism*, Eugene 2022, s. 31.

i Jonaszu. Tymczasem Q argumentuje, że „jest tu coś większego niż Salomon czy Jonasz” (Q 11, 31–32).

3. Brak opisu męki Jezusa

Najbardziej zmiennym brakiem źródła Q w odniesieniu do Ewangelii jest opuszczenie w nim wyraźnej narracji pasyjnej³⁸. Zanim odkryto „Ewangelię Tomasza”³⁹, uczeni przyjmowali jako pewnik, że śmierć Jezusa stanowiła jedyną krytyczną informację, którą zasadniczo każdy wczesnochrześcijański autor opisywał oraz odpowiednio interpretował. Pomimo, iż w Q pojawiają się tylko nikłe, pośrednie nawiązania do śmierci Chrystusa, niewielu badaczy odważyło się nazywać je „ewangelią”, bowiem brakowało w nim tego, co uznano za niezbędny element każdego przekazu „Dobrej Nowiny”⁴⁰. Fakt ten tłumaczono więc wskazaniem na cele parenetyczne i katechetyczne gromadzonych oraz przekazywanych logiów Jezusa, co z kolei suponuje przekonanie, jakoby Q stanowiło tylko dodatek do kerygmatu, nie będąc samym kerygmatem. Twierdzono, że Q znało „kerygmę wielkanocną”, żywo obecną w przekazie Marka i pozostałych synoptyków lub w tradycji Pawłowej (1 Kor 15, 3–7)⁴¹. Wobec tego perspektywę soteriologiczną Q upatrywało w słowach Mistrza z Nazaretu⁴². Nie dziwi zatem, że Q postrzegano jako dokument drugiego

38 Zob. R. P. Martin, C. N. Toney, *New Testament Foundations. An Introduction for Students*, Eugene 2018, s. 169.

39 Jest to manuskrypt zawierający 114 logiów (powiedzeń) Jezusa Chrystusa (z prologiem na początku i tytułem: „Ewangelia według Tomasza” w kolofonie), które miały zostać spisane przez Apostoła Tomasza. Zaliczany do apokryfów Nowego Testamentu, powstał prawdopodobnie przed końcem II wieku po Chrystusie, ostatecznie odkryty w 1945 roku w Nag Hammadi (Egipt). Tekst spisany w przekładzie na dialekt saidzki języka koptyjskiego, choć odkryto także jego fragmenty w języku greckim (papiirusy: P. Oxy.1; P. Oxy. 654; P. Oxy 655 z początku III wieku, odnalezione w okolicach Oxyrhynchus [Egipt] przez Bernarda Pyne Grenfella i Artura Surridge Hunta w 1897 roku, a opublikowane w 1904). Ewangelia Tomasza jest drugim dziełem zawartym w rękopisie *Nag Hammadi Codex II* przechowywanym w Kairze. Szerzej zob. D. W. Kim, *The Gospel of Thomas. The Genesis of a Wisdom Tradition*, Abingdon–New York 2021, s. 1–20; S. J. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, Leiden–Boston 2014, s. 3–34; R. Rabb, *The Case of the Missing Person*, s. 38–39; W. Myszor, *Ewangelia według Tomasza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 19–42.

40 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 73.

41 Zob. K. Syreeni, *Becoming John. The Making of a Passion Gospel*, London 2019, s. 10.

42 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 219.

rzędu bądź podręcznik dla misjonarzy, wyjaśniający tylko znaczenie śmierci Chrystusa.

Brak substancjalnej narracji pasyjnej w Q rodzi dwa pytania: czy źródło Q przejawia świadomość historycznego faktu śmierci Jezusa, a także czy posiada jakąkolwiek predylekcję teologiczną na temat tej śmierci. Dokładna analiza logiów Q potwierdza ślady wiedzy dotyczącej śmierci Jezusa z Nazaretu. Świadczą o tym chociażby słowa: „Ten, kto nie bierze swojego krzyża i nie idzie za mną, nie może być moim uczniem” (Q 14, 27)⁴³. Zdanie to implikuje jasne przekonanie, że bycie uczniem jest nieodzownie związane z postawą gotowości do poniesienia haniebnej śmierci na wzór Chrystusa. Najprawdopodobniej społeczność Q rozumiała śmierć Jezusa nie w optyce zbawczej, ale jako integralny element Jego tożsamości i misji⁴⁴. Także cytowane przez Q błogosławieństwo: „Błogosławieni jesteście, gdy znieważają i [prześladują] was i [mówią wszelkiego rodzaju] zło [przeciwko] wam z powodu Syna Człowieczego. Radujcie się, bo wielka jest wasza nagroda w niebie. Bo tak [prześladowali] proroków, którzy byli przed wami” (Q 6, 22–23)⁴⁵. Fraza ta nie odnosi się bezpośrednio do Jezusa, lecz opisuje męczeństwo, jakiego doświadczały Jego naśladowcy. W tym kontekście ostatnia klauzula koncentruje się na koneksji cierpienia i losu proroków odrzuconych przez lud na wzór Nazarejczyka⁴⁶. Taki stan rzeczy pozwala zobaczyć w Q odbicie teologii deuteronomistycznej (obecnej u proroka Jeremiasza oraz w literaturze Drugiej Świątyni) w kluczu: grzeszność Izraelitów – ignorowanie wezwań do pokuty i nawrócenia – śmierć proroka – kara Boża⁴⁷. Jasne staje się zatem, że Q 6, 22–23 wskazuje na los Jezusa – Proroka i Nauczyciela oraz ściśle powiązanie z nim losu Jego naśladowców. Podobne echo daje się słyszeć w Q 11, 47–51: „Biada wam, bo budujecie grobowce prorokom, a wasi ojcowie ich zabili. Świadczycie przeciwko sobie, że jesteście synami tych, którzy zabili proroków. Dlatego powiedziała Mądrość: Wyślę do nich proroków i apostołów, a spośród nich niektórych

43 Zob. O. Andrejevs, *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source. A Reassessment of Q's Stratigraphy*, Tübingen 2019, s. 141.

44 Zob. R. P. Martin, C. N. Toney, *New Testament Foundations*, s. 166.

45 Zob. S. McKnight, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005, s. 354.

46 Zob. M. P. Miller, *The Social Logic of the Gospel of Mark: Cultural Persistence and Social Escape in a Postwar Time*, w: *Redescribing the Gospel of Mark*, eds. B. S. Crawford, M. P. Miller, Atlanta 2017, s. 268.

47 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 76; K. Ch. So, *Jesus in Q*, s. 128; D. Marguerat, *Pourquoi s'intéresser à la Source?*, s. 34.

zabiją i będą prześladować, aby zażądano od tego pokolenia krwi wszystkich proroków wylanej od założenia świata, od krwi Abla aż do krwi Zachariasza, który zginął między ołtarzem a świątynią. Tak, mówię wam, zażądają od tego pokolenia”⁴⁸. Q podkreśla tutaj, że nieuniknioną konsekwencją całkowitego odrzucenia proroków posłanych przez Boga będzie kara. Teologia deuteronomistyczna ujawnia się również w Q 13, 34–35: „Jerozolimo, Jerozolimo, ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy zostali do ciebie posłani. Ile razy chciałem zebrać twe dzieci, jak ptak swe pisklęta pod skrzydła, ale nie chcieliście. Oto dom wasz zostanie opuszczony. Mówię wam bowiem: nie ujrzycie Mnie, aż przybędzie, tak że powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie”⁴⁹. Ewangelia Galilejska, choć nie mówi wprost o spisku i prowokacji, to jednak wzmiankuje o zaistniałych procesach sądowych, o prześladowaniu i wrogości (Q 12, 11)⁵⁰.

Widać więc, że redaktorzy Q mieli świadomość historycznej śmierci Jezusa, a na domiar tego przedstawili własną jej interpretację, jakkolwiek różni się ona znacząco od innych koncepcji, które ukształtowały ewangeliczne przekazy synoptyków⁵¹. Tradycja ta nie mówi „per se” o śmierci Chrystusa, za to dobitnie wskazuje na obecność prześladowania i cierpienia. Może zatem pojawić się oczekiwanie, iż audytorzy bądź czytelnicy podejmą wyzwanie na wzór Jezusa – umęczonego wysłannika Boga – do tego stopnia, że Jego historia stanie się ich historią⁵².

48 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 307–310.

49 Zob. D. A. Smith, *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q*, London–New York 2006, s. 117.

50 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 224.

51 Mateusz uwypukla ekspiacyjny wymiar śmierci Jezusa, o czym świadczą słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Dla ewangelisty śmierć Mistrza z Nazaretu jest momentem przełomu wieków i początkiem odnowy Izraela. Łukasz w swojej narracji jest bardziej podatny na deuteronomistyczne postrzeganie losu proroków posłanych przez Boga. Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 78–79.

52 Zob. S. McKnight, *Jesus and His Death*, s. 354.

4. Brak opisu zmartwychwstania Jezusa

Podobnie jak w kwestii braku opisu śmierci Jezusa, Q również nie posiada wątku narracyjnego o Jego zmartwychwstaniu⁵³, który zgodnie przedstawiają synoptycy. Społeczność Q w swojej misji głoszenia słów Chrystusa praktykowała, co prawda, wiarę w zmartwychwstanie, mimo iż język wyrażający ową paschalną tajemnicę „nie jest ich, lecz naszym”⁵⁴. Jeżeli spojrzeć na Q przez pryzmat jego gatunku, wówczas brak opisu zmartwychwstania staje się bardziej oczywisty. Tego typu redakcje nie uwzględniają opowiadań o śmierci mędrców czy ich wyniesieniu – ich mowy zyskują na znaczeniu dzięki określonym działaniom literackim, takim jak: pozytywne świadectwo o mędrцу wydane na początku, pośrednie albo bezpośrednie ukazanie, że przemawia on w imieniu Boga albo z Bożej Mądrości⁵⁵. Taką legitymizację potwierdza Q w odniesieniu do Jana i Jezusa, określając ich mianem „dzieci Mądrości” (Q 7, 35)⁵⁶. Tekst Q 11, 31 również wskazuje na poświadczenie autorytetu słów Chrystusa poprzez Jego identyfikację z Mądrością⁵⁷.

Temat zmartwychwstania pojawia się co prawda w Q w kilku kontekstach, jednakże nie chodzi tutaj o zmartwychwstanie Jezusa. Przywoływane już zdanie Q 7, 22 czyni aluzję, że Ten, który ma nadejść, będzie wskrzeszeniem umarłych: „umarli zmartwychwstają” (gr. *nekroi egeirontai*). Wyrażenie to jest pokłosiem wielu cytatów z Księgi Izajasza⁵⁸ opiewających oczekiwanie na czasy i znaki odkupienia, jednakże nie jest do końca pewne, czy chodzi tutaj wyłącznie o czyny samego Jezusa, czy o aktywność Tego, który ma nadejść – tekst w ogóle nie sugeruje, że Mesjasz sam zmartwychwstanie⁵⁹. W Q 11, 31–32 Jezus odpowiada tym, którzy szukają znaku: „Królowa Południa powstanie (gr. *egerthesetai*) na sądzie z tym pokoleniem i potępi je, bo przybyła z krańców ziemi, aby słuchać mądrości Salomona”. Słowa te odnoszą się do popularnego

53 Zob. G. Strecker, *Theology of the New Testament*, Berlin–New York 2000, s. 313; J. D. Tabor, *Paul and Jesus. How the Apostle Transformed Christianity*, New York 2013, s. 73.

54 J. M. Robinson, *The Critical Edition and the Study of Jesus*, w: *The sayings source Q and the historical Jesus*, ed. A. Lindemann, Leuven 2001, s. 35.

55 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 226–227.

56 Zob. A. D. Jacobson, *The First Gospel*, s. 125; D. Marguerat, *Pourquoi s'intéresser à la Source?*, s. 39.

57 Zob. A. M. H. Saari, *The Many Deaths of Judas Iscariot. A Meditation on suicide*, New York 2006, s. 30; D. Marguerat, *Pourquoi s'intéresser à la Source?*, s. 46.

58 Zob. np. Iz 26, 19; 38, 17; 53, 11–12.

59 Zob. J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 81.

przekonania z czasów judaizmu Drugiej Świątyni, zgodnie z którym powszechne zmartwychwstanie poprzedzi nadejście eschatologicznego Sądu Bożego (np. Dn 12, 2–3)⁶⁰. Po raz kolejny nie chodzi tutaj o powstanie z martwych Jezusa, lecz dwóch pogańskich świadków przeciwko pokoleniu Izraela.

Jeśli założy się, że Q znało koncepcję zmartwychwstania, rodzi się pytanie, dlaczego wprost nie objęło nią osoby Jezusa. Być może odpowiedź leży w możliwości zaproponowanej niedawno przez amerykańskiego biblistę Daniela Smitha, wedle której aby zrozumieć pośmiertne usprawiedliwienie Chrystusa, Q wcale nie posłużyło się klasyczną metaforą zmartwychwstania rozumianego jako ożywienie zwłok⁶¹, lecz metaforą zabrania ciała do nieba oraz jego zachowania z uwagi na spełnienie misji w przyszłości⁶². Podobnie jak „zmartwychwstanie”, także i „zabranie/porwanie do nieba” odnosi się do wiary w jedność osoby ludzkiej, której nie można sprowadzić tylko i wyłącznie do dualizmu: ciało–dusza. Sugeruje się zatem, że w Q ukazano rolę Jezusa poprzez analogię do losu Henocha i Eliasza, którzy zostali przeniesieni (usunięci z pola widzenia przez Boga)⁶³ w stan niebiański jeszcze przed nadejściem ich naturalnej śmierci⁶⁴. W tym świetle jasna staje się wypowiedź Jezusa: [Jerozolima] „już mnie nie zobaczy” (Q 13, 35), jakkolwiek w Ewangelii Galilejskiej widać oczekiwanie na realizację Jego przyszłej roli: „Mówię ci, nie zobaczysz mnie, dopóki nadejdzie czas, gdy nie powiesz: «Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!»” (Q 13, 35). Taka koncepcja Bożego ratunku zgadzałaby się z deuteronomistycznym spojrzeniem na proroków. Gdyby źródło Q bardziej

60 Zob. A. L. A. Hogeterp, *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Leiden 2009, s. 404.

61 Utrzymuje się przekonanie, że metafora ta jest w swej istocie nieodpowiednia dla gą-
tunku i teologii Q. Zob. J. M. Robinson, *The Critical Edition and the Study of Jesus*, s. 35;
M. Tiwald, *The Sayings Source*, s. 110.

62 Zob. D. A. Smith, *The Post-Mortem Vindication*, s. 338.

63 Rdz 5, 24: „Henoch podobał się Bogu i nie znaleziono go, bo Bóg go usunął” (apokryficzna Pierwsza Księga Henocha – 1 Hen 12, 1: „Henoch został ukryty przed wszystkimi i nikt z synów ludzkich nie wiedział, gdzie został ukryty, gdzie przebywa i co się z nim stało”). 2 Krl 2, 12: „Elizeusz zaś patrzył i wołał: «Ojczy mój! Ojczy mój! Rydwanie Izraela i jego jeźdźcze». I już go więcej nie ujrzal”. Księga Mądrości korzysta z tej samej idei, aby wyrazić wybawienie sprawiedliwego przez Boga od prześladowań: „Był jeden, który podobał się Bogu i był przez Niego umiłowany, i żyjąc wśród grzeszników, został wzięty w górę. Został złapany w górę, aby zło nie zmieniło jego zrozumienia lub nie oszukało jego duszy” (Mdr 4, 10–11).

64 Zob. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, s. 228.

skłaniało się w stronę zabrania/porwania do nieba niż zmartwychwstania, wówczas należałoby przyjąć, że śmierć Jezusa jest w nim postrzegana jako śmierć sprawiedliwego albo proroka, którego Bóg „wziął” z uwagi na mającą się urzeczywistnić funkcję eschatologiczną, co byłoby zgodne z faktem, że Q nie nadaje śmierci Chrystusa charakteru zbawczego, lecz wskazuje na Jego powrót (Q 11, 49–51)⁶⁵. Koncepcja ta straciła na znaczeniu w momencie, gdy Q zostało włączone w ewangeliczne tradycje Mateusza i Łukasza, gdzie położono nacisk na tajemnicę zmartwychwstania, podkreślając ją opowieściami o pojawieniu się Jezusa, który po trzech dniach powstał z grobu (zob. Mt 28, 1–20; Łk 24, 1–53).

Należy podkreślić fakt, że spojrzenie Q na opcję zabrania/porwania w niebiosy Chrystusa, choć opiera się na urywku zdania Q 13, 35, to jednak prowadzi do wniosku, iż zmartwychwstanie nie było jedyną metaforą, za pomocą której tłumaczono pośmiertne losy Mistrza z Nazaretu. „Wielkanoc” zanurzona w Q okazuje się także nie być wydarzeniem skonkretyzowanym w czasie, ale jest wydarzeniem hermeneutycznym – Jezus zmartwychwstaje w swoich słowach⁶⁶.

* * *

W zestawieniu z przekazem synoptycznym Ewangelia Galilejska Q stanowi odrębną tradycję, która rzuca zupełnie inne spojrzenie na osobę Jezusa historycznego oraz Chrystusa wiary. Nie koncentruje się ona na odkrywaniu tożsamości Jezusa jako Syna Bożego, lecz dąży do wyeksponowania Jego postaw i zachowań charakterystycznych dla etosu panowania Boga. Brak ciągłości narracji, braku cudów, a także brak opisu śmierci i zmartwychwstania uwydatniają specyficzne osobliwości przekazu Q. W jego optyce Nazarejczyk nie jest Mesjaszem, lecz ostatnim z długiej linii proroków Izraela. Jawi się jednak jako charyzmatyczny nauczyciel, wysłannik Królestwa wypełniony mocą Bożą oraz mędrzec – uosobienie Mądrości, oddany tradycji żydowskiej⁶⁷. Q nie zawiera również żadnych wzmianek o narodzinach Jezusa ani nie przypisuje Mu wzniosłych tytułów, takich jak „Mesjasz”, „Pan” czy „Zbawiciel”. Nie ma tutaj jakiegokolwiek wezwania do „uwierzenia w Jezusa”, lecz tylko wezwanie do „pójścia za Jezusem”. Pierwsi naśladowcy Mistrza z Nazaretu nie czcili Go

65 Zob. J.S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, s. 83–84.

66 Zob. J.S. Kloppenborg, *Synoptic Problems. Collected Essays*, Tübingen 2014, s. 202.

67 Zob. K. Saylor, *Journey Into Truth: The Time is Now*, Morrisville 2010, s. 32.

jako Chrystusa zmartwychwstałego, jak to czynił św. Paweł w swych późnych listach. Zatem Q reprezentuje pierwotną chrześcijańską, ale osobną tradycję. Jest Ewangelią, która krążyła nie pośród mieszkańców znaczących miast, lecz w środowisku wiejskim, nie w pogańskich miastach na wschodzie, ale w miastach żydowskiej Galilei, aby ostatecznie podkreślić sposób działania Boga i Jego nieograniczone panowanie.

Bibliografia

- Adamczewski B., *Q or not Q? The So – Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main–Berlin 2010.
- Andrejevs O., *Apocalypticism in the Synoptic Sayings Source. A Reassessment of Q's Stratigraphy*, Tübingen 2019.
- Barnett P., *Finding the Historical Christ*, Grand Rapids 2009.
- Bartnicki R., *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27 (1989) nr 1, s. 15–73.
- Bartnicki R., *Najnowsze rozwiązania problemu synoptycznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989) nr 1, s. 28–41.
- Bellinzoni A. J., *The New Testament: An Introduction to Biblical Scholarship*, Eugene 2016.
- Dinkha A. M., *Restored, Rescued, and Redeemed by Jesus. Seven Minor-Character Vignettes from the Fourfold Gospel*, Eugene 2021.
- Drake Williams III H. H., *Jesus Tried and True. Why the Four Canonical Gospels Provide the Best Picture of Jesus*, Eugene 2013, s. 21–22.
- Gathercole S. J., *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, Leiden–Boston 2014.
- Hogeterp A. L. A., *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Leiden 2009.
- Horsley R. A., *Empowering the People: Jesus, Healing, and Exorcism*, Eugene 2022.
- Howes L., *Judging Q and saving Jesus. Q's contribution to the wisdom-apocalypticism debate in historical Jesus studies*, Durbanville 2015.
- Jacobson A. D., *The First Gospel. An Introduction to Q*, Eugene 2005.
- Keener C. S., *The Historicity of the Nature Miracles*, w: *The Nature Miracles of Jesus. Problems, Perspectives, and Prospects*, ed. G. H. Twelftree, Eugene 2017, s. 41–65.
- Kim D. W., *The Gospel of Thomas. The Genesis of a Wisdom Tradition*, Abingdon–New York 2021.

- Kloppenborg J. S., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh 2000.
- Kloppenborg J. S., *Discursive practices in the sayings Gospel Q and the quest of the historical Jesus*, w: *The Sayings Source Q and the historical Jesus*, ed. A. Lindemann, Leuven 2001, s. 149–189.
- Kloppenborg J. S., *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, London 2008.
- Kloppenborg J. S., *Synoptic Problems. Collected Essays*, Tübingen 2014.
- Kloppenborg J. S., *Conceptual Stakes in the Synoptic Problem*, w: *Gospel interpretation and the Q-hypothesis*, eds. M. Müller, H. Omerzu, London 2018, s. 13–42.
- Konradt M., *The Role of the Crowds in the Gospel of Matthew*, w: *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, eds. A. Runesson, D. M. Gurtner, Atlanta 2020, s. 213–232.
- Kowalczyk A., *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, s. 31–78.
- Kowalczyk A., *Problem Synoptyczny*, Pelplin 2009, s. 9–17.
- Martin R. P., Toney C. N., *New Testament Foundations. An Introduction for Students*, Eugene 2018.
- McKnight S., *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005.
- Marguerat D., *Pourquoi s'intéresser à la Source? Histoire de la recherche et questions ouvertes*, w: *La source de paroles de Jésus (Q)*, éd. A. Dettwiler, D. Marguerat, Genève 2008, s. 19–49.
- Meyer M., *The Unknown Sayings of Jesus. A treasury of aphorisms, parables, and teachings from early Christian, Jewish, and Islamic sources*, Boston–London 2005.
- Miller M. P., *The Social Logic of the Gospel of Mark: Cultural Persistence and Social Escape in a Postwar Time*, w: *Redescribing the Gospel of Mark*, eds. B. S. Crawford, M. P. Miller, Atlanta 2017, s. 207–400.
- Myszor W., *Ewangelia według Tomasza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 19–42.
- Nickle K. F., *The Synoptic Gospels. An Introduction Revised and Expanded*, Louisville 2001.
- Omerzu H., *Introduction: What is at stake by advocating or disputing the two – source theory?*, w: *Gospel interpretation and the Q-hypothesis*, eds. M. Müller, H. Omerzu, London 2018, s. 1–10.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Patterson S. J., *The Forgotten Creed. Christianity's Original Struggle against Bigotry, Slavery, and Sexism*, New York 2018.

- Pett D. E., *The Healing Tradition of the New Testament*, Lutterworth 2015.
- Quarles Ch. L., *Higher Criticism: What Has It Shown?*, w: *In Defense of the Bible. A Comprehensive Apologetic for the Authority of Scripture*, eds. S. B. Cowan, T. L. Wilder, Nashville 2013, s. 63–88.
- Rabb E. R., *The Case of the Missing Person. How Finding Jesus of Nazareth Can Transform Communities and Individuals Today*, Eugene 2010.
- Robertson A. T., *The Christ of the logia*, Eugene 2012.
- Robinson J. M., *The Critical Edition and the Study of Jesus*, w: *The sayings source Q and the historical Jesus*, ed. A. Lindemann, Leuven 2001, s. 27–52.
- Robinson J. M., *Kerygma and History in the New Testament*, w: *Trajectories through Early Christianity*, ed. J. M. Robinson, H. Koester, Eugene 2006, s. 20–69.
- Romaniuk K., *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983.
- Saari A. M. H., *The Many Deaths of Judas Iscariot. A Meditation on suicide*, New York 2006.
- Sayler K., *Journey Into Truth: The Time is Now*, Morrisville 2010.
- Schillebeeckx E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. 6: *Jesus: An Experiment in Christology*, London–New York 2014.
- Smith D. A., *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q*, London–New York 2006.
- So K. Ch., *Jesus in Q. The Sabbath and Theology of the Bible and Extracanonical Text*, Eugene 2017.
- Strecker G., *Theology of the New Testament*, Berlin–New York 2000.
- Syreeni K., *Becoming John. The Making of a Passion Gospel*, London 2019.
- Tabor J. D., *Paul and Jesus. How the Apostle Transformed Christianity*, New York 2013.
- Tiwald M., *The Sayings Source. A Commentary on Q*, Stuttgart 2020.
- Zimmermann R., *Re-Counting the Impossible*, w: *The Nature Miracles of Jesus. Problems, Perspectives, and Prospects*, ed. G. H. Twelftree, Eugene 2017, s. 107–127.

Abstrakt

Osobliwości braków Ewangelii Galilejskiej (Q)

Artykuł przybliży brakujące elementy materiału Q ze wskazaniem na ich specyficzne osobliwości wynikające z analizy krytycznej i porównawczej. W zestawieniu z ewangeliami synoptycznymi Q wyróżnia się brakiem: ciągłości narracji, przekazów o cudach, opisu śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Istotne luki w tradycji Q ukazują jego odmienne spojrzenie na Mistrza z Nazaretu – jawi się On jako prorok i wysłannik królestwa Bożego – pełen mocy, uosobienie Mądrości. Podczas gdy Marek, Mateusz i Łukasz w swoich ewangeljach zachęcają do wiary w Jezusa, Ewangelia Q wzywa do pójścia za Nim i naśladowania Go.

Słowa kluczowe: Q, Ewangelia, Galilea, dyskurs, Mądrość, królestwo Boże, panowanie Boga, eschatologia

Abstract

Peculiarities of deficiencies in the Q Galilean Gospel

The article presents the missing elements of the Q material, pointing to their specific peculiarities resulting from the critical and comparative analysis. In comparison with the Synoptic Gospels, Q is distinguished by the lack of: narrative continuity, reports of miracles, description of the death and resurrection of Jesus. Significant gaps in the tradition of Q, show a different view of the Master from Nazareth – He appears as a prophet and envoy of the Kingdom of God full of power, the personification of Wisdom. While Mark, Matthew and Luke encourage people to believe in Jesus in their Gospels, Q Gospel calls for following and imitating Him.

Keywords: Q, Gospel, Galilee, discourse, Wisdom, Kingdom of God, the reign of God, eschatology

ks. Mateusz Switek

<https://orcid.org/0000-0003-4732-1920>

Universidad de Navarra

„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Orygenes

W pierwszym artykule na temat patrystycznego użycia argumentu skryptystycznego rozważyliśmy kontekst epoki oraz przedstawiliśmy wykorzystanie tego motywu w dziele Justyna Męczennika¹. W poniższym tekście przybliżone zostaną główne rysy apologetycznej argumentacji ze spełnienia prorocstw obecne u Orygenesesa. Następnie, w oparciu o przykład obu autorów, skonfrontujemy się z wypowiedzianymi we współczesnej teologii opiniami na temat apologetycznego argumentu ze spełnienia prorocstw, zwłaszcza tych mesjańskich.

Zagadnienia wstępne

Jedność obu Testamentów stanowi dla Orygenesesa ważny temat. Zapewne najczęściej mówi się o jego interpretacji alegorycznej oraz w teorii sensów Pisma. Zgodnie z podjętym tematem skupimy się jednak na typowo apologetycznym użyciu argumentu ze spełnienia prorocstw. Prawdopodobnie autor

¹ M. Switek, *Argumentum „ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Justyn Męczennik*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 41 (2022) nr 1, s. 129–150, <https://doi.org/10.15633/tst.41107>.

podejmował charakterystyczny dla epoki trud redagowania zbiorów cytatów starotestamentalnych spełnionych w Chrystusie. Nie ocalało żadne takie dzieło, ale przypuszczalnie *Eclogae propheticae* Euzebiusza bazują właśnie na pracy teologa z Aleksandrii².

Aktywność Orygenesesa przypada na kres epoki wczesnej ewangelizacji; nade wszystko zewnętrznej, skierowanej poza chrześcijaństwo, bardziej ku nawróceniu niewierzących niż wyjaśnieniu wątpliwości samych chrześcijan. W zakresie programu, metody oraz stosunku do Pisma Świętego u Aleksandryjczyka pojawia się już dojrzały model apologii³. Dobrze to widać w *Contra Celsum*, dziele kluczowym w apologetycznym dorobku autora. To równocześnie tekst podstawowy dla naszego tematu, jakkolwiek wart uzupełnienia uwagami rozszanymi po innych pracach⁴.

Dzieło obfituje w bezpośrednie odwołania do prorocत्व. Jest interesujące również ze względu na swych adresatów. Autor polemizuje z dawno nieżyjącym filozofem, związanym z epikureizmem lub jakąś formą platonizmu, lecz w istocie zwraca się raczej do wątpiących lub zwiedzionych chrześcijan. Jednocześnie poświęca dużo uwagi zarzutom cytowanego przez Celsusa Żyda, prawdopodobnie wiarygodnie prezentującym niektóre motywy żydowskiej krytyki chrześcijaństwa⁵. W rezultacie tekst odzwierciedla wiele wątków starożytnej apologetyki. Niestety, długość oraz silny związek z zaginioną rozprawą Celsusa utrudniły mu zdobycie dużej popularności⁶.

2 Por. I. L. E. Ramelli, *Prophecy in Origen: Between Scripture and Philosophy*, „Journal of Early Christian History” 7 (2017) nr 2, s. 22; C. Hall, *Origen and Prophecy: Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford 2021, s. 46–49.

3 Por. C. Theobald, B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, t. 4: *La Palabra de la Salvación*, Salamanca 1997, s. 27–28; J. M. Scarborough, *Origen and Celsus: Exegesis and Apologetics*, „Union Seminary Quarterly Review” 62 (2009), s. 55–56.

4 Por. przegląd tekstów w I. L. E. Ramelli, *Prophecy in Origen*, s. 18.

5 W kwestii źródeł i reprezentatywności postaci Żyda i jego argumentów por. H. Pietras, I. Huber, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 85–89; M. R. Niehoff, *A Jewish Critique of Christianity from second-century Alexandria: Revisiting the Jew mentioned in Contra Celsum*, „Journal of Early Christian Studies” 21 (2013), s. 151–175; J. Carleton Paget, *The Jew of Celsus and adversus Judaeos literature*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 21 (2017) nr 2, s. 211–230.

6 Dla generalnej wizji kontekstu i adresatów dzieła por. A. Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco 2005, s. 42–47; A.-C. Jacobsen, *Apologetics in Origen*, w: *Three Greek Apologists: Origen, Eusebius, and Athanasius*, eds. A.-C. Jacobsen, J. Ulrich, Frankfurt am Main 2007, s. 34–38.

Wymieniając adresatów *Contra Celsum* trzeba odnotować pewne echa marcjonizmu. Nie są to jedynie świadectwa potwierdzające wiedzę Celsusa na temat heretyków przeczących „jakoby Jezus był zapowiedzianym przez proroków Mesjaszem”⁷ i wyznających inne bóstwo niż Żydzi⁸. Wydaje się również, że podejmowana przez Orygenes obrona walorów moralnych, świętości i niezłomności proroków służy odparciu negatywnego obrazu Starego Testamentu forsowanego przez marcjonizm⁹. Okazuje się, że w argumentacji apologetycznej prorocy niekoniecznie byli redukowani do roli heroldów wypowiadających pojedyncze zapowiedzi czy do „mikrofonów”, według ironicznej uwagi Abrahama J. Heschela¹⁰. Orygenes, widząc w nich heroicznych świadków Boskiej prawdy oraz podkreślając znaczenie ich życia i męczeństwa, okazuje się być bliski współczesnej wrażliwości, która chętnie wiąże funkcję prorocką właśnie z kategorią świadectwa¹¹.

Wiarygodność prorocत्व

Dla Orygenes istotne jest wykazanie różnicy między boskim darem prorocत्वa i pozornie podobnymi fenomenami świata pogańskiego. Teolog podkreśla więc stabilność psychiczną proroków oraz racjonalność ich przesłania. Biorąc pod uwagę ich spójną postawę życiową, można przeprowadzać weryfikacje według filozoficznych kategorii zgodności życia mędrca z jego nauką. Dodatkowo, w odróżnieniu od wyroczni, biblijni prorocy nie byli tylko biernymi przekazicielami otrzymanego orędzia, ale interpretatorami i świadkami¹². Te uwagi

7 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, IV, 2, s. 185–186.

8 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 2, s. 341.

9 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 3; VII, 7–8, s. 142–143, 344–345. Te wątki obecne są także w innych dziełach autora. Por. I. L. E. Ramelli, *Prophecy in Origen*, s. 29–31. Przykłady tekstów: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 3; VII, 7–8, s. 142–143, 344–345.

10 Por. A. J. Heschel, *The Prophets*, New York 2001, s. xxii.

11 W kwestii znaczenia świadectwa we współczesnej teologii por. R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia. Signos de salvación*, Salamanca 1971, s. 25–37, 329–369; H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 388, 400–406; R. Latourelle, *Testimonio*, w: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Latourelle, R. Fisichella, Madrid 1992, s. 1523–1542; G. Lorizio, *Credibilidad y testimonio cristiano*, „Scripta Theologica” 42 (2010) nr 3, s. 719–732.

12 Porównania z Pytją por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 3–4; VIII, 36, 46, s. 341–343, 402–403, 407–408. Z drugiej strony Orygenes nazywa Żydów „narodem filozofów”. Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 47, s. 408. Analizując zarzuty starożytnych filozofów prze-

wiążą się z istotnym dla Orygenesu mądrościowym, wręcz filozoficznym aspektem egzegezy. By dostrzec racjonalność oraz uniwersalizm proroków, lepiej ich porównać z filozofami niż pogańskimi wieszczami czy wróżbitami¹³. Teoria natchnienia, wizji czy snów proroczych nie jest więc tylko wątkiem teologii Objawienia, ale ma rys apologetyczny. Wiąże się z platońskimi i neoplatońskimi dyskusjami z pogranicza epistemologii oraz mistyki. Proroctwo biblijne ma, zdaniem teologa, więcej wspólnego z neoplatońską kontemplacją boskości niż ze sztucznie wywoływaną i posiadającą naturalne wyjaśnienie ekstazą wyroczni¹⁴.

Warto zauważyć, że w innych pismach Orygenes próbował sformułować odpowiedź na zarzut dotyczący spełnienia przepowiedni wypowiedianych przez postaci dalekie od cnót prawdziwych proroków. Przykłady Balaama i Kajfasza wydawały się świadczyć przeciw ogólnej teorii prococtwa, przypominając nieświadome czy przypadkowe wyrocznie pogańskie oraz odrywając dar prorokowania od predyspozycji moralnych. Odpowiadając, Orygenes posłużył się rozróżnieniem między jednorazowym aktem prorockim a kondycją lub powołaniem proroka. Bóg może mówić na różne sposoby, także za pośrednictwem osób o wątpliwej moralności, które nie spełniają kryteriów określających autentycznego proroka. Wiarygodność przesłania jest w takim wypadku powiązana z wypełnieniem zapowiedzi oraz korzyścią duchową odbiorców, a człowiek wypowiedający zapowiedź nie musi jej w pełni rozumieć. Te uwagi otworzyły istotne perspektywy dla rozwoju argumentu. Równocześnie stanowią przykład twórczego wpływu apologetyki na pogłębienie doktryny natchnienia czy działania Boga w tradycjach pogańskich¹⁵.

ciw wyroczniom, łatwo dostrzec, że wielu apologetów chrześcijańskich za pomocą tych samych argumentów wykazywało wyższość proroków nad przepowiedniami pogańskimi. Por. P. G. R. De Villiers, *Interpreting the New Testament in the Light of Pagan Criticisms of Oracles and Prophecies in Greco-Roman Times*, „*Neotestamentica*” 33 (1999), s. 35–57.

13 Na wysiłki Orygenesu, by ukazać powszechną, nie tylko narodową wartość proroków, wskazuje J. M. Scarborough, *Origen and Celsus*, s. 46–56.

14 Por. N. Bronwen, *Dreamvisions, Prophecy and Contemplation in Origen's Contra Celsum*, w: *Praying and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions*, eds. E. Pachoumi, M. Edwards, Tübingen 2018, s. 123–138.

15 Kluczowe wypowiedzi Orygenesu zawarte są w komentarzach do Księgi Liczb oraz do Ewangelii Jana. Por. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse” d'Origène*, Paris 1989, s. 447–470; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 117–146. Baalam i Kajfasz pojawiają się jako istotne przykłady w średniowiecznych rozważaniach o prorocctwie, także u Akwinaty, por. *Summae theologiae*, IIa-IIae, q. 172–174; A. Rodolfi, *Propheying and Be-*

Dla Orygenes argument z prorocstw ma znaczenie jako fundament jedności Pisma. W dawno już sformułowanej opinii Edwarda J. Younga tak ostre ataki Celsusa na Stary Testament, wobec stosunkowo sporadycznego podważania wiarygodności Ewangelii, wynikają właśnie z przekonania, że podcięcie korzeni starotestamentalnych pozwala zadać decydujący cios całej doktrynie chrześcijańskiej¹⁶. Z tego powodu Orygenes broni chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu i jego wiarygodności. Choć bywa krytyczny wobec Żydów, podkreśla, że właśnie oni są wraz z chrześcijanami depozytariuszami prawdziwego Objawienia¹⁷. W *O zasadach* twierdzi nawet, że spełnienie prorocstw jest najdoskonalszym dowodem wiarygodności Objawienia, a bez wypełnienia nie byłoby możliwe wykazanie prawdziwości Starego Testamentu:

A trzeba nadto zwrócić uwagę, że fakt, iż przepowiednie proroków i prawo Mojżeszowe pochodzą od Boga i otrzymały natchnienie Boże, odtąd w najwyższym stopniu stał się jasny i udowodniony, odkąd Chrystus przybył na ten świat. Zanim bowiem wypełniło się to, co zostało tam zapowiedziane, chociaż było prawdą i chociaż nosiło w sobie natchnienie Boże, nie mogło zostać udowodnione jako prawda, ponieważ prorocтва nie zostały jeszcze wówczas potwierdzone przez dokonane fakty. Natomiast przyjście Chrystusa wyraźnie pokazało, iż słowa proroków są prawdą, i że zostały natchnione przez Boga, chociaż istotnie przedtem nie było pewności, czy ich zapowiedzi się spełnią¹⁸.

Orygenes nie tylko potwierdza przekonanie, że Stary Testament nie może być w pełni rozumiany i właściwie zinterpretowany bez Chrystusa. Sugeruje także, że bez spełniania się oczekiwań proroków trudno bronić natchnienia Pisma. To argument silny i jednoznacznie przekonujący, „najistotniejszy dowód w sprawie Jezusa”¹⁹. Obok cudów oraz świadectwa życia wierzących to właśnie prorocтва stanowią „dowody napełnione mocą Bożą bardziej niż

ing a Prophet. The Case of Caiaphas as an Evil Prophet, from Hugh of Saint-Cher to Thomas Aquinas, w: *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, eds. A. Palazzo, A. Rodolfi, Firenze 2020, s. 165–187.

16 Por. E. J. Young, *Celsus and the Old Testament*, „The Westminster Theological Journal” 6 (1944), s. 196–197. Podobnie sugeruje sam Orygenes. Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 22, s. 50.

17 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 8–9, 22–24; VII, 18–26, s. 189–190, 197–198, 350–356.

18 Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, IV, 1,6, s. 327. Por. C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 184–185.

19 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 49; VII, 14, s. 70, 348.

argumenty wywodzące się z zasad dialektyki greckiej”, zdolne „utwierdzić w wierze każdego czytelnika”²⁰. Mimo tego optymizmu teolog jest świadomy trudności definitywnego potwierdzenia wydarzenia historycznego²¹. Podkreślając doniosłość spełnienia zapowiedzi, Orygenes zaznacza roztropnie, że tego znaku nie można rozpatrywać poza kontekstem i przypisywać mu absolutnej siły. Zauważa, że „przepowiadanie przyszłych zdarzeń nie musi być konieczne sprawą boską; jest to bowiem sprawa obojętna i przypada w udziale zarówno dobrem, jak i złym”²².

Orygenes opisuje prorocтва o Chrystusie słowem καλός, które Stanisław Kalinkowski tłumaczy jako „piękne”²³. Współczesne wydania w innych językach nowożytnych mówią w tym miejscu raczej o prawdziwości czy solidności. Zawieszając opinie o tłumaczeniu i nie wchodząc głębiej w zagadnienia estetyczne u Orygenesesa, ten kontekst warto wykorzystać dla ogólnej uwagi. W *Przeciw Celsusowi* kilkakrotnie podkreślana jest harmonia i piękno doktryn lub sformułowań, stanowi ona coś w rodzaju kryterium słuszności. To zapewne wątpliwa podstawa, by mówić o estetycznej teorii wiarygodności chrześcijaństwa, ale podziw dla harmonii obu Testamentów i genialnej spójności Bożego planu zbawienia jest wyraźnie obecny u ojców Kościoła²⁴.

20 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 2, s. 37–38.

21 „Wykazanie, iż jakieś wydarzenie odbyło się naprawdę i przedstawienie namacalnych dowodów jest rzeczą bardzo trudną, niekiedy nawet wprost niemożliwą” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 42, s. 64–65). W swym komentarzu Chadwick odsyła do epistemologii stoicyzmu. Por. *Contra Celsum*, Cambridge 1980, s. 39 (przyp. 1.). Trzeba tu jednak odnotować, że niemożliwość pewnego dedukcyjnego udowodnienia zaistnienia wydarzenia przygodnego jest poważnym wyzwaniem dla apologetyki. Sprawa wiarygodności Objawienia to w dużej mierze dyskusja o niekoniecznych, jednostkowych zdarzeniach z przeszłości, jak cuda, zmartwychwstanie lub właśnie fakt wypowiedzenia prorocтва oraz późniejsze wypełniające je zdarzenie. Dlatego też apologetyka klasyczna podkreślała, że dla poznania faktu Objawienia wystarczająca musi być „pewność moralna”. Por. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Romae 1932, s. 273–284; J.M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 106–108. Jeszcze głębszym tłem problemu jest swoista bezradność nauk historycznych względem wydarzeń nadprzyrodzonych komentowana m.in. przez Blondela. Por. C. Izquierdo, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999, s. 170–178.

22 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 96, 243–244.

23 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 1, s. 185.

24 Por. np. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 83; V, 65; VIII, 62, s. 236, 286, 417; H. U. von Balthasar, *Gloria: una estetica teológica*, t. 1: *La percepción de la forma*, Madrid 1985, s. 188–190; H. de Lubac, *La Escritura en la Tradición*, Madrid 2014, s. 123–142.

Zagadnienia filozoficzne

Zarzuty Celsusa przeciw prorocत्वom wymagają podjęcia kwestii filozoficznych, nieobecnych w dialogu z Żydami. Pierwsza z nich to pogodzenie pewności prorockiego poznania przyszłości z ludzką wolnością. Wątek ten był istotny dla Orygenesisa, który postrzegał w przepowiadaniu zdarzeń istotny element funkcji prorockiej. Równocześnie był to argument w dyskusji z pogańską wizją czasu i historii, przeciw cykliczności dziejów oraz koncepcji fatum²⁵. Według Panayiotisa Tzamalikosa można pokusić się o poważniejszą tezę: możliwość wystąpienia prorocत्वa i jego spełnienie stanowią fundament całej filozofii historii Orygenesisa. Fundują one istotowe dla chrześcijaństwa kategorie nadziei, oczekiwania i wypełnienia. Bez koncepcji spełnienia i uniwersalnej perspektywy eschatologicznej może zaistnieć tylko prorocत्व w sensie greckim, doraźne, praktyczne, krótkoterminowe i ukierunkowane na indywidualne interesy. Biblijne prorocत्व stanowi natomiast potwierdzenie prawdy o początku świata w czasie, o działaniu Boga w historii oraz o sensie i kierunku dziejów całej ludzkości²⁶.

Orygenes odrzuca więc pogląd Celsusa, jakoby zapowiedź czyniła wydarzenia koniecznymi. Wcześniejsze poznanie zdarzenia przez Boga nie musi koniecznie odbierać mu wolnego, przygodnego charakteru:

Celsusowi się wydaje, że to, co zostało przepowiedziane, spełnia się tylko dlatego, że zostało przepowiedziane; my mamy inne zdanie na ten temat i twierdzimy, że ten, kto przepowiedział to, co ma się zdarzyć, nie jest przyczyną tego, co się wydarzy; przeciwnie, to, co ma się zdarzyć, zdarzy się nawet bez przepowiedni, a dla tego, kto przewiduje przyszłość, stanowi powód, aby udzielić innym przepowiedni [...] [Według Celsusa] «Jeżeli Jezus przepowiedział te wypadki jako Bóg, to przepowiednia ta musiała się niewątpliwie spełnić». Jeżeli Celsus rozumie wyrażenie „niewątpliwie” w tym samym znaczeniu, co „konieczne”, to nie mogę się z nim zgodzić, ponieważ wydarzenia te mogły nie zaistnieć. Jeżeli natomiast wyrażenia „niewątpliwie” używa w znaczeniu „nastąpi”, to przepowiednia była prawdziwa, nawet gdyby się mogła nie spełnić [...] z faktu bowiem, że Jezus przepowiedział prawdę o zdrajcy i o tym,

25 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 67–68, s. 226–227; E. Łomnicki, *Argument skryptyczny w ujęciu pisarzy starochrześcijańskich*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10 (1987), s. 205–206; M. Fédou, *Christianisme et religions païennes*, s. 420–447; I. L. E. Ramelli, *Prophecy in Origen*, s. 22; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 53–92, 187–190.

26 Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2001, s. 117–129.

który się Go zaparł, nie wynika wcale, iż Jezus był dla nich przyczyną popełnienia bezbożności i zbrodni²⁷.

Te zdania czynią Orygenesem pionierem chrześcijańskiego udziału w dyskusji filozoficznej na temat *futura contingentia*, ludzkiej wolności i boskiej przewidziny. Pewne sformułowania używane przez niego w księdze II, 20 przywołują klasyczne frazy z *Hermeneutyki* Arystotelesa²⁸. Można dostrzec załączek argumentacji opartej na przekonaniu, że uprzednie poznanie nie nakłada konieczności na wydarzenie. Średniowiecze wprowadziło liczne różnice wyrażen modalnych i rodzajów konieczności, by odróżnić relacje przyczynowe, czasowe i logiczne. Podobną próbę wydaje się podejmować Orygenes w trudnym dla tłumaczeń rozróżnieniu „niewątpliwego” i „koniecznego”. Niestety, nie brak też sformułowań problematycznych, mogących sugerować, że to wydarzenia są „powodem” czy przyczyną poznania Bożego. Z tymi wypowiedziami będą się zmagać Boecjusz oraz Tomasz z Akwinu²⁹. Myśl, że wydarzenie późniejsze wpływa na wcześniejsze, wyjaśnia, oświetla i nadaje mu sens, jakkolwiek kontrowersyjna filozoficznie, jest doniosła dla egzegezy typologicznej. Sugeruje bowiem, że w jakimś sensie odległe czasowo

27 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 20, s. 104–105. Temat jest tu dyskutowany w oparciu o prorocтва wypowiedziane przez Jezusa. Nie ma to jednak znaczenia, gdyż historycznie był to dla apologetyki drugi, obok prorocत्व mesjańskich, wariant argumentu prorockiego na rzecz prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego. Prezentowano go według zbliżonego schematu. Por. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, s. 533–544. Waler apologetyczny tych *certissima credibilitatis motiva* (tamże, s. 540) radykalnie osłabiła krytyka biblijna, widząc w większości *vaticinia ex eventu*, są więc dziś dyskutowane głównie w perspektywie pytania o prorocki status i samoświadomość Jezusa. Por. D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, s. 153–188.

28 Por. np. „Skoro jakaś określona sprawa może się zdarzyć albo nie, to zaistnieje jedna z tych możliwości, i to właśnie ta, a nie inna” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 103–104). Być może tłumaczenie nie oddaje jasno zawartej w tym zdaniu zasady wyłączonego środka dla zdań o przyszłych wydarzeniach przygodnych: dane wydarzenie nastąpi lub nie, nie może równocześnie nastąpić i nie nastąpić. Por. tłumaczenie hiszpańskie: „Puede suceder una cosa y puede no suceder; pero de las dos sucederá una sola” (Orígenes, *Contra Celso*, Madrid 1967, s. 128). Por. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden–New York 1988, s. 1–58; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 57–60.

29 Por. W.L. Craig, *The problem*, s. 59, 80–91, 121–126; J.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Notre Dame 1961, s. 184–187. Boecjusz cytuje właśnie te fragmenty z *Przeciw Celsusowi*, Tomasz odnosi się do słów Orygenes z *Komentarza do Listu do Rzymian*: „Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat” (*De Veritate*, q. 2, a. 14, arg. 1; *Summae theologiae*, I, q. 14, a. 8, arg. 1).

wydarzenia istnieją czy zawierają się w swoich typach³⁰. Niezależnie od oceny wkładu Orygenesesa, jest rzeczą niewątpliwą, że właśnie u niego argument z proroków już na stałe złączył się z tematem wolności i przedwiedzy.

Krytykując proroctwa, Celsus twierdzi na przykładzie Judasza, że Bóg, przewidując przyszłe upadki, czyni ludzi grzesznikami³¹. Orygenes odpowiada pogłębioną analizą postaci zdrajcy, rozważając temat wolności i działania Boga w świecie. Jak prezentuje to Claire Hall, Aleksandryczyk uznaje poznanie przyszłości za istotną konsekwencję boskiej natury i równocześnie radykalnie odrzuca fatalizm astrologiczny. Przykłady Judasza lub faraona, którego serce Bóg zatwardził, nie dowodzą, że człowiek traci wolność na mocy boskiego poznania. Żaden zapis przyszłego zdarzenia: w gwiazdach, Piśmie czy poznaniu boskim, nie obala swobody jego zajścia. Co ciekawe, teolog nie ma problemu z tłumaczeniem Jezusowego proroctwa o Judaszu także znajomością jego charakteru i złych skłonności. Byłoby to pewnego rodzaju wnioskowanie. Późniejsi apologetyci będą podkreślali, że prawdziwe proroctwo w ścisłym sensie stanowi zapowiedź niewytłumaczalną czysto ludzkim przewidywaniem, a Bóg poznaje przyszłość na mocy prostego oglądu, nie wnioskowania. Być może w epoce patrystycznej rozróżnienie to nie było aż tak ostre, choć w innych miejscach dzieła sam Orygenes podkreśla, że poznanie przyszłości przekracza ludzkie moce³².

Atak Celsusa dotyczy również spójności treści proroctw z naturą Boga. Nie uważa on za poważne zapowiedzi o przymiotach i czynach odrzucających, estetycznie lub moralnie, niegodnych boskości. Nie ma znaczenia, czy męka

30 Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy*, s. 119–121. Należy tu odnotować, że autor broni tezy o specyficznym charakterze koncepcji czasu Orygenesesa, który miałby sugerować jakąś formę jednoczesnego współistnienia całej historii. Por. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston 2006. Na gruncie tych rozważań Michael Azar broni Orygenesesa przed zarzutem uprawiania teologii zastępstwa: Stary Testament nie traci aktualności, nie kończy się, a typy istnieją realnie w swych antytypach. Por. M. G. Azar, *Origen, Scripture, and the Imprecision of „Supersessionism”*, „Journal of Theological Interpretation” 10 (2016), s. 157–172.

31 Choć to typowy wątek dyskusji fatalistycznych, interesująca jest uwaga Chadwicka, która odsyła do Marcjona i jego krytyki Starego Testamentu, według której Bóg przewidział upadek Adama, więc jest zań odpowiedzialny lub – jeśli nie przewidział – nie jest Bogiem. Por. Origen, *Contra Celsum*, s. 84 (przyt. 3).

32 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 20–22, s. 103–106; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, s. 376–397; M. Fédou, *Christianisme et religions païennes*, s. 443–447; C. Hall, *Origen and Prophecy*, s. 73–92.

oraz ludzkie działania Jezusa zostały przepowiedziane, są zwyczajnie nieakceptowalne jako niskie, haniebne i niegodziwe dla Boga. W pewne treści nie można wierzyć „tylko dlatego, że tak przepowiedziano”³³. Odpowiedź Orygenes opiera się częściowo na chrystologicznych rozróżnieniach tego, co boskie i ludzkie w Jezusie. Teolog podkreśla wprawdzie spójność treści zapowiedzi z naturą Boga, ale za absolutnie najważniejsze uważa związek prorocstwa i spełnienia³⁴:

Gdyby [*Celsus*] chciał przekonywająco polemizować z nauką, nie opierając się na fałszywym wnioskowaniu, powinien raczej powiedzieć «Należy dowieść, że prorocy tego nie przepowiedzieli, albo, jeśli przepowiedzieli, to przepowiednia na temat Chrystusa nie spełniła się w osobie Jezusa». Powinien też przytoczyć ów dowód, który w swym przekonaniu posiadał. Tylko w taki sposób mógłby wykazać fałszywość naszej interpretacji prorocstw. [...] Tylko w ten sposób można by się przekonać, czy rzeczywiście obala to, co wydobywamy z prorocstw³⁵ [zaznaczenie autora].

Oczywiście to nie jest jedyna odpowiedź Aleksandryczyka na tak poważny problem. Mimo to, powtarzając dwukrotnie, że wyłącznie zanegowanie faktu zapowiedzi lub faktu spełnienia obala argument z prorocstw, Orygenes sugeruje pewne podejście metodologiczne. Z pewną przesadą można tu zauważyć załączek bardziej formalnego i zewnętrznego ujęcia dowodu z prorocstw. Taka metoda nie zwraca aż takiej uwagi na prawdę o Bogu zawartą w proroczwie i jego spełnieniu, lecz koncentruje się na samej cudowności poznania przyszłości. Mechanizm spełnienia byłby istotniejszy czy nawet niezależny od treści zapowiedzi, a cały wywód apologetyczny polegałby jedynie na porównywaniu zapowiedzi i spełnienia. Takie rozumowanie, współcześnie krytykowane jako mechaniczne czy wręcz magiczne, weszło w kolejnych wiekach do apologetyki. Słusznie, choć może z pewną przesadą tę mentalność ocenia negatywnie Rino Fisichella, sugerując, że istotniejsze niż sam fakt, że Chrystus zmartwychwstał stawało się to, że zmartwychwstanie wcześniej zapowiedziano³⁶.

Polemika z Celsusem potwierdza znaczenie filozoficznych założeń biblijnego prorocstwa. Celsus kpi z idei Opatrzności i Boga zainteresowanego ludzkimi dziejami. Widząc tu dowód ludzkiej pychy, przeciwstawia jej tezę o duchowej

33 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 15, s. 348.

34 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 12–18, s. 347–351.

35 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 14, s. 348.

36 Por. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000, s. 36.

i intelektualnej wyższości zwierząt. Orygenes broni zatem ludzkiej godności i sensowności boskich interwencji w historii. Choć rozważania o zdolności prorockiej zwierząt mogą dziwić, to ostatecznie chodzi o wyjątkowość istot ludzkich i troskliwą miłość Boga do swych stworzeń³⁷.

Zagadnienia egzegetyczne

Komentując biblijne aspekty dowodu skrypturystycznego, pominiemy tematy alegorii i niedosłownych sensów Pisma, także krytykowane przez Celsusa, by skupić się na obronie spełnienia dosłownego. Nie wydaje się konieczne wymienianie czy systematyzacja wszystkich zapowiedzi starotestamentalnych, które pojawiają się w tekście. Są one w większości przypadków klasyczne, dotyczą głównie narodzin oraz męki Jezusa, jako najbardziej kontrowersyjnych i wymagających obrony prawd. W takim kontekście pojawia się też temat przepowiedni samego Jezusa na temat męki i zarzut Celsusa, że zostały one sfabrykowane po fakcie przez uczniów³⁸. Stosunkowo drugorzędne znaczenie tej kwestii potwierdza tezę, że to zapowiedzi starotestamentalne mają większe znaczenie apologetyczne jako lepiej potwierdzone i bardziej oddalone czasowo.

Podobnie jak u Justyna, zwraca uwagę fakt, że mimo licznych fragmentów poświęconych zmartwychwstaniu Jezusa, jego oparcie w prorocत्वach ma raczej marginalny charakter. Jest kilka razy wspomniane wśród wielu przepowiedzianych tajemnic o Mesjaszu, ale wydaje się, że tylko raz Orygenes cytuje konkretny tekst. To klasyczny dla argumentu z prorocत्व Psalm 16, wykorzystany w mowie Piotra w drugim rozdziale *Dziejów Apostolskich*³⁹. W kontekście ówczesnych polemik chrześcijańsko-żydowskich zaskakuje obserwacja, że w *Przeciw Celsusowi*, w części polemizującej z Żydem, dość rzadko występują cytaty biblijne czy konkretne problemy interpretacyjne. Liczniejsze są zarzuty i kalumnie przeciw osobie Jezusa. Być może wynika to z obojętności samego Celsusa względem niuansów egzegetycznych⁴⁰. Ostatecznie jednak forma argumentacji dotyczy bardziej ogólnego problemu zapowiedzi i spełnienia oraz dyskusji o pewnych cechach czy czynach Mesjasza. Nie jest to więc typowy schemat oparty na pomnażanych cytatach, ich interpretacjach

37 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 80–90; V, 3, s. 234–235, 248.

38 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 15, s. 100. Jak już wspomniano, w *Przeciw Celsusowi* prorocत्वa Jezusa budzą więcej zainteresowania w odniesieniu do problemu wolnej woli.

39 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 62, s. 127.

40 Por. J. Carleton Paget, *The Jew of Celsus*, s. 232–235.

i wykazaniu spełnienia poszczególnych tekstów. Ten bardziej syntetyczny, czy też – za Newmanem – kumulatywny model argumentu może być odnaleziony w kilkakrotnym podkreślaniu wspólnego świadectwa „wszystkich” proroków, nie tylko jednego⁴¹.

W całej historii argumentu modelowym przykładem trudności egzegetycznych jest zapowiedź „Oto Panna pocznie i porodzi Syna...” (Iz 7, 14). Orygenes próbuje bronić chrześcijańskiej interpretacji, dowodząc, że także w Księdze Powtórzonego Prawa 22, 23 *almâ* oznacza dziewicę. Chociaż myli się, wskazując na ten fragment, gdyż tekst hebrajski nie używa tego słowa, to sama metoda jest interesująca. Widać chęć obrony dosłownego sensu bez pochopnego przechodzenia do alegorii. Jest to też dowód poważnego podejścia do zarzutów interpretacyjnych i językowych oraz problemów wynikających z zależności argumentu od Septuaginty, a także próba przeprowadzenia swoistej analizy porównawczej w oparciu o tekst oryginalny. Można więc dostrzec pewną troskę o akceptowalność wyводу dla Żydów⁴².

Drugi, dość dojrzałe uformowany wątek odpowiedzi na zarzuty prezentowane jako żydowskie dotyczy rekonstrukcji oczekiwań Starego Testamentu. Orygenes zauważa, że wbrew tezom Celsusa, Żydzi nie wyczekiwali wprost przybycia samego Boga ani nie posiadali koncepcji Syna Bożego w pełni odpowiadającej chrystologii Nowego Testamentu⁴³. W ten sposób ujawnia się nierzetelność Celsusa w referowaniu przekonań żydowskich. Okazuje się także, że Orygenes był świadom, jak bardzo Chrystus przekracza oczekiwania i nadzieje starotestamentalne. Wobec tego nie ma sensu szukanie dosłownych cytatów na rzecz prawd przekraczających horyzonty autorów biblijnych. Teolog jest choćby gotów przyznać pośrednio, że dla Żydów związek nadziei mesjańskich oraz wiary w zmartwychwstanie nie był jasny⁴⁴. Ta sprawa ma znaczenie dla pewnych nurtów współczesnej krytyki, które zarzucają chrześcijaństwu maksymalistyczne rozumienie mesjanizmu żydowskiego, tezę, jakoby obraz

41 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 49; II, 79, s. 70, 139–140.

42 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 34, s. 59; D. G. McCartney, *Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum*, „The Westminster Theological Journal” 48 (1986), s. 297–298.

43 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 49; IV, 2, s. 70, 185–186.

44 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 77, s. 138.

Mesjasza był powszechnie przyjmowany, szczegółowy i całkowicie gotowy, wymagający jedynie prostej identyfikacji w Jezusie⁴⁵.

Przeciw Celsusowi dostarcza przykładów interpretacji i strategii argumentacyjnych, które stosował już Justyn Męczennik. Wciąż niespełnione zapowiedzi mesjańskie są wiązane z paruzją⁴⁶. Obecny jest zdroworozsądkowy komentarz do Księgi Izajasza 7, 14, wyrażający wątpliwość, czy narodziny dziecka z młodej dziewczyny niebędącej dziewicą są jakimkolwiek cudownym znakiem. Orygenes stosuje także pytanie o kogokolwiek poza Jezusem, kto lepiej lub w ogóle w jakimkolwiek stopniu zrealizowałby proroctwa. Odwrotna sugestia o istnieniu „tysięcy” równie pasujących do proroctw kandydatów zostaje jednak odparta jedynie ukazaniem, że nie jest to autentyczny zarzut Żydów. Główną linią tego sporu jest niezgoda na słabość i pozorną klęskę Mesjasza⁴⁷.

Kwestie biblijne domagają się kilku uwag na temat potencjalnie antyżydowskiego aspektu argumentu z proroctw. Lektura *Przeciw Celsusowi* dostarcza pewnych surowych stwierdzeń o odrzuceniu czy ukaraniu Żydów. Niemal zawsze teksty te są jednak powiązane z obroną mądrości żydowskiej, wartości Prawa oraz prawdziwości proroctw. W wielu miejscach teolog wręcz wychwala Żydów, podkreśla starożytność narodu wybranego oraz uzasadnia odrębność czy pewne poczucie wyższości, które poganie zarzucali Żydom⁴⁸. Jest to więc świadoma, nawiązująca do innych tekstów o tym charakterze, a równocześnie twórcza dyskusja z motywami typowymi dla pogańskiej literatury antyjudajskiej⁴⁹.

Z perspektywy, do której się ograniczamy, czyli relacji między argumentem z proroctw a wrogością wobec Żydów, dzieło Orygenesusa upoważnia do kilku przypuszczeń. Wydaje się, że upływ czasu i przesunięcie uwagi na dyskusje z poganami sprzyjały odejściu od szczegółowych sporów egzegetycznych na rzecz ogólnej refleksji o proroctwie, o porównaniu z wyroczniami Greków czy

45 Por. np. H. S. Charlesworth, *From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives*, w: *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. W. S. Green, E. S. Frerichs, J. Neusner, Cambridge 1987, s. 225.

46 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 49–56; II, 29–31, s. 70–75, 109–111.

47 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 35; II, 29, s. 59–60, 109; M. R. Niehoff, *A Jewish critique*, s. 174–175; L. Duży, *Polemika Celsusa z chrześcijaństwem jako inwektywa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 18 (1985), s. 176.

48 Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 8; III, 1–8; IV, 31–33; V, 43, s. 92–93, 141–145, 203–205, 273.

49 Por. L. H. Feldman, *Origen's „Contra Celsum” and Josephus' „Contra Apionem”: the Issue of Jewish Origins*, „Vigiliae Christianae” 44 (1990), s. 106–128.

wolności. Potrzeba legitymizacji starożytności chrześcijaństwa oraz troska o wiarygodność prorocत्व wprowadzały do dialogu z poganami konieczność obrony narodu żydowskiego, jego pism, tradycji, Prawa czy samego Boga Starego Testamentu. Argumentując *ad antiquitatem*, można było dowodzić, że chrześcijaństwo nie jest nowinką pozbawioną tradycji, co zarzucali poganie⁵⁰. W jakimś sensie, przynajmniej przed Konstantynem, Żydzi i chrześcijanie dzielili wspólny los ofiar niechęci czy prześladowań⁵¹. Nawet jeśli Orygenes nie pałał serdeczną miłością do Żydów, był świadom, że nienawiść wobec nich oraz pogarda dla ich dziedzictwa tworzy kontekst kulturowy osłabiający, a może nawet zupełnie niszczący skuteczność *argumentum ex prophetia*. W efekcie zagrożona byłaby wiarygodność samego chrześcijaństwa. Należało zatem bronić znaczenia religii i pism żydowskich. Na taką pozycję spychała apologetykę dyskusja prowadzona, tak jak w *Przeciw Celsusowi*, równocześnie na dwóch frontach, przeciw poganom i marcjonistom⁵².

Wnioski

Przedstawione przykłady patrystycznego użycia dowodu ze spełnionych prorocत्व mesjańskich pozwalają na poczynienie kilku obserwacji⁵³. W zakresie

50 Por. E. Łomnicki, *Argument skrypturystyczny*, s. 225–227; H. Pietras, I. Huber, *Celsus i inni*, s. 70, 83–85; M. Wysocki, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 136–137.

51 Wysuwano nawet hipotezy, jakoby Celsus napisał *Prawdziwe słowo* w równym stopniu przeciw Żydom i chrześcijanom, a zawarta w nim retoryka antyżydowska nie była jedynie narzędziem ataku na chrześcijan. Por. J. Carleton Paget, *The Jew of Celsus*, s. 206. O przeniesieniu krytyk antyżydowskich na chrześcijan wspomina H. Pietras, I. Huber, *Celsus i inni*, s. 68–69.

52 Feldman mówi wręcz o dylemacie Orygenesesa, który musiał uważać, by zbyt gorliwa obrona Żydów nie czyniła niezrozumiałym oddzielenie się chrześcijaństwa. Por. L. H. Feldman, *Origen's „Contra Celsum”*, s. 108, 128.

53 W artykule o Justynie wspomniane zostały główne wątki prezentacji argumentu z prorocत्व we współczesnej teologii wraz z podaniem przykładów bibliograficznych. W tym miejscu wystarczy poprzeć tezę o dominacji przemilczenia oraz krytycyzmu przez wspomnienie dwóch dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej. Tekst z 1984 roku o relacjach Biblii i chrystologii praktycznie ignoruje aspekt apologetyczny, jedynie nadmienia o metodzie zewnętrznych znaków Objawienia i dostrzega powiązanie mesjańskiej godności Jezusa z całościową wizją spełnienia Pisma. Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988), s. 193, 209 (numeracja wewn. dokumentu 1.1.7. i 1.3.2). W dokumencie z 2001 roku ostrzega się przez przesadnym skupieniem na spełnieniu zapo-

adresatów argumentu zdecydowanie upraszczająca wydaje się przywołana w pierwszej części artykułu opinia redukująca wartość argumentu do dyskusji z Żydami. Justyn poświadcza jego znaczenie przeciw marcjonizmowi, Orygens ukazuje jego wagę w polemikach z poganami. Jeśli więc kwestia spełnienia proroctw angażowała Żydów, gnostyckich heretyków i hellenistycznych intelektualistów, a także służyła apologetyce wewnętrznej, można powiedzieć, że każdy starożytny odbiorca chrześcijańskiego orędzia mógł znaleźć w tej dyskusji interesujący aspekt.

Podobnego zniuansowania wymaga stereotyp o naiwności egzegetycznej ojców w konstrukcji argumentu z proroctw. Obok przykładów alegorycznych czy typologicznych lektur oraz lekceważenia kwestii tekstualnych, językowych i hermeneutycznych, można także zauważyć wiele dowodów solidnej pracy intelektualnej i prób odpowiedzi na żydowskie propozycje interpretacyjne. Wielu apologetów podkreślało znaczenie wspólnego, wielowątkowego świadectwa proroków, bez przypisywania wyizolowanym tekstom decydującego znaczenia. Brak też raczej przykładów akcentowania jedynie cudowności i nadprzyrodzoności samego spełnienia zapowiedzi lub podkreślenia drobiazgowej szczegółowości proroctw, co później stanie się istotną cechą apologetyki. Można sformułować tezę, że wyjątkowość proroctw biblijnych była udowadniania raczej przez ukazanie różnic względem wyroczeni pogańskich niż przez brak naturalnego wyjaśnienia przedwiedzy.

Ważne jest także zaobserwowanie, że apologetyci byli świadomi teologicznych i filozoficznych konsekwencji proroctwa. Ma więc miejsce dyskusja o wolności, wiedzy Boga, Opatrzności czy nawet filozofii historii. Tematyka proroctw nie jest zatem marginalnym wątkiem doktryny chrześcijańskiej lub czysto pragmatycznym narzędziem argumentacji. Nie ogranicza się również do chrystopologii lub – także obecnej u obu autorów, a mniej tutaj komentowanej – eklezjologii, proroctw Jezusa o przyszłości Kościoła. Może stanowić punkt wyjścia do dyskusji o kluczowych tematach chrześcijaństwa, a jej zanegowanie miałoby fatalne konsekwencje dla innych prawd wiary. Przy okazji proroctw widać też, jak konieczność ukazania wyjątkowości Objawienia prowokowała pogłębianie pozytywnej teologii natchnienia.

wiedzi i przypisywaniem mu wartości dowodowej oraz przed potencjalnie antyżydowskimi konsekwencjami takiej apologetyki. Krytykuje się również naiwną wizję proroctw jako „fotografii” przyszłego Mesjasza. Por. Papiaska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 21, s. 42–45.

Szczególnie ważną obserwacją wydaje się elastyczność i wielość form argumentu. Prócz typowego wnioskovania od zapowiedzi do identyfikacji spełnienia w Jezusie, jest także możliwe na mocy wcześniejszego uznania Chrystusa, ukazanie znaczenia i waloru interpretacyjnego Starego Testamentu. Podobnie interesujący jest motyw poszukiwania najlepszego i jedyne satysfakcjonującego wypełnienia. Nade wszystko, choć metoda zbiorów cytatów i wskazywania poszczególnych wypełnień legitymuje się bardzo długą historią, nie można zarzucać apologetom brak generalnej koncepcji spełnienia Pisma.

Poświęciliśmy nieco uwagi konsekwencjom argumentu dla relacji chrześcijańsko-żydowskich, podkreślając płynącą z jego użycia konieczność obrony wiarygodności Starego Testamentu i kultury żydowskiej. Nawet jeśli nie sposób zignorować przykładów antyżydowskiej aplikacji teologii spełnienia Pism u niektórych ojców lub motywów ślepoty, złej woli czy zasłużonej kary, ważne jest ukazanie, że możliwe były także prożydowskie warianty argumentacji. Szczególnie widać to w dyskusji z poganami i marcjonistami, nie z samymi Żydami.

Powyzsze uwagi miały na celu zniuansowanie dość surowej oceny dowodu skrypturystycznego w dzisiejszej teologii. Ocena ta bazuje głównie na celnym wykazaniu słabości jego formy neoscholastycznej. Historia problemu jest jednak bogatsza. W oparciu o wskazane wątki patrystyczne można podjąć kilka dalej idących kwestii, pytając o atrakcyjność argumentu w perspektywie ogólnych postulatów posoborowej teologii wiarygodności.

Po pierwsze, w prorocत्वie nie musi chodzić wyłącznie o zewnętrzny, formalny model argumentowania za wiarygodnością chrześcijaństwa. Podejście ojców jest raczej chrystocentryczne, nie dotyczy jakiegokolwiek spełnienia obietnic, lecz dzieła zbawienia. Chrystus nie jest tylko wynikiem sylogizmu mającego za jedną z przesłanek teksty Starego Testamentu lub cudowny fakt spełnienia zapowiedzi oderwany od treści obietnicy. Jest On równocześnie kluczem i warunkiem właściwej interpretacji⁵⁴. Mimo wiary w siłę argumentu, nie mamy do czynienia z przesadną intelektualizacją tej apologetyki: Justyn mocno podkreślał rolę łaski i Ducha Świętego, a Orygenes uznawał ograniczenia epistemologiczne apologetyki z prorocत्वem.

Teologia fundamentalna jako istotny wymiar wiarygodności wskazuje napięcie ciągłości i nieciągłości między ludzkimi pragnieniami a Objawieniem.

54 Por. prezentacje głównych wątków argumentu z prorocत्वem w E. Łomnicki, *Argument skrypturystyczny*, s. 206–223.

Bóg wypełnia nadzieje i oczekiwania, odpowiada na tęsknoty ludzkich serc, ale równocześnie radykalnie je przekracza. Zaskakuje swą miłością, której rozmachu nie da się wydedukować z ludzkich oczekiwań. Między ludzkim i boskim ma więc miejsce zarówno kontynuacja, jak i zerwanie, przekroczenie⁵⁵. Wydaje się, że ta kategoria doskonale komponuje się z relacją między Starym a Nowym Testamentem, między zapowiedziami a przekraczającym je spełnieniem w Chrystusie, który jest Kimś więcej niż prostą sumą szczegółowych zapowiedzi⁵⁶. Pierre Grelot wskazuje na związek zasad spełnienia, przekroczenia i prefiguracji w chrześcijańskiej lekturze Pisma⁵⁷. Na gruncie apologetycznym właśnie argument z prorocत्व ukazuje trafnie ten aspekt wiarygodności. Wierność Boga, nowość i hojność to kategorie ważne ewangelizacyjnie, obecne w sercu argumentu.

Znaczenie ciągłości jako więzi ze Starym Testamentem uwidacznia się w sporze z marcjonizmem. Spójność, kontynuacja, niesprzeczność czy podkreślenie, że Bóg nie zmienia danych obietnic, dostarcza argumentów na rzecz racjonalności Objawienia, podobnie jak broniona zgodność prorocत्व z wolną wolą. Te sprawy mają jednak znaczenie również dla subiektywnego, osobistego wymiaru apologetyki⁵⁸. Wierność Boga, Opatrzność, zainteresowanie dziejami oraz wrażliwość na pragnienia i tęsknoty człowieka są elementami, które mogą wzbudzać także osobiste przekonanie o atrakcyjności Objawienia, właśnie na bazie prorocत्व. Dodatkowo, nie bez znaczenia jest wspomniana kategoria piękna, harmonii, genialnej kompozycji historii zbawienia i relacji

55 „El contenido de la revelación implica una discontinuidad con las realidades naturales, la forma de la revelación, en cambio, establece una continuidad con el modo de conocer humano. A esta continuidad como propiedad de revelación [...] que muestra su origen divino y su destino humano, la llamamos credibilidad” (J. Alonso, *La conversión cristiana. Estudios y perspectivas*, Pamplona 2011, s. 231–232).

56 „¡Que la continuidad no haga que se olvide la ruptura! ¡Que ella no oculte el umbral infranqueable! ¡Que la realización de aquello que había sido anunciado no impida percibir aquello que, anunciado, se encuentra más allá de todo anuncio posible!” (H. de Lubac, *La Escritura*, s. 91).

57 Por. P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento: bosquejo de un tratado dogmático*, Bilbao 1967, s. 29–41, 399–402. Podobnie te kwestię ujmuje R. Słupek, *Argument skrypturystyczny w teologii fundamentalnej i uwarunkowania jego waloru motywacyjnego*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 9, s. 34–38, <https://doi.org/10.18290/rt22699.2>.

58 Warto tu przywołać postulaty Blondela wypowiedziane właśnie w kontekście słabości klasycznej apologetyki. Por. C. Izquierdo, *De la razón a la fe*, s. 130–195, 214–228.

między nadziejami Starego Testamentu a Chrystusem oraz szerokie możliwości prezentacji proroków jako świadków.

Bibliografia

- Alonso J., *La conversión cristiana. Estudios y perspectivas*, Pamplona 2011.
- Azar M. G., *Origen, Scripture, and the Imprecision of „Supersessionism”*, „Journal of Theological Interpretation” 10 (2016), s. 157–172.
- Aune D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983.
- Balthasar H. U. von, *Gloria: una estetica teológica*, trad. E. Saura, t. 1: *La percepción de la forma*, Madrid 1985.
- Bochenski J. M., *A History of Formal Logic*, trans. I. Thomas, Notre Dame 1961.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Bronwen N., *Dreamvisions, Prophecy and Contemplation in Origen’s Contra Celsum*, w: *Praying and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions*, eds. E. Pachoumi, M. Edwards, Tübingen 2018, s. 123–138.
- Carleton Paget J., *The Jew of Celsus and adversus Judaeos Literature*, „Zeitschrift Für Antikes Christentum” 21 (2017) nr 2, s. 201–242.
- Charlesworth H. S., *From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives*, w: *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. W. S. Green, E. S. Frerichs, J. Neusner, Cambridge 1987, s. 225–264.
- Craig W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden–New York 1988.
- De Villiers P. G. R., *Interpreting the New Testament in the Light of Pagan Criticisms of Oracles and Prophecies in Greco-Roman Times*, „Neotestamentica” 33 (1999), s. 35–57.
- Dulles A., *A History of Apologetics*, San Francisco 2005.
- Duży L., *Polemika Celsusa z chrześcijaństwem jako inwektywa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 18 (1985), s. 169–180.
- Fédou M., *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse” d’Origène*, Paris 1989.
- Feldman L. H., *Origen’s „Contra Celsum” and Josephus’ „Contra Apionem”: the Issue of Jewish Origins*, „Vigiliae Christianae” 44 (1990) no. 2, s. 105–135.
- Fisichella R., *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000.

- Garrigou-Lagrange R., *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Romae 1932.
- Grelot P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento: bosquejo de un tratado dogmático*, Bilbao 1967.
- Hall C., *Origen and Prophecy: Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture*, Oxford 2021.
- Heschel A. J., *The Prophets*, New York 2001.
- Izquierdo C., *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999.
- Jacobsen A.-C., *Apologetics in Origen*, w: *Three Greek Apologists: Origen, Eusebius, and Athanasius*, eds. A.-C. Jacobsen, J. Ulrich, Frankfurt am Main 2007, s. 11–47.
- Latourelle R., *Cristo y la Iglesia. Signos de salvación*, Salamanca 1971.
- Latourelle R., *Testimonio*, w: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Latourelle, R. Fisichella, Madrid 1992, s. 1523–1542.
- Lorizio G., *Credibilidad y testimonio cristiano*, „Scripta Theologica” 42 (2010) nr 3, s. 719–732.
- Lubac H. de, *La Escritura en la Tradición*, trad. J. Montero Casado de Amezúa, Madrid 2014.
- Łomnicki E., *Argument skrypturystyczny w ujęciu pisarzy starochrześcijańskich*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10 (1987), s. 198–227.
- McCartney D. G., *Literal and Allegorical Interpretation in Origen’s Contra Celsum*, „The Westminster Theological Journal” 48 (1986) no. 2, s. 281–301.
- Niehoff M. R., *A Jewish Critique of Christianity from second-century Alexandria: Revisiting the Jew mentioned in Contra Celsum*, „Journal of Early Christian Studies” 21 (2013) nr 2, s. 151–175.
- Origen, *Contra Celsum*, trans. H. Chadwick, Cambridge 1980.
- Origenes, *Contra Celso*, trad. D. Ruiz Bueno, Madrid 1967.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 3, s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkowicz, Kielce 2002.
- Pietras H., Huber I., *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 63–97.

- Pottmeyer H. J., *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Bd. 4, Freiburg–Basel 1988, s. 373–413.
- Ramelli I. L. E., *Prophecy in Origen: Between Scripture and Philosophy*, „Journal of Early Christian History” 7 (2017) nr 2, s. 17–39.
- Rodolfi A., *Propheying and Being a Prophet. The Case of Caiaphas as an Evil Prophet, from Hugh of Saint-Cher to Thomas Aquinas*, w: *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, eds. A. Palazzo, A. Rodolfi, Firenze 2020, s. 165–187.
- Scarborough J. M., *Origen and Celsus: Exegesis and Apologetics*, „Union Seminary Quarterly Review” 62 (2009) no. 1/2, s. 46–56.
- Słupek R., *Argument skryturystyczny w teologii fundamentalnej i uwarunkowania jego waloru motywacyjnego*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 9, s. 27–44, <https://doi.org/10.18290/rt22699.2>.
- Theobald C., Sesboüé B., *Historia de los dogmas*, trad. A. Ortiz García, t. 4: *La Palabra de la Salvación*, Salamanca 1997.
- Tzamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston 2006.
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2001.
- Young E. J., *Celsus and the Old Testament*, „The Westminster Theological Journal” 6 (1944) nr 2, s. 166–197.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 133–150.
-

Abstrakt

„Argumentum ex prophetia” u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Orygenes

Artykuł jest kontynuacją wcześniejszego tekstu o Justynie Męczenniku i prezentuje to samo zagadnienie argumentu apologetycznego ze spełnienia prorocstw mesjańskich, lecz u innego autora epoki – Orygenesusa. Przegląd podstawowych wątków, metod argumentacji i tła filozoficznego dowodu prorockiego pozwala podkreślić bogactwo teologiczne zagadnienia oraz subtelność i wielość możliwych form obrony chrześcijaństwa w oparciu o kwestie prorocstw. „Contra Celsum” ukazuje żywość tematu w dyskusji z poganami, a także zmianę akcentów w porównaniu

z wczesnymi dyskusjami przeciw Żydom. Te obserwacje pozwalają zaproponować kilka uwag na temat współczesnych prezentacji argumentu z prorocstw i wskazać potencjalną bliskość z dzisiejszymi koncepcjami wiarygodności w teologii fundamentalnej.

Słowa kluczowe: Orygenes, Celsus, apologetyka, argument z prorocstw, dowód skrypturystyczny, prorocstwo, wiarygodność Objawienia, Stary Testament, chrystologia patrystyczna

Abstract

“Argumentum ex prophetia” in the Church Fathers in Relation to Contemporary Criticism of the Function of Prophecy in Apologetics. Origen

The paper is a continuation of the earlier text on Justin the Martyr and presents the same issue of the apologetic argument from the fulfilment of Messianic prophecies in another author of the period, Origen. A review of the basic themes, methods of argumentation and philosophical background of the prophetic proof helps to highlight the theological fertility of the issue and its subtlety. The history shows multiplicity of possible defences of Christianity based on the question of prophecy. “Contra Celsum” proves the vitality of the topic in the discussion with the pagans, as well as the change of emphasis compared to the early discussions against the Jews. Observations on the Church Fathers allow some remarks concerning contemporary presentations of the argument from the prophecies and point to potential proximity to modern conceptions of credibility in the fundamental theology.

Keywords: Origen, Celsus, apologetics, argument from prophecy, scriptural proof, prophecy, credibility of Revelation, Old Testament, patristic Christology

ks. Andrzej Jasnos

<https://orcid.org/0000-0001-8875-2482>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Katecheza integralna jako odpowiedź na kulturę tymczasowości

Jakość i model katechezy są przedmiotem dyskusji nie tylko w środowisku Kościoła. Coraz częściej podnoszone są kwestie zasadności nauczania religii w szkole czy redukcji godzin przeznaczanych na lekcje tego przedmiotu. W świecie zdominowanym przez konsumpcjonizm, relatywizm i kulturę tymczasowości wzrasta ateizm i obojętność religijna, dochodzi do absolutyzacji wolności jednostki, odrzucania wartości duchowych i norm moralnych. Rodzi się też nieufność do wszelkich instytucjonalnych form religijnego edukowania i kształtowania. Katechizowanie ściśle wiąże się z procesem wychowawczym, stąd warto zastanowić się nad tym, jaki model katechezy sprzyja w obecnej dobie autentycznej chrześcijańskiej edukacji i formacji.

Współczesna kultura

W ostatnich dziesięcioleciach życie człowieka uległo wielu zmianom. Szybki i dynamiczny rozwój technologii, komunikacji oraz szeroko rozumianej informatyzacji sprawił, że współczesny świat stał się globalną wioską, w której człowiek zdaje się jedynie użytkownikiem dóbr materialnych. Zaprzeczenie istnieniu stałych wartości przyniosło rozbicie integralnego postrzegania osoby jako bytu duchowo-cielesnego. Młodzież wchodząca w świat dorosłych w większości nie dostrzega wyższego celu swojej egzystencji, żyje chwilą obecną. Ten sam trend zauważalny jest w pokoleniu dorosłych, którzy często

zwlekają z założeniem rodziny, starając się najpierw o względną stabilizację życia. Kultura postmodernistyczna zdecydowanie wpłynęła na kształtowanie postaw i stylów życia. Niektórzy badacze zjawiska określają ją mianem „kultury wyczerpania”¹, wskazując na brak nowości, a zarazem zanegowanie tradycyjnego modelu norm i wartości, a także jako „kulturę zmęczenia”², sygnalizując zmęczenie człowieka rozumnością i boskim kultem rozumu. Współczesny człowiek może mieć poczucie braku stałości również w zasadach społecznych czy moralnych. Paweł Sproncel, określając współczesność, używa sformułowania „kultury prowizoryczności” i zwraca uwagę, że „chwilowość” życia sprzyja hedonistycznemu podejściu do niego oraz wzmacnia postawę egoistyczną³. Wpływ tego zjawiska widoczny jest w zakwestionowaniu m.in. trwałości sakramentalnego małżeństwa, odpowiedzialności za dzieci oraz stałych zasad postępowania.

Wydaje się, że miniony czas izolacji i swoistego „zatrzymania się” w zabieganiu o sprawy materialne nie wpłynął na zwrócenie się ku wartościom duchowym. Osoby, które deklarowały się jako praktykujące, w obliczu działań podejmowanych w ramach tzw. ochrony zdrowia, zaprzestały lub znacznie ograniczyły swój udział w Eucharystii oraz życiu sakramentalnym. W efekcie krótki czas niemożności aktywnego udziału we mszy świętej i sakramentach u wielu „letnich” katolików spowodował obojętność religijną. Powrót do względnej normalności w praktykach religijnych widoczny jest w mniejszych wspólnotach parafialnych, jednak w pokoleniu młodych osób widoczne są znaczne negatywne zmiany.

Wprowadzenie zdalnych form aktywności w wielu przestrzeniach funkcjonowania człowieka dodatkowo wzmocniło doświadczenie ulotności i względności życia. To przyczyniło się do rozpowszechnienia kultury tymczasowości, prowadzącej do „zamknięcia w sobie, postawy legalizmu, wykluczenia egoizmu i narcyzmu, powierzchowności, braku zaangażowania i nieufności oraz wielu innych zjawisk, które zubożają człowieczeństwo i kulturę”⁴. Zmieniła się kondycja psychiczna i duchowa człowieka, zrodził się w nim „strach i lęk

1 Zob. *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, red. Z. Taborska, M. Giżycki, Warszawa 1988, s. 165.

2 Zob. E. Walewander, *Postmodernizm a pedagogika chrześcijańska*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 84 (2010) nr 2, s. 155.

3 P. Sproncel, *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2022, s. 35.

4 P. Sproncel, *Kultura tymczasowości*, s. 89.

przed własną niewystarczalnością, nieatrakcyjnością, osamotnieniem i odrzuceniem”⁵. Trend odrzucania wartości religijnych został zdynamizowany przez sytuację izolacji, ale również w wyniku strajków nauczycielskich z kwietnia 2019 roku, kiedy to katecheci zostali napiętnowani przez środowisko strajkujące, czy wydarzenia z października 2020 roku, których efektem były antyklerykalne działania, m.in. niszczenie budynków kościelnych oraz zakłócanie mszy świętych. Nie sposób nie wspomnieć ponadto o sytuacji wewnątrzkościelnej, która z jednej strony przyczyniła się do radykalizowania środowiska (m.in. tzw. katolicki ruch tradycjonalistyczny czy odejścia kapłanów do lefebrystów), a z drugiej doprowadziła do zgorszenia wśród wiernych (nadużycia seksualne wśród kleru czy medialne tzw. coming outy znanych osób duchownych).

Płynność rzeczywistości, jak również aktualne czynniki społeczne wpływają na przyjęcie filozofii odrzucenia. Jak zauważa Witold Kawecki, jest to postawa

odrzucająca wiele tradycyjnych i podstawowych wartości, negująca między innymi istnienie absolutnego i hierarchicznego systemu wartości i norm. Hołduje ona postawie życiowej „otwartej” na wszystkie wzorce i sposoby zachowania, bez traktowania któregośkolwiek z nich jako wyróżnionego; jest to często pogoń za nowością, oryginalnością, pochwała każdej odmienności, skrajnie pojęta wolność człowieka (indywidualizm) w myśl zasady: Jedyną granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Jest to również taka postawa, gdzie obiektywną prawdę i jej poszukiwanie próbuje się zastąpić dialogiem, w którym każdy powinien posiadać prawo do wyrażania swojej własnej opinii (niemalże kult pluralizmu, ale bez dociekania obiektywnej prawdy). Jest to także próba odrzucenia dobra jako celu ludzkich działań moralnych, bo cóż to jest dobro? Wszystko jest przecież względne⁶.

Poszukując źródeł kultury tymczasowości, Mieczysław Polak wyróżnił następujące zjawiska, które charakteryzują współczesność: absolutyzacja wolności, pluralizm, indywidualizacja życia oraz antywangelizacja⁷. W tym kontekście Paweł Rabczyński wskazuje na sekularyzm, indywidualizm, relatywizm, materializm praktyczny, hedonizm, i konsumpcjonizm jako zjawiska charakterystyczne dla człowieka współczesnego⁸. Te zjawiska nie występują

5 P. Sproncel, *Kultura tymczasowości*, s. 23.

6 W. Kawecki, *Piękno życia chrześcijańskiego*, Kraków 1990, s. 81.

7 M. Polak, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań 2014, s. 36.

8 P. Rabczyński, *A Christian family in a „provisional culture”*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16 (2017) nr 3, s. 146, <https://doi.org/10.15290/rtk.2017.16.3.09>.

odrębnie, ale przenikają się i pogłębiają kryzys, jakiego doświadcza człowiek. W świecie, gdzie wszystko można zakwestionować, a jedynym wyznacznikiem staje się osobiste odczucie, ludzka egzystencja traci swój transcendentny cel. Jak zauważa Sproncel również „wiara w Boga uznana jest za nierealną i niepotrzebną, ponieważ nie odpowiada na doczesne, codzienne problemy. Zobojętnienie wobec wiary wiąże się ze zrezygnowaniem z pytań o sens ludzkiej egzystencji i świata. W ten sposób z jednej strony ruguje się sferę wiary i religii z życia społecznego i indywidualnego, zaś z drugiej strony ludzkie poznanie ogranicza jedynie do wyników badań nauk przyrodniczych”⁹. Cała rzeczywistość duchowa staje się dla współczesnego człowieka niemożliwa do przyjęcia, gdyż nie da się jej zamknąć w ostatecznych wynikach badań empirycznych.

Na to zagrożenie zwrócił uwagę papież Franciszek „człowiek myśli, że jest twórcą samego siebie, swojego życia i społeczeństwa, czuje się samowystarczalny i dąży nie tylko do zastąpienia Boga, ale do całkowitego obywatelstwa się bez Niego. W konsekwencji myśli, że nie ma żadnych zobowiązań wobec nikogo oprócz samego siebie i domaga się jedynie praw”¹⁰. Jest to coraz bardziej nasilające się zjawisko, które prowadzi do odrzucenia wiary w Boga i – jak zauważa kard. Gerhard L. Müller – prowadzi to do tego, że człowiek staje się „bożkiem”, który chce zagłębić się sam w siebie, by w końcu sprowadzić swoją tożsamość do swoich kaprysów”¹¹. Współczesna rzeczywistość jawiąca się jako chaotyczna, pozbawiona głębszego sensu, nacechowana niepewnością, poczuciem lęku i strachu sprzyja zagubieniu się człowieka i porzuceniu poszukiwań swojej tożsamości jako istoty duchowo-cielesnej.

Także rodzina czy małżeństwo pod wpływem tych oddziaływań niejednokrotnie postrzegane są jako tylko pewien etap życia jednostki mający prowadzić do samorealizacji, bez jakichkolwiek zobowiązań. Słabnące więzi międzyludzkie wpływają destrukcyjnie na podejmowanie odpowiedzialności, szczególnie rodzicielskiej. Coraz mocniej zauważalny korporacyjny styl życia prowadzi do zredukowania człowieka do jego użyteczności, a samowystarczalność staje się najwyższą wartością. Problem użyteczności – nieużyteczności

9 P. Sproncel, *Kultura tymczasowości*, s. 108.

10 Franciszek, *Przezwycięż obojętność i zyskaj pokój*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016, nr 3, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/franciszek_i/przemowienia/pokoj2016-or_08122015.html.

11 G. L. Müller, *Raport o stanie nadziei*, tłum. K. Jasiński, Warszawa 2017, s. 20.

odzwierciedla się także w kwestionowaniu podstawowego prawa każdej osoby do życia i jego godności¹².

Współcześnie można zaobserwować również zjawisko unifikacji tożsamości, zwłaszcza u młodego pokolenia. Jak zauważają współcześni badacze, powstaje kategoria „globalnego nastolatka”, którego tożsamość jest w znacznie mniejszym stopniu kształtowana przez wartości narodowe i państwowe, w znacznie większym przez kulturę popularną oraz ideologię konsumpcji. Można też mówić o tzw. „tożsamości do wynajęcia”, bez zakorzenienia, fundamentu, poczucia przynależności, wszędzie i nigdzie „u siebie” oraz „tożsamości typu insert”¹³. Według nich współczesność to świat niestałych tożsamości i niepewnych powiązań. Zjawisko to ma wpływ nie tylko na wybory dokonywane przez człowieka, ale i jego kondycję duchową. Człowiek nieposiadający „zakorzenienia tożsamościowego” doświadcza zarazem wewnętrznego rozdarcia w sferze duchowej. Według Agnieszki Suchockiej i Iwony Królikowskiej „odnalezienie korzeni jest efektem edukacji, dojrzałości i wymaga pracy, jest głębszym wglądem w siebie, w historię, kulturę, w znalezienie wartości. Trud włożony w poszukiwanie korzeni przez wielu postrzegany jest jako zbędna i nieopłacalna praca, gdyż gotowe wzory oferowane są w dominującej kulturze globalnej. Przyjmowane są więc bezkrytycznie, bez zastanowienia, czy i jak długo można żyć bez korzeni”¹⁴.

Nakreślony obraz kultury współczesności jest oczywiście mocno uproszczony. Przyglądając się kondycji współczesnego człowieka, trudno oprzeć się wrażeniu, że stał się on powszechny. Zagadnienie kultury współczesnej jest wielowarstwowe. Zostały jedynie zasygnalizowane te zjawiska, które są dla niej najbardziej charakterystyczne.

Przestrzeń katechezy

Przemiany społeczne i kulturowe wpływają również na religijność, szczególnie młodego pokolenia. Szeroko rozumiane działania katechetyczne powinny zatem doprowadzać do osobowego spotkania z Chrystusem i głębokiej z Nim

12 Por. R. Szopa, *Posmodernizm i neomarksizm jako wytyczne współczesnej kultury*, „Społeczeństwo” 29 (2019) nr 2, s. 153.

13 A. Suchocka, I. Królikowska, *Kreowanie tożsamości kulturowej jako wyzwanie XXI wieku*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 4 (2014), s. 75.

14 A. Suchocka, I. Królikowska, *Kreowanie tożsamości kulturowej*, s. 75–76.

zażyłości¹⁵. Ich istotą jest ukształtowanie w człowieku dojrzałości chrześcijańskiej, przez pomoc w lepszym poznaniu Jezusa oraz Jego orędzia¹⁶. Nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹⁷ w założeniach katechezy na poziomie szkoły ponadpodstawowej zauważa współczesne uwarunkowania procesu katechizacji. Autorzy zwracają uwagę na różnicowanie młodzieży w „sferze wierzeń i pragnień religijnych, moralności oraz nastawienia do Kościoła jako instytucji”¹⁸. Odwołując się do badań na gruncie polskim, wskazują, że u młodych ludzi brakuje integralności postaw w odniesieniu do dogmatów wiary i norm moralnych, niejednokrotnie kwestionują standardy etyczne i moralne, porzucają wiarę, deklarują duchowość ateistyczną¹⁹. W pewnym stopniu potwierdzają tę tendencję również badania przeprowadzone wśród maturzystów, które wskazały także, że współczesny młody człowiek wykazuje postrzeganie osobowego Boga jako swoistego konstruktu posklejanego z różnych wierzeń i religii²⁰. To zdecydowanie utrudnia doprowadzenie młodych ludzi do osobowej zażyłej relacji z Nim. Ogólne założenia katechetyczne zawarte w dokumencie podkreślają istotne cele katechezy, uwzględniając współczesne uwarunkowania. Katecheza powinna: wspomagać młodego człowieka w osiąganiu dojrzałości w wierze (głównie poprzez ukazywanie wiary jako relacji osobowej, integrowanie przyjmowanych treści wiary oraz dążenie do zgodności prezentowanej postawy z deklarowaną wiarą); przyczynić się do pogłębienia znajomości Biblii i Tradycji, a także odkrywania aktualności słowa Bożego; kształtować hierarchię wartości oraz tożsamość eklezjalną; pomagać w odkrywaniu chrześcijańskiego powołania i świadczenia o wierze w słowach i czynach²¹. Twórcy podręczników i pomocy katechetycznych, starając się realizować założenia zawarte w dokumentach, niejednokrotnie spotykają się z trudnością nieustannej aktualizacji przekazu treści. Zmiany w percepcji i mentalności następują dynamicznie,

15 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, nr 5.

16 Por. Papińska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 23.03.2020, nr 80.

17 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Dokument przyjęty podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski 8 czerwca 2018 roku, Częstochowa 2018.

18 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, s. 99.

19 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, s. 99.

20 Zob. więcej: A. Jasnos, *Mój Bóg. Obraz Boga u współczesnej młodzieży. Studium katechetyczne*, Lublin 2020.

21 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy*, s. 99–100.

toteż materiały pomocowe ulegają dezaktualizacji. Wysiłek katechizujących jest więc coraz większy i napotyka nieustannie nowe wyzwania. Grzegorz J. Zakrzewski, zauważając zjawisko coraz częstszej rezygnacji z udziału w lekcji religii, wskazuje, że „pierwszym z powodów rezygnacji jest negacja nauczania Kościoła w kwestiach moralnych. Reakcja rodziców jest różnorodna, ale w większości przypadków pozytywna lub obojętna. Młodzież, która zrezygnowała z katechezy zasadniczo nie oczekuje od Kościoła niczego, a jedna godzina katechezy nie spowodowałaby, że wrócą na zajęcia”²². Stan prawny lekcji religii nie zmienił się zasadniczo od początku lat dziewięćdziesiątych, jednak zmianie uległ kontekst jej obecności w szkole, jak również znaczenie wiary i religii dla współczesnych odbiorców. Model wychowania oraz dostępność wiedzy i informacji, szczególnie w ostatnich dwóch latach, także uległy zdecydowanym zmianom.

Podejmowany na katechezie wysiłek dydaktyczny i wychowawczy powinien zmierzać do realizacji wskazanych przez Kościół celów. Ich osiągnięcie jest możliwe jedynie w wyniku podejmowania na poziomie powszechnym i lolanym systematycznych działań. W proces dydaktyczny powinni być zaangażowani wszyscy odpowiedzialni za głoszenie orędzia Bożego, ale również szeroko rozumiane środowisko wychowawcze. Proces wychowania religijnego rozpoczyna się w rodzinie, a kontynuowany jest w parafii, środowiskach lokalnych, wspólnotach, stowarzyszeniach, ruchach i w szkole. Niezastąpiony jest też samorozwój religijny katechizowanych, którzy są podmiotem katechezy. Stanisław Kulpaczyński zwraca uwagę, że motywami, które wyzwalają i wzmacniają samorozwój katechizowanych są „ciekawość, czyli chęć poznania tego, co nowe, możliwość osiągnięcia pewnego sukcesu przez pokonywanie różnych trudności. Dobre wykonanie jakiegoś zadania doprowadza do sukcesu, a to podnosi na duchu, daje wiarę w siebie i wzmacnia aktywność [...]. Dobrze, jak katecheta stwarza sytuacje, które pozwalają uczniowi na poznanie swoich możliwości przez współzawodnictwo w pracy grupowej. Grupa jest potrzebna, gdyż może zaspokoić takie potrzeby, jak: bezpieczeństwa, uznania społecznego, komunikowania się, więzi i inne”²³. Z dydaktycznego punktu widzenia ogromną rolę odgrywa ponadto dostosowanie treści nauczania

22 G. J. Zakrzewski, *Motywy rezygnacji młodzieży z lekcji religii oraz szanse zatrzymania tego procesu na podstawie badań w diecezji płockiej*, w: *Nowa epoka polskiej katechezy*, red. D. Kielb, Rzeszów 2021, s. 69.

23 S. Kulpaczyński, *Samowychowanie w katechezie*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) z. 11, s. 47.

katechetycznego do poziomu uczniów. Aby zatem móc zrealizować zakładane cele – osiągnięcie dojrzałości religijnej i zbudowanie przez młodych silnej relacji z Bogiem – konieczne jest współdziałanie wszystkich podmiotów procesu katechetycznego.

Mając na względzie współczesne uwarunkowania kulturowe, wydaje się niezbędne zwrócenie jeszcze większej uwagi na katechizowanych w ramach lekcji religii w szkole. Z tych lekcji, szczególnie w szkołach ponadpodstawowych, korzystają młodzi, którzy chcą pogłębić swoją wiedzę religijną i wykazują większe zainteresowanie sprawami wiary, ale i ci poszukujący. Podejmowane działania mające na celu większy nacisk na wspólnoty i ruchy religijne jako środowiska ewangelizacyjne i katechetyczne nie przyniosły zakładanych rezultatów²⁴. Nadal jedną z najważniejszych przestrzeni oddziaływania (jeśli nie najważniejszą) pozostaje szkolna lekcja religii. Podczas zajęć katecheta ma możliwość dotarcia do osób, które niejednokrotnie nie podejmują żadnych praktyk religijnych. Osoba katechety odgrywa bardzo ważną rolę. Trzeba zauważyć, że niechęć do podejmowania nauczania lekcji religii nie tylko wśród osób świeckich, ale również wśród duchownych wynika głównie z atmosfery kreowanej przez media. Zauważalny brak osób chętnych i dobrze przygotowanych do podjęcia się tego zadania stanowi, i w najbliższych latach będzie stanowił, istotne wyzwanie dla Kościoła. Lekcja religii w ostatnich kilkunastu latach stała się dla wielu jedyną przestrzenią, w której mogą poznać osobowego Boga, jak również zdobyć wiarygodną wiedzę na temat Kościoła²⁵. Podnoszona kwestia redukcji godzin lekcji religii w szkole w tym kontekście wydaje się rozwiązaniem odcinającym wielu młodych od jakiegokolwiek rozwoju duchowo-religijnego. Również Zakrzewski na podstawie przeprowadzonych badań zauważa, że „zmniejszenie liczby godzin katechez z dwóch do jednej w tygodniu nie spowoduje powrotu młodych na katechezę w szkole”²⁶ i dyskusyjne jest, czy takie rozwiązanie spowoduje zahamowanie rezygnacji z lekcji religii. Poszukiwanie nowej koncepcji nauczania lekcji religii wydaje się w kontekście zmian kulturowych istotnym zagadnieniem.

24 G. J. Zakrzewski, *Motywy rezygnacji młodzieży*, s. 181–182.

25 Wskazują na to badania przeprowadzone wśród maturzystów diecezji tarnowskiej. Zob. więcej: A. Jasnos, *Mój Bóg*, s. 188.

26 G. J. Zakrzewski, *Motywy rezygnacji młodzieży*, s. 81.

Potrzeba katechezy integralnej

Współczesny człowiek mocno skupiony na doczesności potrzebuje wyraźnego odniesienia i konkretnej drogi, by móc w pełni integralnie się rozwijać. Proponowane systemy wychowawcze oderwane od adekwatnej antropologii i personalizmu chrześcijańskiego nie sprzyjają procesowi integralnego wychowania. Papież Benedykt XVI, dokonując dogłębnej analizy rzeczywistości, zauważył, że

dzisiaj nadal ważne jest, aby człowiek nie dopuszczał, by krępowały go zewnętrzne więzy, takie jak relatywizm, dążenie do władzy i zysku za wszelką cenę, narkomania, nieuporządkowane związki uczuciowe, zamieszanie w kwestii małżeństwa, nieuznawanie ludzkiej istoty na wszystkich etapach jej życia, od początku po naturalny kres, tak jakby w pewnych fazach ludzka istota nie istniała naprawdę. Musimy odważnie przypominać naszym współczesnym, kim jest człowiek i co to jest człowieczeństwo. Wzywam władze państwowe oraz tych, którzy uczestniczą w procesie przekazywania wartości, aby mieli zawsze odwagę mówić prawdę o człowieku²⁷.

Wydaje się, że obecnie nagląca jest potrzeba wdrażania integralnego wychowania we wszystkich sferach życia społecznego. Integralne wychowanie to proces wspierania całościowego rozwoju człowieka poprzez harmonijne oddziaływanie osób, środowiska społecznego i kulturowego oraz instytucji. Proces ten powinien być realizowany świadomie, we wszystkich obszarach rozwoju osoby: fizycznym, duchowym, intelektualnym, emocjonalnym oraz społecznym, integralnie powiązanych i nawzajem się uzupełniających. Zmierza do całościowego rozwoju człowieka, na miarę jego możliwości, poprzez kształtowanie jego osobowości od poczęcia do końca życia oraz przekazywanie systemu wartości, norm, wzorców zachowań, umiejętności niezbędnych w życiu, które będą prowadzić go do dojrzałej postawy osobowej dla jego dobra i wspólnoty ludzkiej. Tak definiowany proces wychowania uwzględnia również potrzeby duchowe człowieka, jego rozwój i wychowanie religijne.

W proces integralnego wychowania obejmującego wszystkie sfery życia człowieka wpisuje się katecheza integralna, promowana przez licznych

²⁷ Benedykt XVI, *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie*. Przemówienie do członków papieskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych, 10.02.2007, „L'Osservatore Romano” (2007) nr 2, s. 36.

katechetyków²⁸. Pedagogiczno-dydaktyczną wartość katechezy integralnej propagował Mieczysław Majewski, który niejednokrotnie zwracał uwagę, że „w pewnych okresach historycznych zacieśniano katechezę do nauczania albo wychowania. Kiedy indziej znów próbowano całkowicie usunąć nauczanie i wychowanie z katechezy. Jedna i druga postawa współcześnie jest nie do przyjęcia, gdyż katecheza z jednej strony wychodzi poza jedno i drugie, a przede wszystkim wchodzi w głąb jednego i drugiego, a z drugiej strony nie może zachować swej tożsamości, urzeczywistniać się i ewangelizować bez nauczania i wychowania”²⁹. Taki model katechezy zaproponowany ponad dwadzieścia pięć lat temu zdaje się najbardziej aktualny we współczesnym świecie przenikniętym kulturą tymczasowości. Jak zauważa Bronisław Twardzicki, „potrzeba katechezy integralnej wyrasta z troski duszpasterskiej Kościoła, jak też skomplikowanej, pluralistycznej sytuacji świata. To zróżnicowanie ujawnia się w wielu dziedzinach, m.in. w dziedzinie gospodarczej, kulturowej, także religijnej. Kościół nie może zamknąć się w getcie własnych spraw, musi wyjść naprzeciw tym problemom. Ma obowiązek odczytywania znaków czasu, aby mógł się otworzyć na świat, współpracować ze światem, być dla niego zaczynem ewangelicznym, sakralizować go”³⁰. Katecheza integralna jest potrzebna w szkolnym nauczaniu lekcji religii. Stawia ona przed katechetami wymóg nieustannego doksztalcania dydaktyczno-pedagogicznego, podążającego za zmieniającymi się możliwościami katechizowanych.

Jak wskazuje Majewski, katecheci „wiedzą doskonale o tym, że chcąc realizować cele katechetyczne, nie wystarczy opanować szeroki zakres przekazywanego materiału, poznać jego różne aspekty i możliwie do końca zgłębić, ale również trzeba podjąć problemy katechizowanych, wielokrotnie je naświetlać, trafnie rozwiązywać i odpowiedzialnie ukierunkowywać, w czym z wydatną pomocą przychodzi nauczanie i wychowywanie”³¹. Stąd katecheza powinna wiązać zagadnienia religijne z kulturowymi i społecznymi, być bardziej

28 Między innymi: Joseph Colomb, Adolf Exeler, Emilio Alberich, Marian Finke, Jerzy Stroba, Mieczysław Majewski, Jan Charytański, Roman Murawski, Jan Długosz, Jan Szpet, Tadeusz Panuś, Jerzy Kistorz, Radosław Chałupniak, Marian Zajac, Paweł Mąkosa, Andrzej Kiciński.

29 M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 5.

30 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemysł 2011, s. 136.

31 M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości*, s. 5.

realistyczna, pomagać w poszukiwaniu sensu życia, zrezygnować z jakichkolwiek form przymusu, uszanować wolność katechizowanego, pomagać mu w świadczeniu o wierze, opierać się na dobrym kontakcie z wychowankiem, unikać sformalizowania, pozostać elastyczną i otwartą na sprawy świata, podkreślać niezastąpioną rolę rodziny, wspierać rodziców w religijnym wychowaniu dzieci, otwierać się na inne środowiska (szkoła, grupy, ruchy), szukać tych, którzy znaleźli się poza Kościołem, nawiązywać dialog z ludźmi odmiennych światopoglądów³².

Sama natura człowieka wskazuje potrzebę katechezy integralnej, gdyż „to, co zintegrowane, jest łatwiejsze do zrozumienia i przyjęcia, bardziej angażuje emocjonalnie i wolitywnie, a konsekwencją jest czyn, życie zgodne z poznany orędziem. Człowiek dopiero wtedy się naprawdę angażuje, gdy to, z czym się spotyka, tworzy zwartą całość”³³. Katecheza integralna uwzględnia nie tylko wiedzę religijną, lecz także sytuacje i problemy ludzkie, które są interpretowane w świetle objawienia Bożego. Jak podkreśla Twardzicki, „życie ludzkie i orędzie zbawcze nie wykluczają się wzajemnie, lecz istnieje między nimi współzależność [...] celem katechezy jest więc określenie (uwypuklenie) tego wzajemnego stosunku, jaki zachodzi pomiędzy przekazywanym orędziem a ludzkimi doświadczeniami”³⁴.

Podstawową zasadą integralnej katechezy jest wierność Bogu i człowiekowi. Oznacza to, że w przekazie katechetycznym punktem wyjścia musi być człowiek, zaś punktem dojścia – Bóg. Uwarunkowania kulturowe i społeczne, w których egzystuje katechizowany, są podstawą, dzięki której katecheta może nawiązać z nim kontakt. Odrywając ucznia od jego problemów, środowiska, które ma istotny wpływ na jego postrzeganie, nie poznawszy jego relacji rodzinnych, stosunku do spraw wiary, katecheta nie będzie w stanie doprowadzić go do celu, jakim jest osobowa relacja z Bogiem. Wierność człowiekowi wyraża się przede wszystkim we wrażliwości na przeżycia, potrzeby, pragnienia katechizowanego, których niejednokrotnie sam nie jest w stanie wyrazić. Katecheta, przyjmując ucznia w duchu wiary i miłości, może – nawet mimo swoistego zamknięcia ucznia na treści wiary – doprowadzić go do pragnienia ich zgłębienia. Poruszanie zagadnień składających się na doświadczenie

32 Por. R. Chałupniak, *W poszukiwaniu nowego modelu katechezy*, <https://www.katecheta.pl/Archiwum/2010/Katecheta-7-2010/VERBA-DOCENT/W-poszukiwaniu-nowego-modelu-katechezy> (10.07.2022).

33 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy*, s. 136.

34 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy*, s. 138–139.

życiowe odbiorców słowa Bożego, posługiwanie się językiem dla nich zrozumiałym, stosowanie metod i pomocy odpowiadających możliwościom percepcyjnym uczniów to początek drogi do realizacji celu katechezy.

Radosław Chałupniak wierność Bogu określa jako „wierność depozytowi wiary, Biblii i Tradycji. Dotyczy poprawnego odczytania biblijnego kerygmatu, którym jest Boże wezwanie oraz pouczenie skierowane do katechizowanych. Biblijny kerygmat wyraża intencję Boga, by zbawić wszystkich ludzi. Boży plan zbawienia – ukazany w Biblii – wskazuje na ingerencję Boga, wyrażoną słowami i czynami”³⁵. Katecheza ma uwydatniać inicjatywę Boga, przenikniętą miłością, darmowością łaski, przy równoczesnym poszanowaniu daru, jakim jest wolność osobowa i podkreślanie godności każdej osoby. Integralne wychowanie zakłada ciągły stopniowy rozwój osobowy człowieka. Podobnie jak integralna katecheza przyjmuje stopniowy rozwój Objawienia, transcendentę i tajemnicę Boga oraz centralne miejsce Chrystusa.

Integralna katechizacja musi być całościowa i systematyczna, zawierać w sobie nauczanie, wychowanie w wierze i wtajemniczenie. Szczególnie ważne jest podkreślenie, że katecheza stanowi równocześnie prawo i obowiązek Kościoła³⁶.

Integralna katecheza powinna uwzględniać odniesienie do tradycji, przy równoczesnym otwarciu na potrzeby człowieka, a także elementy ewangelizacji³⁷; powinna łączyć: teologię i życie, objawienie i doświadczenie, wiarę i wiedzę, informację i przeżycie³⁸, memoryzację i zrozumienie³⁹. Istotna jest integralność treści, która „obejmuje tradycyjne «kolumny» katechezy: Stary Testament, życie Jezusa, historię Kościoła oraz symbol wiary, sakramenty, przykazania i modlitwę”⁴⁰. Jak zauważył Majewski, celem integralnej katechezy jest „rozwój mentalności chrześcijańskiej, kształtowanie dojrzałej postawy wiary, formacja człowieka w kierunku budowania Kościoła wspólnoty”⁴¹. Realizacja tego celu w oderwaniu od uwzględnienia współczesnych uwarunkowań jest niemożliwa. To one ukierunkowują katechetę na permanentną formację i dostrzeganie różnych zjawisk oraz procesów, które mogą służyć jako

35 R. Chałupniak, *W poszukiwaniu nowego modelu...*

36 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 14.

37 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 18–19.

38 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 22.

39 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 55.

40 R. Chałupniak, *W poszukiwaniu nowego modelu...*

41 M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości*, s. 19.

punkt wyjścia w nawiązaniu relacji z katechizowanym, w następstwie czego możliwe jest prowadzenie ucznia do głębokiej zażyłości z Bogiem. Katecheta powinien jednocześnie dostrzegać te zjawiska, które mogą zagrażać katechizowanemu oraz misji Kościoła w świecie. Trzeba jednak nieustannie poszukiwać pozytywnych przejawów sprzyjających „otwarcu na Ewangelię i rozwojowi wartości duchowych, takich jak: poszukiwanie prawdy; pragnienie sprawiedliwości, pokoju, wolności, solidarności; wzrost zainteresowania problematyką etyczną, zwłaszcza społeczną; wrażliwość ekologiczna; powszechny dostęp do informacji; zmniejszanie się uprzedzeń ideologicznych i religijnych; wielorakie przejawy zainteresowania religią i duchowością czy pragnienie pełniejszego przeżywania swojej wiary”⁴². Katecheta, spełniając funkcję prorocką, staje się odpowiedzialny za poprawne głoszenie kerygmatu zbawienia.

W świecie tak mocno zlaicyzowanym, przenikniętym kulturą tymczasowości katecheta musi zajmować właściwą postawę wobec zagrożeń i niebezpieczeństw, nieustannie rozwijać w sobie wiarę, równocześnie dostrzegać wartości płynące z aktualnie dokonujących się procesów, być o nie bogatszy. Wtedy proces integralnej katechezy stanie się prawdziwą drogą do osobistego świadectwa o głębokiej relacji z osobowym Bogiem. Jest to ważne tym bardziej, że „młodzież nie dostrzega, że Kościół może mieć jej coś do zaproponowania, a katecheta w szkole staje się coraz bardziej klaunem z bajki przytaczanej przez Josepha Ratzingera w książce pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*”⁴³. Katecheta, będąc świadkiem wiary dla katechizowanych, może zrealizować ostateczny cel katechezy, jakim jest ich udział w zbawieniu, które przychodzi w Jezusie Chrystusie. Eschatologicznego kresu katechetycznych oddziaływań żaden katecheta „natychmiast nie zweryfikuje, jednak warto mieć go na uwadze, tym bardziej w obliczu konkretnych niepowodzeń”⁴⁴.

Obecność katechetów w szkołach publicznych jest wielkim darem i niezaprzecalnym dobrem. Witold Jedynak uważa, że „w Polsce proces sekularyzacji młodego pokolenia byłby o wiele bardziej zaawansowany, gdyby nie praca 30 tysięcy katechetów ewangelizujących w szkołach”⁴⁵. Jak już wcześniej zostało zauważone na podstawie przeprowadzonych badań wśród młodzieży, jej zaangażowanie religijne poza lekcją religii w szkole jest znikome. To dzięki

42 R. Chałupniak, *W poszukiwaniu nowego modelu...*

43 G. J. Zakrzewski, *Motywy rezygnacji młodzieży*, s. 82.

44 R. Chałupniak, *W poszukiwaniu nowego modelu...*

45 W. Jedynak, *Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka?*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 32 (2018), s. 224, <https://doi.org/10.14746/pst.2018.32.13>.

szkolnym katechetom w dużej mierze może być realizowany bliższy cel integralnej katechezy, jakim jest kształtowanie u katechizowanych dojrzałej wiary w jej aspekcie wolitywnym, uczuciowym, intelektualnym i działaniowym. Wiązanie wiary z nauką może prowadzić do jej integralnego rozwoju. Integralna katecheza nie ogranicza się zatem wyłącznie do przekazu określonych wiadomości czy kształtowania umiejętności, ale wychowuje, obejmując oddziaływanie na sferę emocjonalną, wolitywną oraz motywacyjno-działaniową. Istotne jest „doprowadzenie do wiary dojrzałej, zarówno poszczególnych wiernych, jak i całych wspólnot”⁴⁶.

Każda osoba, również uczeń, który deklaruje się jako niewierzący, uczestniczy jednak w lekcji religii, podczas której ma prawo otrzymać słowo wiary: pełne i całkowite w swej ostrości i sile, nieokaleczone, niezafałszowane ani niezubożone. Oczywiście stwarza to większe trudności dla katechety, który niejednokrotnie musi zmierzyć się z kontestacją przekazywanych treści. Katecheta nie ma prawa dzielić dziedzictwa wiary na ważne i nieważne, czegoś nauczać, a coś przemilczać. Jego rolą jest przekazywanie treści zgodnych z nauczaniem Kościoła. Uporządkowana treść katechezy, przekazywana w sposób systematyczny, powinna obejmować to, co podstawowe i najważniejsze, nie poruszać kwestii spornych czy teologicznie niepewnych. Integralność katechezy oznacza pełne wprowadzenie w chrześcijaństwo, dotyczące wszystkich elementów życia chrześcijańskiego⁴⁷. Nie można redukować wymagań Ewangelii ze strachu przed odrzuceniem czy w imię jakiegoś światopoglądu niezgodnego z nauczaniem Kościoła.

Bóg i człowiek to wielkie tematy katechezy integralnej. Powinny być one omawiane w wymiarach: biblijnym, eklezjalnym, liturgicznym, egzystencjalnym, ekumenicznym i eschatologicznym. W integralnej katechezie nie ma jednej, dominującej czy uniwersalnej metody, lecz obowiązuje pluralizm metod i środków katechetycznych. Są one dobierane w oparciu przede wszystkim o percepcję katechizowanych, możliwości katechety, cel i treść katechezy. W świecie przesiąkniętym szeroko rozumianą cyfryzacją, szczególnie po okresie tzw. zdalnej nauki, warto powrócić do metody słownej, podejmując rozmowę, dyskusję z uczniami. Może ona być wspierana wykorzystaniem innych metod, wynikających z pomysłowości katechety oraz wychodzenia naprzeciw oczekiwaniom uczniów. Poszukiwanie przez katechetę nowych

46 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna*, 11.04.1971, nr 38.

47 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, nr 21.

metod i środków przekazu świadczy o dbaniu przez niego o własny rozwój zawodowy i pozwala na uniknięcie rutyny w procesie katechetycznym.

Integralna katecheza pozwala katechizowanemu odnaleźć się w jego sytuacji życiowej, w której zмага się on z jakimś problemem domagającym się rozwiązania. Ważne jest, by katecheta podejmował bieżące problemy i sprawy, którymi żyją uczniowie. Dzięki odwołaniu się do słowa Bożego, Tradycji i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego może on ukazywać rozwiązania konkretnych problemów zgodnie z nauczaniem Kościoła. W przypadku prezentowania przez katechizowanych odmiennego zdania należy zachować do niego dystans; nie należy podejmować prób „uzgodnienia stanowiska”, które mogłyby być sprzeczne z Ewangelią. Odpowiedź na przedstawioną prawdę zawsze powinna dokonywać się w sposób wolny i z motywacją zmiany swojego życia, jak również pobudzać do podejmowania misji apostołskiej. W tym kontekście warto przypomnieć spotkanie młodzieńca z Jezusem, który po usłyszeniu Jego słów odszedł zasmucony, dokonując tego wyboru w wolności.

Podsumowanie

Integralnej katechezy nie można sprowadzić do modyfikacji działań podejmowanych przez katechetów czy odgórnego narzucenia zmiany treści programu. Model ten bazuje „na bogatych treściach i licznych źródłach – nie tylko religijnych (teologicznych), ale i humanistycznych. Jej treścią są również problemy i doświadczenia ludzkie. Nie może być zlepkim materiału, dlatego musi posiadać dobrze opracowany program, taki który zapewni pełne wprowadzenie w historię zbawienia, integralny przekaz treści teologicznych, umożliwi właściwe zrealizowanie celów katechety”⁴⁸. Jak podkreśla Twardzicki, „chrześcijaństwo nie jest doktryną, ale wydarzeniem zbawczym; tam mają uczniowie usłyszeć wezwanie Boże i zaangażować się we współpracę z Bogiem”⁴⁹.

Majewski zwracał uwagę, że w katechizacji potrzeba ewolucji, a nie rewolucji; należy „uruchomić takie czynniki, jak: spontaniczność, swobodę działania, przeciwstawianie się zaistniałym układom, ukierunkowanie pracy ze względu na adresata itp. [...] katecheza tworzona przez wiele czynników, wartości i działań, poprzez, wzajemne otwarcie, przyciąganie, przeciwstawienie, przemieszczanie, hierarchizowanie, wciąż będzie się tworzyć na nowo.

48 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy*, s. 147.

49 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy*, s. 147.

I będzie to nie tyle katecheza przystosowująca się do nowych warunków, co katecheza wewnętrznie od nowa powstająca. Taka zaś wewnętrznie odnowiona katecheza rokuje więcej nadziei niż katecheza jedynie adaptacyjna⁵⁰. Włączenie integralnej katechezy w proces integralnego wychowania wydaje się nieodzowne we współczesnej kulturze tymczasowości. Ujęcie integralne nie przekreśla wartości ujęć dotychczasowych, które podkreślają jakiś ważny element katechezy, czy też potrzebę wynikającą z aktualnych uwarunkowań. Nie oznacza również ujednoczenia, które zamazywałoby konkretne cele nauczania i religijnego wychowania.

Chrześcijaństwo podkreśla wartość człowieka jako osoby i jego godność. Współczesny człowiek, tak mocno ukierunkowany na własny rozwój i pełną realizację swoich możliwości, odczuwa coraz większy niepokój wynikający z tempa, jaki przynoszą zmiany zachodzące w świecie. Niektórzy otwarcie mówią o rzekomym „deformującym wpływie religijnego wychowania i niekorzystnych zmianach w rozwoju człowieka pod wpływem religii czy Kościoła”⁵¹. Oparcie przekazu katechetycznego na adekwatnej antropologii i personalizmie chrześcijańskim daje gwarancję wierności Bogu i człowiekowi. Katecheza integralna pomaga każdej osobie w realizacji jej ludzkiego potencjału na miarę jej możliwości, gdyż pomaga jej odnaleźć własną tożsamość i cel życia. Wierność Bogu i Jego prawom, a także uwzględnienie potrzeb współczesnego człowieka może prowadzić do przywrócenia stabilności kształcenia i wychowywania religijnego w postmodernistycznym świecie.

Bibliografia

- Bagrowicz J., *Z teologii edukacji religijnej młodzieży*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Edwarda Lazarowicza*, red. B. Klaus, Tarnów 2000, s. 77–98.
- Benedykt XVI, *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie*. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych, 10.02.2007, „L'Osservatore Romano” 2007 nr 2, s. 36.

50 M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości*, s. 20.

51 J. Bagrowicz, *Z teologii edukacji religijnej młodzieży*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Edwarda Lazarowicza*, red. B. Klaus, Tarnów 2000, s. 95.

- Chaułpniak R., *W poszukiwaniu nowego modelu katechezy*, <https://www.katecheta.pl/Archiwum/2010/Katecheta-7-2010/VERBA-DOCENT/W-poszukiwaniu-nowego-modelu-katechezy> (10.07.2022).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, 16.10.1979.
- Jasnos A., *Mój Bóg. Obraz Boga u współczesnej młodzieży. Studium katechetyczne*, Lublin 2020.
- Jedynak W., *Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka?*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 32 (2018), s. 207–228, <https://doi.org/10.14746/pst.2018.32.13>.
- Kawecki W., *Piękno życia chrześcijańskiego*, Kraków 1990.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce. Dokument przyjęty podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski 8 czerwca 2018 roku*, Częstochowa 2018.
- Majewski M., *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995.
- Muller G. L., *Raport o stanie nadziei*, tłum. K. Jasiński, Warszawa 2017.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 23.03.2020.
- Polak M., *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań 2014.
- Postmodernizm kultura wyczerpania?*, red. Z. Taborska, M. Giżycki, Warszawa 1988.
- Rabczyński P., *A Christian family in a „provisional culture”*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16 (2017) nr 3, s. 133–149, <https://doi.org/10.15290/rtk.2017.16.3.09>.
- Sproncel P., *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2022.
- Szopa R., *Posmodernizm i neomarksizm jako wytyczne współczesnej kultury*, „Społeczeństwo” 29 (2019) nr 2, s. 152–166.
- Suchocka A., Królikowska I., *Kreowanie tożsamości kulturowej jako wyzwanie XXI wieku*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 4 (2014), s. 73–88.
- Twardzicki B., *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemyśl 2011.
- Walewander E., *Postmodernizm a pedagogika chrześcijańska*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 84 (2010) nr 2, s. 152–164.
- Zakrzewski G. J., *Motywy rezygnacji młodzieży z lekcji religii oraz szanse zatrzymania tego procesu na podstawie badań w diecezji płockiej*, w: *Nowa epoka polskiej katechezy*, red. D. Kiełb, Rzeszów 2021, s. 69–86.

Abastrakt

Katecheza integralna jako odpowiedź na kulturę tymczasowości

Dominująca współcześnie kultura tymczasowości odrzucająca stałe wartości i normy oraz podporządkowująca wszystko indywidualnej wolności oddziałuje również na proces wychowania człowieka, w tym na proces katechetyczny. Katecheza z natury opiera się na stałych wartościach i celu, jakim jest wierność Bogu i człowiekowi. Adekwatną odpowiedzią na redukujące spojrzenie na człowieka, jego kształcenie i formowanie wydaje się model katechezy integralnej. Model ten uwzględnia całościowe nauczanie i wychowanie w wierze, wychodzące od osoby i sytuacji katechizowanego i ukierunkowujące go na osobistą relację z Bogiem.

Słowa kluczowe: integralna katecheza, integralne wychowanie, kultura tymczasowości

Abstract

Integral catechesis as a response to the culture of temporariness

The contemporary culture of temporariness, which rejects permanent values and norms, is dominant today subordinating everything to individual freedom also affects the upbringing process man, including the catechetical process. Catechesis by nature is based on stable values and the goal of fidelity to God and man. An adequate response to the reductive view of man, his education and formation seems to be a model of integral catechesis. This model takes into account comprehensive teaching and upbringing in faith, starting from the person and the situation catechized person and orienting him/her towards a personal relationship with God.

Keywords: integral catechesis, integral education, culture of temporality

Magdalena Zachara

<https://orcid.org/0009-0000-0724-3695>

Uniwersytet Gdański

Obowiązek w świadomości dzisiejszej młodzieży

„Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu [...]

Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić”¹ (Jan Paweł II)

Pandemia koronawirusa w Polsce i na świecie wpłynęła na życie większości ludzi². Wyniki badań przeprowadzonych przez Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu wykazały, że zmieniły się typowe wcześniej zachowania społeczne Polaków – m.in. podawanie dłoni na powitanie (przestało to robić 80% badanych), korzystanie z komunikacji miejskiej (70% badanych przestało w ten sposób się przemieszczać). Wzrósł też poziom lęku – m.in. o zdrowie swoje i najbliższych lub przed utratą pracy i środków do życia³. Badani dostrzegali jednak także dobre strony kryzysu, traktując pandemię jako czas

1 Jan Paweł II, *Homilia z liturgii słowa do młodzieży na Westerplatte, Gdańsk-Westerplatte 1987*, [https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-liturgii-slowa-do-mlodziezy-na-westerplatte;T2JqzwnOjM2NDg=\(24.09.2022\)](https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-liturgii-slowa-do-mlodziezy-na-westerplatte;T2JqzwnOjM2NDg=(24.09.2022)).

2 *Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z pierwszego etapu badań*, zespół redakcyjny UAM, Poznań 2020.

3 *Życie codzienne w czasach pandemii*, s. 15–22.

reorganizacji codzienności – przeobrażenia więzi, zmiany organizacji czasu wolnego i pracy⁴.

Zmieniło się funkcjonowanie uczniów polskich szkół, którzy z krótkimi przerwami uczyli się zdalnie do końca pierwszego półrocza w roku szkolnym 2021/2022. Swoje obowiązki związane z nauką realizowali, łącząc się z nauczycielami za pośrednictwem platformy internetowej. Uczniowie rozpoczęli naukę zdalną 12 marca 2020 roku, kiedy to nastąpiło czasowe zawieszenie działalności dydaktycznej, wychowawczej i opiekuńczej jednostek systemu oświaty. Rozpoczęły one od 25 marca realizowanie zadań z wykorzystaniem metod i technik kształcenia na odległość. W kolejnym roku szkolnym od 24 października naukę w formie zdalnej rozpoczęły klasy IV–VIII, a w listopadzie również młodsze. Od stycznia 2021 roku do nauki w szkole wracali uczniowie klas I–III, z przerwami na naukę hybrydową, w maju wrócili do nauki stacjonarnej. Klasy starsze w drugiej połowie maja także uczyły się hybrydowo. Od 31 maja 2021 roku wszyscy uczniowie powrócili do regularnej nauki stacjonarnej.

Forma zdalnej edukacji uznana została przez większość rodziców i nauczycieli za niekorzystną dla uczniów, co zostało ujęte w raporcie sporządzonym przez Centrum Badania Opinii Społecznej: „Niemal wszyscy rodzice, na podstawie własnych doświadczeń, dostrzegają jakieś problemy wynikające z edukacji zdalnej i nieuczęszczania dzieci do szkół.”⁵ Inne badania wskazywały na fakt, że nauka zdalna w znacznej mierze opierała się na samodzielności, więc uczniowie mający trudności w uczeniu się i dodatkowo borykający się z problemami technicznymi doświadczali zwiększenia kłopotów z przyswojeniem materiału⁶.

Pomimo negatywnych ocen zdalnej formy kształcenia uczniowie szkół średnich, wobec planowanego przez rząd powrotu do nauki w szkole, wystosowali do MEiN petycję, także w imieniu szkół podstawowych, w której domagali się powrotu do szkoły dopiero od nowego roku szkolnego. Wskazywali na negatywne i szkodliwe skutki nagłego powrotu do nauki stacjonarnej: „uczniowie są zestresowani sprawdzaniem zeszytów, notatek lub że po powrocie będą

4 *Życie codzienne w czasach pandemii*, s. 23–24.

5 CBOS, Komunikat z badań, nr 19/2021: *Edukacja zdalna – doświadczenia i oceny*, luty 2021, s. 14.

6 *Edukacja zdalna: co stało się z uczniami, ich rodzicami i nauczycielami?*, s. 28 i 60, <https://kometa.edu.pl/biblioteka-cyfrowa/publikacja,1147,edukacja-zdalna-co-stalo-sie-z-uczniami-ich-rodzicami-i-nauczycielami> (31.08.2022).

musieli od nowa pisać sprawdziany w niepokoju i stresie. Petycja dotyczy również uczniów klas ponadpodstawowych”⁷. Głosy krytyczne wobec decyzji rządu pojawiały się także w przestrzeni medialnej.

Jednak minister edukacji i nauki Przemysław Czarnek, podczas konferencji prasowej, która odbyła się 30 kwietnia 2021 roku⁸, odpowiadając na wątpliwości mediów związane z decyzją o powrocie uczniów do szkół, zwrócił uwagę na rolę obowiązków szkolnych, które w każdym roku są takie same i w jego opinii nie powinny być źródłem lęku: „Stres to jest rzecz, która towarzyszy człowiekowi w życiu, ale nie należy tego stresu generalnie wyolbrzymiać”. Dodał także: „Nikt nie będzie państwa stresował. Wszyscy mamy swoje **obowiązki** w życiu codziennym i do tych **obowiązków** wracamy również w szkole. [...] No ale temu towarzyszą również wymagania dla uczniów, które są standardowe w każdym roku szkolnym. Nie bójmy się **obowiązków**. **Obowiązek** to nie stres”⁹.

Sytuacja związana z powrotem do nauki stacjonarnej w okresie pandemii koronawirusa oraz obserwacje autorki jako nauczyciela szkoły podstawowej stały się przedmiotem refleksji nad tym, w jaki sposób uczniowie rozumieją pojęcie „obowiązek” oraz jak postrzegają i waloryzują obowiązki. Żeby odpowiedzieć na te pytania, przeprowadzono badania ankietowe wśród uczniów.

Obowiązek w ujęciu słownikowym

W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* Wiesława Borysia „obowiązek” zaświadczony jest od XVI wieku w znaczeniu „konieczność zrobienia czegoś, powinność, zobowiązanie”¹⁰. Natomiast z kwalifikatorem *przest.* [przesta-

7 *Powrót do szkół od września 2021*, https://secure.avaaz.org/community_petitions/pl/ministerstwo_educacji_i_nauki_przemyslaw_czarnek_powrot_do_szkol_od_wrzesnia_2021/ (30.06.2021): „Sprzeciwiamy się powrotowi w tym roku szkolnym do nauki stacjonarnej i chcielibyśmy, by nasz głos, głos wszystkich uczniów, został i tym razem usłyszany oraz by została podjęta odpowiednia decyzja, o jaką prosimy. Nie mamy czasu, by znów wrócić do nauki stacjonarnej, ponieważ uczniowie chcą się skupić na nauce do egzaminu ósmoklasisty, a nie przejmowaniem się o liczbie zgonów i zachorowań w danym dniu”.

8 Konferencja Ministra Edukacji i Nauki dotycząca powrotu uczniów do nauki stacjonarnej, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/konferencja-ministra-edukacji-i-nauki-dotyczaca-powrotu-uczniow-do-nauki-stacjonarnej> (13.05.2021).

9 Konferencja Ministra Edukacji i Nauki dotycząca powrotu uczniów do nauki stacjonarnej.

10 W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 374.

rzale] notuje leksykograf: „praca w charakterze pomocy domowej, służba”. Poza tym wyraz w liczbie mnogiej oznacza „czynności, funkcje związane z piastowaniem stanowiska, urzędu itp.”

Współczesne słowniki języka polskiego notują „obowiązek” w znaczeniu powinności przymusu, który wynika z nakazu prawnego, społecznego lub z wewnętrznego przekonania. *Słownik współczesnego języka polskiego* pod redakcją Bogusława Dunaja zawiera następującą definicję: „to, co ktoś musi zrobić, do czego powinien się poczuwać ze względów moralnych, prawnych, społecznych i in.; to, do czego ktoś jest zobowiązany; zobowiązanie, powinność”¹¹.

Najobszerniejsze objaśnienie wyrazu znajduje się w *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny*, który jest najdokładniejszym (ponad 130 000 haseł zebranych w 50 tomach), powojennym słownikiem ogólnym, wyróżnia on dwa znaczenia tego pojęcia:

- „powinność moralna, presja skłaniająca człowieka do wykonania lub zaniechania działań, wynikająca z nakazu moralnego albo z określonej, społecznie funkcjonującej normy etycznej lub zawodowej; to, co ktoś musi zrobić, to, do czego czuje się zobowiązany”. Pojęcia bliskoznaczne dla tego znaczenia to „przymus, mus, konieczność, powinność, zobowiązanie”; słownik podaje tu jeden antonim: „przyjemność”;
- „wzór działania związany z pełnieniem określonej roli społecznej, czynności uwarunkowane tą rolą i ich wykonywanie”. Bliskoznaczne pojęcia w tym drugim znaczeniu to „powinności, zobowiązania”¹².

Dostępny w Internecie *Słownik języka polskiego PWN*, który powstał na podstawie *Słownika 100 tysięcy potrzebnych słów* pod redakcją Jerzego Bralczyka (Warszawa 2005), zawiera następujące objaśnienie obowiązku: „konieczność zrobienia czegoś wynikająca z nakazu moralnego lub prawnego; też: to, co ktoś musi zrobić powodowany taką koniecznością”¹³. W *Wielkim słowniku języka polskiego* opracowywanym pod kierunkiem Piotra Źmigrodzkiego, publikowanym w Internecie, znajduje się definicja: „coś, co jakaś osoba musi zrobić, bo nakazują to normy społeczne lub prawne”¹⁴.

11 *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 1, Warszawa 1999, s. 634.

12 *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 25, Poznań 2000, s. 58–59.

13 *Obowiązek*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/obowiazek.html> (07.11.2022).

14 *Obowiązek*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/1038/obowiazek> (07.11.2022).

W *Praktycznym słowniku wyrazów i zwrotów bliskoznacznych* wyodrębnione zostały dwie grupy znaczeń, do których wskazano wyrazy bliskoznaczne: (1) „powinność, zobowiązanie”; (2) „funkcja, rola, praca, zadanie”.

W słowniku internetowym antonimów do wyrazu „obowiązek”¹⁵ wskazane zostały: „przyjemność, rozrywka, relaks, własna inicjatywa, odpoczynek, wypoczynek, czas wolny, laba, brak obowiązków, próżnowanie, służba, powinność, misja, posłannictwo”¹⁶.

Podsumowując, można stwierdzić, że słowo „obowiązek” funkcjonuje w polszczyźnie ogólnej w dwóch znaczeniach: **moralnym** i **prawno-społecznym**. W pierwszym odnosi się do ogólnie przyjętych zasad etycznych lub też dotyczy ducha, umysłu, uczuć, życia psychicznego, wewnętrznego. W znaczeniu drugim natomiast odwołuje się do obowiązujących zasad prawnych, funkcjonowania w społeczeństwie, pełnienia określonej roli społecznej. „Obowiązek” w znaczeniu moralnym nawiązuje do wartości i zasad powszechnie uznawanych za właściwe, które człowiek przyjmuje dobrowolnie, na co wskazują przytoczone w słowniku przykłady użycia przymiotnika „moralny”. Natomiast „obowiązek” w znaczeniu prawno-społecznym łączy się z zewnętrznymi, narzuconymi normami, zasadami, przepisami, których łamanie skutkuje nałożeniem konsekwencji bądź uruchamiania regulacji prawne.

Celem przeprowadzonej wśród uczniów ankiety było ustalenie, jak młodzież rozumie obowiązek, jaki jest ich stosunek do obowiązków oraz z jakimi wartościami je łączy. Badaniem ankietowym objęta została młodzież pochodząca z różnych rejonów Polski (województwa: małopolskie, śląskie, mazowieckie, pomorskie, lubelskie) w wieku od 15 do 20 lat. A zatem badaniu poddano uczniów począwszy od klasy VIII szkoły podstawowej, poprzez licea ogólnokształcące i zawodowe, aż po szkoły branżowe. Ogółem przebadano 170 osób.

Kwestionariusz składał się z 14 pytań obejmujących samo rozumienie obowiązku oraz stosunek młodzieży do obowiązków, a także ich wartościowanie. Kwestionariusz składał się z pytań/zadań otwartych i zamkniętych. Nie wszyscy ankietowani udzielili odpowiedzi na każde z pytań. Sporadycznie zdarzały się też odpowiedzi wulgarne lub niezwiązane z pytaniem, zadaniem.

Uzyskany materiał pozwolił ustalić, że uczniowie rozróżniają obowiązek rozumiany w aspekcie moralnym oraz w znaczeniu prawno-społecznym.

¹⁵ Antonim „obowiązek”, <https://antonim.net/antonim/obowiazek> (24.09.2022).

¹⁶ *Praktyczny słownik wyrazów i zwrotów bliskoznacznych*, red. A. Latusek, Kraków 2004, s. 150.

Obowiązek w znaczeniu moralnym

Blisko co trzeci badany (52 osoby) wskazał w odpowiedzi na rozumienie obowiązku w pierwszym znaczeniu słownikowym, a więc w sensie moralnym, w którym obowiązek to „powinność, co trzeba/należy zrobić, konieczność” moralna, etyczna wynikająca z podjętej decyzji będącej wyborem osoby, której ten obowiązek dotyczy. W 20 odpowiedziach połączono obowiązek bezpośrednio z „odpowiedzialnością” lub „misją” (2):

- (1) Według mnie obowiązek jest powierzonym nam zadaniem, do którego się zobowiązujemy, będąc w pełni świadomym.
- (2) Coś, za co jesteśmy odpowiedzialni.
- (3) Obowiązek jest to czynność, którą musimy wykonać i stawiać ją ponad inne mniejsze wartości.
- (4) Odpowiedzialność za swoje czynności i zadania.
- (5) Czynność, którą zobowiązuję się wypełniać.
- (6) Coś, co trzeba zrobić, bo tak należy.
- (7) Obowiązek jest naszym życiem, należy o nim pamiętać.

Uczniowie wskazują, że obowiązek to coś ważnego, wartościowego, a jego wykonanie wynika z poczucia odpowiedzialności i świadomej decyzji. Obowiązek to „wewnętrzny przymus”, który jest odczuwany w wyniku wewnętrznego przekonania, wyznawanych zasad etycznych, moralnych.

Wyrażeniami o znaczeniu synonimicznym do wyrazu „obowiązek” najczęściej wskazywanymi przez badanych były: „wewnętrzny przymus”, „powinność”, „presja”, „konieczność” – (65), a także „odpowiedzialność” (19), „misja” (2). Nieco więcej niż połowa badanych (86) wskazała obydwa synonimy podane w słowniku wyrazów bliskoznacznych, a więc „powinność”, „zobowiązanie”, które odnoszą się do rozumienia obowiązku w kategoriach moralnych.

Wydaje się, że pewną trudność sprawiło uczniom wymienienie antonimów „obowiązku” (w ankiecie uczniowie zostali poproszeni o podanie wyrazu o znaczeniu przeciwnym), skoro aż 29 badanych nie udzieliło żadnej odpowiedzi lub wpisało odpowiedź „nie wiem”. Wymieniane przez uczniów antonimy w znaczeniu moralnym to „wolność” (34), „dobrowolność” (17), „nieodpowiedzialność” (4), „swoboda” (5).

W pytaniu o skojarzenia związane z wyrazem „obowiązek” uczniowie wymieniali (2–4 spośród zaproponowanych): „zasady”, „ograniczenie przyjemności”, „trauma”, „społeczeństwo”, „moralność”, „zniewolenie”, „odpowiedzialność”,

„godność”, „tożsamość”, „ciężar”. Większość, bo aż 161 badanych wskazało, że obowiązek łączy odpowiedzialnością. Nieco mniej uczniów (143) odpowiedziało, że obowiązek to „zasady”, co odwołuje nas do „przestrzegania zasad”, „życia według zasad”, ale też do „posiadania zasad”.

Niektórzy uczniowie łączyli wprost znaczenie „obowiązku” z „moralnością”, „godnością” (32), „przyjemnością” (18) i „tożsamością” (17). Wynika stąd, że młodzież rozumie obowiązek w kategoriach moralnych, etycznych.

Uczniowie zostali poproszeni o wskazanie znanych im rodzajów obowiązków. Nieznaczną liczbą badanych (25) w swoich wypowiedziach odwołała się do troski o kogoś (lub o zwierzę) i pomagania innym, w szczególności rodzicom (10). Odwoływali się oni w tym zadaniu głównie do obowiązków w rozumieniu prawnym i społecznym. Badani zwrócili uwagę na odpowiedzialność i świadomość decyzji, którą podejmujemy w wykonywaniu obowiązków. W dwóch odpowiedziach bezpośrednio wskazano na „obowiązek moralny”.

- (1) Moralny.
- (2) Zajęcie się jakąś powierzona nam osobą.
- (3) Pomaganie rodzicom.
- (4) Pomagać.
- (5) Odpowiedzialność za kogoś, za coś.
- (6) Szacunek do rodziny i drugiej osoby, opieka nad zwierzętami.

Zatem w świadomości uczniów obowiązki rozumiane są głównie jako czynności wykonywane w domu i w szkole. Nieznaczną część badanych wskazała na obowiązki jako moralne zobowiązanie.

Odpowiadając na pytanie „Jakie masz obowiązki? Opisz”, nieco większa liczba ankietowanych (50) odniosła się do moralnego znaczenia obowiązku. Wypowiadając się na temat własnych obowiązków, podobnie jak we wcześniejszym zadaniu, najczęściej wskazywali oni na „pomoc” – rodzicom, bliskim, innym osobom. Stosowali także rzeczowniki „troska”, „opieka” lub „opiekowanie się” kimś. Pojawiły się również nieliczne wypowiedzi wskazujące na świadomość odpowiedzialności za siebie i innych, za zdrowie i relacje z bliskimi:

- (1) Dbanie o siebie i moich bliskich, wypełnianie własnych celów i motywacji.
- (2) Dbanie o innych i o siebie.
- (3) Pomoc rodzicom [...] opiekowanie się siostrami.
- (4) Pomoc najbliższym, jeśli tej pomocy potrzebują.
- (5) Pomoc w domu, pomoc innym ludziom.

- (6) Obowiązek odpowiadania za swoje czyny, odpowiedzialność za drugiego człowieka.
- (7) Bycie dobrą córką, uczennicą, obywatelką, troska o innych.
- (8) Troska o zdrowie.

W odpowiedziach na pytanie „Jaki jest Twój stosunek do obowiązków? Co o nich myślisz?” ankietowani mogli wyrazić własną opinię. Pytanie badało, jaki jest stosunek ankietowanych do obowiązków i w jaki sposób je wartościują. Dawało ono swobodę w wyrażeniu swojego zdania, możliwe było tu odniesienie się do sfery osobistej, do własnych doświadczeń i przemyśleń. Była to interesująca część materiału, która dała dość bogaty obraz stosunku uczniów do obowiązków i ich wartościowania, ale także rozumienia obowiązku przez uczniów. Odpowiedzi odnoszące się do moralnego znaczenia obowiązku można zaklasyfikować do czterech grup:

1. Obowiązek – rozwój.
2. Obowiązek – to część życia.
3. Obowiązek – to coś ważnego.
4. Obowiązek – to coś negatywnego.

Ad 1. Obowiązek — rozwój

Uczniowie wskazują na pozytywny aspekt obowiązków (39), które odnoszą do sfery osobistego, wewnętrznego rozwoju człowieka. Zauważają, że obowiązek pełni istotną rolę w kształtowaniu charakteru, w uczeniu się samodyscypliny, odpowiedzialności, przygotowuje do życia. Przykłady:

- (1) Myślę, że są potrzebne, ponieważ uczą nas kultury i pracy.
- (2) Myślę, że są potrzebne, uczą odpowiedzialności.
- (3) Myślę, że są ważną częścią życia, która kształtuje nasze wnętrze.
- (4) Uważam, że obowiązki [...] uczą systematyczności, odpowiedzialności, dlatego warto je posiadać.
- (5) Że są dobre, zawsze nas czegoś uczą i przygotowują do dorosłego życia, żebyśmy w przyszłości sobie poradzili.
- (6) Każdy powinien mieć jakieś obowiązki, aby nauczyć się być odpowiedzialnym i samemu odpowiadać za swoje czyny.
- (7) Myślę, że obowiązki uczą organizacji, systematyczności i posłuszeństwa.

Ad 2. Obowiązek — to część życia

Grupę tę tworzą odpowiedzi, które wyrażają oceny jakości wykonywanych obowiązków bądź też są opinią na temat sposobu wykonywania obowiązków przez samych ankietowanych. Uczniowie (13) określili tu obowiązek jako część życia, coś, z czego starają się wywiązać. Podkreślali wewnętrzny wysiłek podejmowany w realizacji obowiązków, np.:

- (1) Wykonuję je.
- (2) Staram się je wykonywać.
- (3) Uważam, że wywiązuję się ze swoich obowiązków.
- (4) Obowiązki są nierozłączną częścią życia człowieka.
- (5) Staram się traktować je jako normalną część życia.

Ad 3. Obowiązek — to coś ważnego

Kolejna grupa to odpowiedzi mająca charakter sądów wartościujących obowiązek jednoznacznie pozytywnie. Takie wartościowanie jest wyrazem wewnętrznych przekonań i posiadanej hierarchii wartości¹⁷. Odnosi się ono do moralnego aspektu badanego pojęcia. Ankietowani (35) w odpowiedziach nie podawali uzasadnienia swojego sądu, ale jednoznacznie ocenili obowiązek jako pozytywny, ważny, potrzebny. Przykłady:

- (1) Myślę, że są potrzebne.
- (2) Są potrzebne i ważne w życiu.
- (3) Pozytywny.
- (4) Dobry.
- (5) Są OK.

Ad 4. Obowiązek — to coś negatywnego

Odpowiedzi uczniów (27) zakwalifikowane do tej grupy ujawniały emocjonalny stosunek. Młodzież w krótkich zdaniach negatywnie wartościowała obowiązek. W odpowiedziach ujawniali swoje uczucia i emocje związane z wykonywaniem obowiązków (niechęć, zmęczenie, zniechęcenie, strach) np.:

- (1) Nie lubię.
- (2) Nie lubię ich, trudno mi je wykonywać.

¹⁷ Zob. J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 5–9.

- (3) Męczą mnie.
- (4) Moim zdaniem są strasznie stresujące.
- (5) Są stresujące.
- (6) Są zbędne.
- (7) Trochę trudne.
- (8) Nie chce mi się.

Zadanie zawierające sześć pytań o podobnej konstrukcji – „Jak można rozumieć połączenie wyrazowe [...]. Wybierz najbliższą ci odpowiedź” – polegało na wybraniu przez uczniów jednego z dwóch zaproponowanych objaśnień połączeń wyrazowych zawierających słowo „obowiązek”. Podane objaśnienia tych połączeń zostały tak stworzone i dobrane, aby jedno odwoływało się do wolnej woli człowieka w wykonywaniu obowiązku, a więc do aspektu moralnego, drugie natomiast do rozumienia obowiązku jako przymusu, zniewolenia. Respondenci najczęściej wybierali pozytywnie wartościujące objaśnienia zaproponowanych fraz z wyrazem „obowiązek”.

Połączenia wyrazowe zamieszczone w ankiecie i zaproponowane objaśnienia oraz liczba dokonanych wyborów:

ktoś czuje się w obowiązku

Ktoś czuje się odpowiedzialny za coś – 139

Ktoś czuje się zmuszony do zrobienia czegoś – 32

spoczywa na nim obowiązek

Ktoś wykonuje odpowiedzialne zadanie – 146

Komuś dodano trudnej pracy – 25

wywiązywać się z obowiązku

Zrobić coś, co do mnie należy – 134

Uwolnić się od jakiegoś zadania – 37

wziął na siebie przykry obowiązek

Ktoś wykonuje coś, czego nie chce – 66

Ktoś zdecydował o wykonaniu czegoś nieprzyjemnego – 105

Jak wynika z dokonanych wyborów, badani łączą obowiązek z odpowiedzialnością, pozytywnie wartościują wywiązywanie się z obowiązku, nawet jeśli

jest to związane z przykrością i oznacza coś nieprzyjemnego. W objaśnieniu słownikowym „wywiązywać się z obowiązku” to „wykonać coś jak należy lub dotrzymać zobowiązania”¹⁸. Wybory respondentów wskazują zatem, że obowiązek jest przez nich pozytywnie wartościowany, dostrzegają znaczenie wolnego wyboru w podejmowanych działaniach.

Obowiązek w znaczeniu prawnospołecznym

Zakwalifikowane zostały tu odpowiedzi (112), w których badani wskazali na rozumienie obowiązku jako „zadania”, „zasady”, „porządku”, „pracy”, „codziennej czynności”, „nawyku”, „przymusu” nałożonego przez kogoś. Wypowiedzi te odzwierciedlają rozumienie obowiązku zgodnie z drugim znaczeniem słownikowym łączącym obowiązek z przestrzeganiem przepisów prawa, ze zobowiązaniami wynikającymi z wykonywanej pracy czy z zadaniami społecznymi, czyli z tym, co zostaje nałożone na człowieka w wyniku pełnionej roli społecznej, np.:

- (1) Czynność, którą jestem zobowiązany wykonać, jest ode mnie wymagane/narzucone z góry, by coś zrobić.
- (2) Konieczność wynikająca z jakiegoś nakazu, norm.
- (3) Obowiązek rozumiem jako czynności i zachowania, które są potrzebne do prawidłowego funkcjonowania w świecie.
- (4) Dla mnie obowiązek to zadanie przydzielone dla mnie, które muszę wykonać.
- (5) Robienie czegoś, co mi każą.

W materiale na pierwsze miejsce wysuwa się rozumienie obowiązku jako tego, co zostaje narzucone, wskazane do wykonania przez kogoś. To „przymus”, ale nie wynikający z wewnętrznego przekonania, wyboru, lecz z uwarunkowań zewnętrznych.

Wskazując na synonimy, uczniowie wymieniali „zajęcie/zadanie” (32), „zobowiązanie” (23), „praca” różnego rodzaju (10) lub „codzienna czynność” (6), „zasady” (7), „nawyk” (5), „regularność” (1). Zatem blisko połowa badanych odniosła się do drugiego znaczenia pojęcia „obowiązek”, rozumianego w aspekcie prawnym jako „funkcja, rola, praca, zadanie”. Do tego znaczenia w większości odwoływali się oni także, wskazując antonimy dotyczące pojęcia „obowiązek”.

¹⁸ Wywiązywać się, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/wywiązywać się.html> (03.06.2022).

Według ankietowanych są to: „odpoczynek/wypoczynek” (26), „brak obowiązków” (18), „lenistwo” (11), „próżnowanie/próżność” (5), „przyjemność” (5), „swawola” (4), a także „relaks” (4), „rozrywka” (3). Ankietowani częściej odnosili się do aspektu prawnego lub społecznego, który można określić jako bardziej wymierny, jego przejawy i skutki można zaobserwować, są one widoczne, oczywiste. W tym aspekcie obowiązek łączy się z przepisami, zadaniami, których nieprzestrzeganie i niewypełnianie może spotkać się z zauważalnymi skutkami, zatem nie należą one tylko do wewnętrznego życia człowieka.

Skojarzenia dotyczące obowiązku ukazały, że część ankietowanych kojarzy go z „ograniczeniem” (77) i „ciężarem” (75), a także bezpośrednio utożsamia go ze „społeczeństwem” (51). Wśród wyborów pojawiły się także: „zniewolenie” (27), „trauma” (19). Jednak w przypadku skojarzeń badani częściej odwoływali się do pojęć związanych z moralnym aspektem obowiązku.

„Obowiązek” w świadomości ankietowanych w znacznej mierze funkcjonuje w rozumieniu prawnym i społecznym. W poleceniu „Wymień znane ci rodzaje obowiązków” 145 osób wskazało na różnego rodzaju obowiązki domowe, szkolne (nauka, chodzenie do szkoły). Najczęstsze odpowiedzi to:

- (1) Chodzenie do szkoły, obowiązki domowe.
- (2) Sprzątnie, gotowanie, pranie.
- (3) Szkoła, pomoc w domu.
- (4) Nauka, stosowanie się do przełożonego, przestrzeganie zasad.

Uczniowie określali obowiązki wyrażeniem „społeczne, małżeńskie”. Określając rodzaje obowiązku, odnosili się zasadniczo do konkretnych czynności życia codziennego, takich, które są im najbliższe.

135 badanych wymieniło różnego rodzaju obowiązki związane z funkcjonowaniem w społeczeństwie i rodzinie. Wśród wymienionych obowiązków znalazły się: „sprzątnie”, „przygotowywanie posiłków”, „pranie”, „wynoszenie śmieci”, „opieka nad młodszym rodzeństwem, nad zwierzętami”. Wielokrotnie pojawił się także tylko przymiotnik określający ten rodzaj obowiązków – „domowe”. Sześciu badanych nie podało żadnej odpowiedzi. Wśród tych 135 odpowiedzi dotyczących obowiązków domowych równolegle 123 badanych podało obowiązki związane ze szkołą. Blisko 100 razy podana została odpowiedź, np.: „szkoła”, „chodzenie do szkoły”, „uczenie się” lub określenie – „szkolne”. Pozostałe odpowiedzi, ponad 20, były zróżnicowane i dotyczyły innych dziedzin życia – zdrowia, funkcjonowania w kraju, we wspólnocie religijnej. Przykładowe odpowiedzi:

- (1) Uczenie się.
- (2) Obowiązki partnerskie.
- (3) Chodzenie do kościoła.
- (4) Obowiązek obywatelski.
- (5) Chodzenie do szkoły.
- (6) Uczenie się.
- (7) Uczyć się, podstawowe czynności w domu.
- (8) Wynoszenie śmieci, sprzątanie.
- (9) Sprzątanie w domu, wyprowadzanie psa, uczenie się.

Natomiast w odpowiedzi na pytanie „Jaki jest Twój stosunek do obowiązków? Co o nich myślisz?” uczniowie w niewielkim stopniu poświęcili uwagę obowiązkowi rozumianemu jako element prawa, norm społecznych. 11 odpowiedzi wartościujących pozytywnie uwzględniło społeczny kontekst obowiązków. Uczniowie zauważają, że obowiązek jest konieczny i potrzebny w życiu społecznym. Dzięki niemu ludzie mogą sprawnie funkcjonować i rozwijać się. Wszystkie udzielone odpowiedzi wartościują to pojęcie pozytywnie, np.:

- (1) Obowiązki są konieczne do tego, aby społeczeństwo mogło sprawnie funkcjonować.
- (2) Są konieczne i kształtują społeczeństwo.
- (3) Myślę, że są potrzebne, ponieważ wzbudza to ład w naszym życiu.
- (4) Są potrzebne do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie.
- (5) Sądzę, że każdy powinien mieć jakieś obowiązki, na tym opiera się po prostu społeczeństwo.
- (6) Obowiązki pozwalają każdemu mieć jakąś określoną funkcję w społeczeństwie.

Stosunkowo niewielu badanych (16) wartościuje obowiązek negatywnie, odnoszą się oni do znaczenia obowiązku rozumianego jako „przymus”. Odpowiedzi miały najczęściej formę krótkich zdań z czasownikiem „musieć”, od którego rzeczownik „przymus” został utworzony i który ma konotacje negatywne, ponieważ odwołuje się do działania wbrew woli człowieka. *Wielki słownik języka polskiego*¹⁹ definiuje przymus jako „oddziaływanie na kogoś w celu wymuszenia na nim określonego postępowania lub zachowania”, natomiast definicja czasownika „musieć” precyzuje, iż przymus ten może być

19 *Przymus*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/24756/przymus/4620187/moralny> (05.11.2022).

zewnątrzny lub wewnętrzny. Uczniowie zwracają uwagę na fakt, że to, co „muszą” lub jest „przymusem”, wykonują niechętnie:

- (1) Jeśli coś muszę zrobić, to to robię.
- (2) Muszę je wykonać.
- (3) Wykonuję czasami z przymusu.
- (4) Nie lubię robić czegoś, co muszę, wolę podchodzić do sprawy, którą mogę wykonać, ale nie muszę.
- (5) Zależy, jaki to obowiązek, ale najczęściej myślę, że muszę go po prostu wykonać.

Wartościowanie przez uczniów obowiązku w znaczeniu prawnym i społecznym ukazywało wspomniane już zadanie, w którym ankietowani wybierali jedno (najbliższe im) spośród dwóch zaproponowanych znaczeń podanego połączenia wyrazowego. Tylko w dwóch pytaniach uczniowie wybrali negatywnie wartościujące objaśnienia związane obowiązkiem. W objaśnieniach zaproponowanych do tych połączeń wyrazowych „obowiązek” występował w znaczeniu „zadania” lub „pracy zawodowej”, a więc w rozumieniu nałożonych przez kogoś zadań do wykonania.

W połączeniu wyrazowym *zostać zwolnionym z obowiązków* uczniowie dokonali następujących wyborów:

- Ktoś kogoś uwolnił od wykonywania jakiegoś zadania – 157.
Ktoś kogoś zwolnił z pracy – 14.

Wybory ankietowanych wskazują, że obowiązek jako „zadanie, praca” jest dla nich „ciężarem”, „zniewoleniem”, wartościują go więc negatywnie. Taka waloryzacja wystąpiła także w kolejnym połączeniu wyrazowym (9) *nakładać na kogoś obowiązek*, w którym ankietowani dokonali następujących wyborów:

- Zmuszać kogoś do wykonania dodatkowych zadań – 107 wyborów.
Ktoś otrzymał nowe zadania do wykonania – 64 wyborów.

Badani najczęściej wybierali znaczenie pierwsze, w którym rozumienie obowiązku wskazuje na „przymus”, „zadanie”, które zostało nałożone przez kogoś bez woli wykonawcy obowiązku. W takim kontekście „obowiązek” jest negatywnie waloryzowany, ponieważ rozumiany jako „zniewolenie”, „ciężar”, „przymus”.

Kilka odpowiedzi miało charakter niejednoznaczny. Uczniowie wypowiedzieli się na temat swoich obowiązków w sposób względny – „to zależy” (9).

Zauważyli, że obowiązki są potrzebne, ale także bywają trudne i nie zawsze są źródłem przyjemności. Badani wskazali tu, że na ich stosunek do obowiązku wpływa jego rodzaj oraz to, czy wynika on z przymusu zewnętrznego, czy podejmowany jest z własnej woli:

- (1) Zależy, jaki to jest rodzaj obowiązku;
- (2) Z reguły obowiązki kojarzą się z trudem;
- (3) Niektóre obowiązki jednak są przyjemne, jeśli dotyczą czegoś, co lubimy robić. Podsumowując, obowiązki są potrzebne, ale nie zawsze przyjemne.

Podsumowanie

Przeprowadzone badania pokazały, że większości uczniów (112) „obowiązek” rozumie jako „zadanie”, „zasady”, „porządek”, „pracę”, „codzienną czynność”, „nawyk”, „przymus”, jest to dla nich coś narzuconego, wskazanego do wykonania przez kogoś, to „przymus”, ale nie wynikający z wewnętrznego przekonania, wyboru, lecz z uwarunkowań zewnętrznych.

Badani doprecyzowywali swoje rozumienie za pomocą takich wyrażen, jak: „zajęcie/zadanie” (32), „zobowiązanie” (23), „praca” różnego rodzaju (10) lub „codzienna czynność” (6), „zasady” (7), „nawyk” (5), „regularność” (1).

Dopiero co trzeci badani (52 osoby) rozumie obowiązek w kontekście moralnym jako powinność, co trzeba/należy zrobić, konieczność moralną. Uczniowie wskazują jednocześnie, że obowiązek to według nich coś ważnego, wartościowego, a jego wykonanie wynika z poczucia odpowiedzialności i świadomej decyzji.

Najczęściej wskazywanymi przez badanych synonimami były: „wewnętrzny przymus”, „powinność”, „presja” (wewnętrzna), „konieczność” – (65), a także „odpowiedzialność” (19), „misja” (2).

Natomiast pewną trudność sprawiło uczniom wymienienie antonimów słowa „obowiązek”. Ankietowani częściej odnosili się tu do aspektu prawnego lub społecznego, który można określić jako bardziej wymierny. Przeciwnością obowiązkowi jest więc według ankietowanych: „odpoczynek/wypoczynek” (26), „brak obowiązków” (18), „lenistwo” (11), „próżnowanie/próżność” (5), „przyjemność” (5), „swawola” (4), a także „relaks” (4), „rozrywka” (3).

Wymieniane przez uczniów antonimy w aspekcie moralnym to „wolność” (34), „dobrowolność” (17), „nieodpowiedzialność” (4), „swoboda” (5). Wskazują one, że uczniowie dostrzegają znaczenie wolności i odpowiedzialności w podejmowaniu obowiązków.

W aspekcie prawno-społecznym część uczniów kojarzy pojęcie „obowiązek” z „ograniczeniem” (77) i „ciężarem” (75), a także bezpośrednio utożsamia go ze „społeczeństwem” (51). Wśród wyborów pojawiły się ponadto: „zniewolenie” (27), „trauma” (19). Jednak większość, bo aż 161 badanych wskazało, że pojęciem, które łączy z „obowiązkiem”, jest „odpowiedzialność”, a 69 badanych dostrzega jego bezpośredni związek z „moralnością”, uczniowie kojarzą „obowiązek” również z „godnością” (32), „przyjemnością” (18) i „tożsamością” (17). Wyniki badań dotyczące skojarzeń pokazały, że młodzież w znacznej mierze postrzega obowiązek w kategoriach moralnych, etycznych.

W kwestii osobistego stosunku uczniów do obowiązków oraz stanowiska wobec nich wyniki badań pokazały, że uczniowie przypisują obowiązkowi duże znaczenie w życiu społecznym, znaczna część badanych dostrzega także ich ogromną rolę w rozwoju osobowości człowieka. Połowa badanych (85), wartościuje „obowiązek” pozytywnie. Należy także zwrócić uwagę na opisane już skojarzenie przez uczniów tego pojęcia z „odpowiedzialnością”, która w kontekście wykonywania obowiązków jest wartościowana pozytywnie. Część badanych (27) wartościuje „obowiązek” negatywnie, co wynika z osobistego, emocjonalnego stosunku, związanego z niechęcią i stresem. W ocenie obowiązku uczniowie kierują się więc kryterium przyjemności, stosunek ten można ująć w zdaniu: „jeśli jest to dla mnie nieprzyjemne, to jest to dla mnie złe, niedobre”.

Podsumowując, przeprowadzone badania pokazały, iż młodzież – wbrew pojawiającym się w mediach przekazom negatywnie wartościującym obowiązek oraz wbrew postmodernistycznej aksjologii wskazującej na przyjemność jako nadrzędną wartość – uważa, że obowiązek, jakkolwiek rozumiany, jest ważny, a jego wypełnianiu przypisuje się istotną rolę w życiu społecznym i rozwoju osobistym. Ankietowani wartościują obowiązek pozytywnie i dostrzegają zarówno jego aspekt prawno-społeczny, jak i moralny. Zauważają, że wywiązywanie się z obowiązków pozwala dobrze funkcjonować w społeczeństwie, zwracają uwagę na formacyjną rolę obowiązków – uczą czegoś, kształtują charakter.

Bibliografia

- Antonim „obowiązek”, <https://antonim.net/antonim/obowiazek> (24.09.2022).
- CBOS, Komunikat z badań, nr 19/2021: *Edukacja zdalna – doświadczenia i oceny*, luty 2021.
- Edukacja zdalna: co stało się z uczniami, ich rodzicami i nauczycielami?*, zespół redakcyjny, <https://kometa.edu.pl/biblioteka-cyfrowa/publikacja,1147,edukacja-zdalna-co-stalo-sie-z-uczniami-ich-rodzicami-i-nauczycielami> (31.08.2022).
- Jan Paweł II, *Homilia z liturgii słowa do młodzieży na Westerplatte, Gdańsk-Westerplatte 1987*, <https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-liturgii-slowa-do-mlodziezy-na-westerplatte;T2JqzWNOjM2NDg=>, (24.09.2022).
- Konferencja Ministra Edukacji i Nauki dotycząca powrotu uczniów do nauki stacjonarnej, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/konferencja-ministra-edukacji-i-nauki-dotyczaca-powrotu-uczniow-do-nauki-stacjonarnej> (13.05.2021).
- Powrót do szkół od września 2021*, https://secure.avaaz.org/community_petitions/pl/ministerstwo_edukacji_i_nauki_przemyslaw_czarnek_powrot_do_szkol_od_wrzesnia_2021/ (30.06.2021).
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 25, Poznań 2000.
- Praktyczny słownik wyrazów i zwrotów bliskoznacznych*, red. A. Latusek, Kraków 2004.
- Puzynina J., *Język wartości*, Warszawa 1992.
- Wywiązywać się*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/wywiazywac-sie.html> (03.06.2022).
- Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z pierwszego etapu badań*, zespół redakcyjny UAM, Poznań 2020.

Abstrakt

Obowiązek w świadomości dzisiejszej młodzieży

Artykuł ukazuje, jak dzisiejsza młodzież rozumie pojęcie obowiązku. Kontekst badań to pandemia COVID-19 oraz postmodernistyczna aksjologia. Wyniki wykazują, że nastolatki pojmują obowiązek jako odpowiedzialność, zarówno w kategorii moralnej, jak i prawnospołecznej. Przypisują mu ważną rolę we własnym rozwoju oraz w życiu społecznym.

Słowa kluczowe: obowiązek, moralność, odpowiedzialność, młodzież, społeczeństwo, COVID-19, aksjologia

Abstract

Duty in the minds of today's youth

The article shows how today's youth understand the concept of duty. The context of the research is the COVID-19 pandemic and postmodern axiology. The results show that teenagers understand duty as responsibility, both in moral and legal-social categories. They attribute an important role to it in their own development and in social life.

Keywords: duty, morality, responsibility, youth, society, COVID-19, axiology

Jadwiga Faluszczyk-Skrzypek

<https://orcid.org/0000-0002-7123-9102>

University of Rzeszów

Irrationality vs rationality? Irrationality as a door to the rational Greek thought

It is no surprise that we owe a certain vision of reality to the science, meaning there are certain social imaginaries originating in sciences and arts. Academic endeavour was influencing other spheres of culture and permeating into the common worldviews. Scientific and humanistic studies are fruits of the rational thought. We can find the roots of the academic way of problematizing the world in philosophy, and in the ancient historical context we can simultaneously observe the agency of irrational element. This constatation set me on the mission to have a closer look at the origins of western philosophy to evaluate the intersection of rationality and irrationality.

Our thinking has a binary structure, which means that for each thing or phenomenon our brains always set an opposed counterpart¹. If we think of rationality, we also consider its oppositional phenomenon – irrationality. The notion of rationality requests for an anti-notion, which must be its inverse. Usually, we serialize our notions according to the criteria of positive-negative. Thinking of rationality, we can feel the rise of energy because of positive connotations to rationality, that is we can find there all the human is and what he has. *Ratio* is our ally in individual and collective life. It is responsible for

¹ Although there is still disagreement among the psychologist and cognitive studies researchers as to how the human brain functions, many humanists have been developing theories assuming the binary structure of thinking, with their research based in language structures, e.g. F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1968, p. 150–157.

the wealth and development of our societies. Moreover, it's responsible even for what we are and what we do. It is *ratio* that elevates us to the peak of our intellectual and moral possibilities. Its opposition is despicable. Irrationality needs to be associated with regress, primitivity and lack of all the things that make humans life possible. Rationality is rooted in human's nature. Thanks to rationality, humans act, develop, live fully. Then it doesn't seem strange that for mature philosophical minds it was *ratio* and λόγος that would appear as "the good". Individual, but also human community (republic) reaches its maximal development, its τέλος, only thanks to knowledge. However, it was not only philosophy that could elevate the mind to the pedestal as the greatest goodness of humanity. For example, Aeschylus's drama works and religious literature more generally draw our attention to the gods, who are the sources of all actions that are necessary to happen (instead of focusing on earth and natural causes).

Religious human would not only see himself as a dependable being reliant on the will of mighty gods ruling his reality, but, first and foremost, as limited by his own nature. Humans' life can head towards a disaster because, as temporary beings, they don't have the knowledge the divinities have. But the ultimate salvation from all the miseries appears to be the Zeus' mind. He owes power, victory, and rule over reality thanks to his mind. Rationality here becomes the salvation from disaster and chaos, since it brings arrangement and order into the world. For philosophers rationality could be envisioned as a path towards a better way of living. At the same time religion primarily situated rationality in divinity and considered rationality as the only salvation for the world of gods and humans. Gods can live safely thanks to wise Zeus. People, if pious, can count on gods' help. Orphism, as a faction of Greek religions, primarily faces towards proper life ethics, in order to find there a source of wisdom, which is identical to salvation. This feature will be reaffirmed and developed by Pythagorean. That's why for Plato rationality will seem like a pass to the Fortunate Islands.

The notion of rationality

Passing on to explaining the notion of rationality, we now have a few necessary steps to make. Firstly, we need to show primary etymological meaning of *ratio*, secondly – explain its links with another key term in philosophy: λόγος. I will refer primarily to all early philosophical reflection. Philosophy is nothing more

than holistic recognition of a reality in its unity and complexity, and rationalism enables the justification of a philosopher's stance. *Ratio* means proportions, measure, and relationship, indicates the proper relation of different mixed elements². Subject can see a system, a scheme in multitude and diversity, and this scheme is always perceived from a point of view that one can call "the reference". The referred vision is fragmentary, one-sided, and emotionally stimulated, and oftentimes marked with subjects' previous knowledge. Greeks, having aspiration to gain holistic and possibly objective knowledge, determine a specific starting point and the cause of the world. In holistic description of reality called φύσις certain ideas are made, as an effect of more empirical and open thinking expressed by the means of symbolical language and myths³. Those are *quasi* – rational imaginations presenting the world in his general condition, starting from "the beginning" which is associated with more than just time measure. Ascendants of Homer have shown that this holistic view is possible thanks to ἀρχή. Reflections of those who have (to some degree) left mythical and empirical recognition of ἀρχή as a principle of the universe and divine factor in the world have unique character. Rationality is the recognition of an order, created in the mind of the rational subject.

In the course of the history of philosophy, by which I mean the way of reflection on divinity and the world, the notion of λόγος can be drawn clearly. ἀρχή and λόγος are key terms to understanding early Greek rationality. I want to bring your attention to few important issues in this matter. In early Greek literature you can refer to the λόγος as to "the words in the form of a story" because spoken word is an act, to which there is a rational element. Originally the word λέγω was cognated with the word λόγος, it meant "to gather", "to collect", "to assemble"⁴. This understanding points out rather to merging multitude in unity than to the parole. Distributive trait of the root "leg" is present in Homer's poems: it can mean gathering – λέγωιμεφα, collecting – λέκσανφαι, but also assembling – λεγόν. These actions have a cause and a goal, they happen according to a plan. They don't occur by accident but require active participation of the mind. To the verbs meaning synthetical

2 Vide R. Trigg, *Reason and commitment*, Cambridge University Press, 1973.

3 Vide G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge University Press, 1971, p. 10–48.

4 Vide K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, p. 17; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1986, p. 625; H. Fourrier, *Les verbes "dire" en Grec ancien*, Paris 1946, p. 53.

processes we shall add those concerning analysis and a procedure of selection. Verbs *ελεκταντο* – pick, *λεκτο* – count and *λεκκατο* – choose, indicate rational action in favour of a specific goal. Finally, as Narecki notices in Homer's poems verb *λεγειν* appears to signify action of speaking in a sense of telling a story⁵. Collecting some elements in a whole as a physical activity, *λόγος* transforms into speaking out as a rational, selective, and organized activity of a man. Telling a story, you assemble word instead of objects, words which have the power to affect in their own way and have their purpose. Xenophanes of Colophon argues that *λόγος* is a didactic story aiming to prove something, convince of something. *Λόγος* is then some ordered structure of narrative. That complements the other meaning of *λόγος*: proportion, relation, calculation. Heraclitus underlined *λόγος* rational character by identifying the divine principle with *λόγος*. Explaining this term, Narecki doesn't define the meaning of rationality. We assume that rationality is an act of mind that manifests in *λόγος*. While words *νοῦς* and *mens* indicate the principle of thinking and movement (latin verb *cogito* – to think demonstrates it in an interesting way, as it comes from *coagito* – to shake together), Greek terms *λόγος* (word, speech), *λέγω* (to collect, to speak) describe the act of talking. Meanwhile *γνώσις* (wisdom, knowledge) and *γινώσκω* (to gain knowledge, to get to know) have the same root *γένεσις* (beginning, origin) indicating the ability to know the object of thought that prompts the beginning⁶. *Λόγος*, meaning collecting, selecting, transforms into telling consciously and purposefully a collection of words, a speech. It is in a speech as a typically human activity that rationality (mind's participation) manifests. It manifests thanks to planned activities. So: rationality is an act of mind, that has a goal, distinguishes, selects, and synthesizes, and this process has its manifestation in the speech. Rational speech is gathering many things in one. Not only language has the ability to gather words into one. Pythagoreans are a good example. According to their theory a Number means rationality, that is ability to know and understand as Philolaos writes: "And all things that can be known contain number; without this nothing could be thought or known"⁷.

5 Vide P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 626.

6 Vide A. Kowalski, *Troska o duszę w "Quis Dives Salvetur" Klemensa Aleksandryjskiego*, in: *Disputationes quodlibetales*, Prešov 2011, p. 39.

7 Fr. 4, Stobaeus, *Anth.* I, 21, 7b, in: G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic philosophers*, s. 310.

Rationality could be identified with a certain order of reality⁸, and precisely saying, with harmonizing many things in one⁹. This is the only reality one can grasp with his mind. Rational world extends from the external reality, through thought to the speech. In the end, rational world is one that can be explicated and justified concerning its goal and causes. United reality appearing to the mind doesn't have to come from the external world. It can be a product of the mind, as above-mentioned Pythagorean number, that becomes a tool to describing external world. It is almost certain that Greek Enlightenment was in a great measure induced by Pythagoreans, and it brings the notion of rationality as an order identified with harmony known only to a contemplative mind. Rationality is opposed to a passion and violent emotions because they make an obstacle in thinking according to the law of λόγος. For Pythagoreans passion and violent emotions are a threat to the proper vision of the world.

Irrationality in religion

Religious studies, centered on religious experience and human spirituality, indicate a link between the rational thought and the reality of divine manifestation. Rationality here doesn't eliminate religious, irrational (over-rational) elements. It is incorrect to oppose philosophical concern to religious thinking, because Greek thought doesn't contradict to religion. As we want to demonstrate, border between philosophical, mythical and religious thought is somewhat artificial. As Cornford states, the charm of early Greek philosophy doesn't rest on the fact, that they had no problem with inventing bad or wrong arguments, but on the fact they simply believed their assumptions about the world dogmatically. The world they were living in enabled them this creativity with almost no limits. They were like artists sculpting in stone, thanks to their work stone adopted shapes intended by author. Philosophers' attitude seems to say: "that's how the world should be" and basing on their views they constructed systems, and all the arguments that are within can be explained by it¹⁰.

8 From latin *ratio*— meaning measure, order, calculation, vide Ch. T. Lewis, Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.

9 I develop this idea further in the chapter "Pythagoreans".

10 Vide F.M. Cornford, *From religion to philosophy. A Study In the Origins of Western Speculation*, New York 2004 (Originally Publisher: London 1912), p. 126.

Cornford develops the idea of magical type of thinking and indicates its appearance in the works of early philosophers, e.g. Ionians. He shows how the discovery of the natural world, either through the enlightenment coming from the gods in the form of a ritual, or through the magical type of thinking, or finally – through philosophical search for a divine principle of ἀρχή are all instances of a basic human drive to tame the Nature.

Behind the systems of representation, which the science elaborates and remodels, lies the practical impulse which drives man to extend his power over nature, impulse which found its first collective forms of expression in magic¹¹.

Magic is one of the irrational elements shaping philosophical reflection. Basic impulse for the system of representation developed and modified by rationality can be found in the magic of the first collective groups. To explain characteristic features of some tendencies in Greek philosophical world we need to get back to certain characteristics of magical practice. Magic is based on a representation of an object of a passionate desire¹². Firstly, the representation is mimetical. In other words: the realisation of desire is fulfilled in dramatical action. Emotion is satisfied by real enactment of the thing one intends to do. Besides, it is also verbal expression of the same emotion and desire – an element of myth, that is in the beginning only a statement of what is done and what is desired. In the last stadium, a myth becomes etiological, that means it becomes the description of an action attached as its explanation. However, the content of the myth stays in the representation in the same rite. So mimetic action and verbal expression are only the two modes in which same desire can find fulfillment and satisfaction¹³.

Religious experience is another irrational element from which rationality emerges. Irrationality will be defined in this case not as an opposition to rationality, but as something that transcends it, or that is evading it. Irrationality as an experience of *numinosum* cannot be grasped with mind, enclosed in terms, verbalized¹⁴. We should look for it in the circle of Dionysian religion. Our path of inquiry leads to the cult of Dionysus, which is not a regular rite,

11 Vide F.M. Cornford, *From religion to philosophy*, p. 139.

12 Vide F.M. Cornford, *From religion to philosophy*, p. 138–140.

13 Vide F.M. Cornford, *From religion to philosophy*, p. 127.

14 R. Otto, *The Idea of Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. J. W. Harvey, Oxford University Press, 1968, p. 25–46.

but a transformation of consciousness in essence. Dionysian religion concentrates on practices, which means that in its centre there is a direct contact with a worshipped god. Dionysus is the god of life, moreover, he is the god of unlimited life ζωή, which takes form as βίος¹⁵. Only through religious experience one can know what is not given in the daily experience of the world. Thanks to the theory created by Eliade we can see deeper sense of Dionysian religion. According to Mircea Eliade rites of initiation lead to a transformation of an existential order¹⁶. I shall mention that certainly there was no radical change of social status in the original cult of Dionysus, that is in the cult of Maenads. Cult of Dionysus is not this initiation, in which you can elevate your social status, because there are no lessons one can learn there. Those we can find in orphic cult. Maenads, influenced by certain practices open you up to the spiritual sphere that leads you to a deep religious experience. Greeks eagerly adopted elements of other beliefs, but a cult leading to a transformation must have scared them because of its oddity and otherness. Eliade claims that mythical elements incorporated into the original beliefs have even been treated as a primal revelation. Thracian god has had a tough way with many obstacles to the hearts of Greeks, but in orphic variation it could already have gained many followers.

Dionysian religion rose out from the cult and included irrationality, that we can connect to the incomprehensible manifestations in different life forms. Orgiastic or ecstatic dance underlines its irrationality. The cult of Dionysus allows to cross the boundary of a human world to arrive in the sphere of divine. Human can thus elevate to a higher level than he was given in his mortal, earthly life. The god of life is closer to his worshippers than a god-creator and a world ruler. Greeks believed that in periodicity of phenomena there is hidden the durability and perpetuity of divine factor. Orphic accentuate this reality the most. Their statement about reality is symptomatic – domination of one over multitude. Experience is a scaffolding for mythical content present in beliefs and for symbolic bound with Dionysus cult and the personage himself. A key to understanding Dionysian religion with all the richness of its rites is the notion of transformation: transformation of consciousness, that effects in rise of vital force. Maenads can “see” one world, that consists of variety. Through

15 Vide K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, 1996, p. xxxi–xxxiii.

16 Vide M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, trans. W. R. Trask, Harper & Rowe, 1975, p. xiii–xv.

its elements humans take part in Dionysus' divinity. Ambiguity of God leads to multitude of practices, images, and symbols of divine attributes. Dionysus himself is at once a god of life and a god of death. It means we cannot treat him as a phenomenon, thing or being present in the world. Dionysus presents all diversity of nature but doesn't dissolve it. Religious experience is identical with the experience of otherness, which means that divinity can be understood as "something" totally different from a certain reality. A good visualisation of this, is the ambiguity of Dionysus' names. He is a polymorphic god, in which contradictions don't exclude each other. Contradiction is "suppressed", because it leads to identity, in which there "hides" divinity. The basis of Dionysian religion is experience, that is elicited with different means. Those methods, which are oftentimes stimulation of emotions to the extremum, serve going into trans, visions, losing common ordeal of the world. This losing of world as it is from the purview is also present in some presocratic philosophers, also in Plato. And, although this Dionysian religion has irrational elements to it, it is a signpost to knowing philosophical thought of Heraclitus, Parmenides, Empedocles, and Pythagoreans. Methods taken by worshipper of Dionysus to get closer to his god are thoroughly different to those taken by Zeus' worshippers. Moreover, Apollos's worshippers can even be reluctant and disgusted. The methods were: dance with music, often accompanied by bloody sacrifice, originally – omophagia, that is lacerating an animal and eating it raw. We also know that maenads – satyrs in the procession of Dionysus were wearing different clothes, that were imitating different being. Reaching a trans or ecstasy was enabled by wine or hallucinogenic drink or gases. The goal is to achieve a state of ecstasy, that makes Dionysus worshippers feel united with god. The notion of ecstasy is blurred and demands precise definition. According to religion studies and psychologists of religion, notion of ecstasy means a state of total or partial suspension of consciousness, that means disabling cognitive abilities to all or some of natural cognitive stimulus¹⁷. Moreover, ecstasy engages all the spheres of personality, so that you can see exhaustion and multiple sensual reactions: auditory, visual, tangible, also the organ of speech expressing in a sudden exclamation, sigh etc. Significant is also that the visions experienced during ecstasy seem to be more real than sensual experience, but are impossible to express with discursive language, as ecstatic men say.

17 R. W. Hood, *Psychological strength and the report of intense religious experience*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 13 (1974), p. 65–71.

Common features are *primo* suspension of normal consciousness and also, in greater or smaller degree, functions of sensual organs, as a result of excessive concentration on objects of religious life; *secundo* “the desire of soul in a God”, in which in higher states of ecstasy there comes to almost absolute merging with Him, wherein ecstatic has a clear consciousness of such communion¹⁸.

Assertion above refers to a position of an ecstatic man, who, by his will and concentration on a religious object, achieves another state of consciousness. You cannot exclude, that Maenads driven by Dionysian frenzy didn't present such an attitude. All their actions headed towards communion with fascinating and terrifying god. Ecstasy is a special state of mind, where it comes to suspension of consciousness and normal perception of the world. Szmyd argues, that features of ecstatic states are characteristic emotionality, need for activity and repetitiveness of ecstatic states in favorable conditions¹⁹. Divinity, which takes the form of Dionysus, conceals in it the power of life and a mystery of impersonal, elusive and overwhelming being connected with it. As myths convince, reality ζωή is totally different than the one we know from experiencing the world.

Reality in the sense of Heraclitus, Parmenides and Pythagorean Community

Above mentioned philosophers create slightly different image of the world than their Ionian predecessors. They explore the mystery of world connecting it to a divine sphere. All divine-human reality is one. Λόγος takes primary position in Heraclitus philosophy. It has divine traits although it is not a god in a manner of mythical gods. Λόγος creates the world, but it is totally different from the world and human, although paradoxically one can say, that it is in world and in human at one time. Recalling Rudolf Otto, if divinity expresses in absolute difference, otherness to the experienced world, then Λόγος is fully divine principle of the world. Paradox lies in that, although divinity of Λόγος cannot be grasped in the logic our language uses, we still can hear Λόγος

18 E. Gellhorn, W. Kiely, *Mystical states of consciousness. Neurophysiological and clinical aspects*, “Journal of Nervous and Mental Disease” 154 (1972) issue 6, p. 399–405.

19 Vide J. Szmyd, *Myślenie i zachowanie nieracjonalne. Tradycyjne i współczesne wymiary. Z psychologii i filozofii irracjonalizmu*, Katowice 1996, p. 232–233; A. Godin, *Psychologie des experiences*, Paris 1983.

itself, and in Heraclitus' teaching listening is identical with understanding²⁰. Having heard Λόγος, we can holistically comprehend reality. Λόγος is the highest Intelligence, so rationality fits in its essence. Human having in his soul (ψυχή) λόγος is not only able, but also predisposed to acts of knowing, to rational consideration on phenomena, particular things and the world in order to participate in common Λόγος. However, as results from Heraclitus words, λόγος is the most distant from people: Λόγος always existing, people always unaware of its existence.

Parmenides of Elea creates another kind of philosophy. In his opinion philosophical reflection should grasp what is, what exist, that is the Being²¹. What philosopher desires is not wisdom coming from people but from the gods. The Parmenides' poem is thoroughly academic and religious at once, because goddess lectures Elea about highest truths of thinking according to λόγος. To explore the mystery of the being, to gain knowledge about what is (in a true and significant way) is a challenge to someone who has reason and transcends his mortal condition following it. Divinity, impersonated by figures of goddesses is anchored in extrasensory sphere. That is also where lies the truth about One being, which is object of revelation of the goddess as well as judgement of the reason. Parmenides clearly creates his conception in opposition to opinion of Ionians, for whom physical world and mechanisms acting therein were object of their research. This way Narecki comments the way Parmenides thinks: "And now, this whole mass of experiences, mostly of sensual nature, suddenly stops to reckon. For philosopher from Elea rejects this basic and delusional, in his opinion, assumption of Ionians about the existence of such form of the world. Instead, he asks himself a question, is it even possible, the existence of something independent from sensually perceivable reality"²². θῦμός, inner energy which, as Greeks believe, pushes a man towards worthy acts, is what directs the journey of "knowing man"²³. A worthy act appears to be Intellectual action and a journey to the goddess, which shows the young man the heart of well-rounded truth, resembles magical hikes of shaman. Theme of shedding the veils from the faces suggests practices done in Eleusis. Of course, you need to agree with Sextus that the journey is allegory

20 J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London 1920, p. 148–156.

21 Vide G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic philosophers*, p. 266–270.

22 K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, p. 127.

23 Vide D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, p. 95.

of enlightenment and undoubtedly the gesture of virgins shedding the veils shows the essence of enlightenment. At least the enlightened was ἐποπτεῖ who after specific practices could see “the invisible”. Symbolic gestures didn’t stay in the intellectual sphere only, they referred to the whole human sphere, also the sensual one. As a consequence, they stimulated together the consciousness and emotions, even more: extreme emotions. Meanwhile philosophy of Parmenides moves whole universe of experience into the sphere of intellect. It is no more practices done to iniciants or ἐποπτεῖ that play the role of preparing mind to seeing divine, extrasensual world, but notions as transmitters of certain ideas. Consequence of rational understanding of the being is ascribing to it divine attributes. The being is perfect: immovable, complete, uncreated, indestructible and without end.

You cannot state about it that it was in past, nor that it is to be in future, because it is immutable in essence. Any modification of being would assume that something that hadn’t been, would start to be, what finally means that there was a moment when it had been and could have not been, and it is impossible. Anyway, how could a structure of being change? The being doesn’t have a structure, it is homogenous being and nothing more. No inconsistency, no internal division cannot be thought within it, because whatever you could inject into it, it won’t be a being anymore. Briefly saying, nothing other can be said about it, than that it is, and that what is not a being does not exist²⁴.

This passage of Gilson points out well Parmenides’ thought. What is must exist not only in the most overall but also the most precise way. However, mystery revealed by nameless goddesses remains a mystery. Teaching, that there is only one being, immovable, homogenous, eventually comparable to a sphere having its borders, is leading to a retreat from what is known to us²⁵. To see One Being of Parmenides is not to see the world, that surrounds us, a field of

24 “On ne peut pas dire de lui qu’il ait été dans le passé, ni qu’il doive être dans l’avenir, mais seulement qu’il est [...]. Toute modification de l’être supposerait que quelque chose qui n’était pas ait commencé d’être, c’est-à-dire, en fin de compte, que de l’être puisse a un certain moment n’avoir pas été, ce qui est impossible. D’ailleurs, comment la structure de l’être pourrait-elle se modifier ? L’être n’a pas de structure, il est l’être homogène, et rien d’autre. Aucune discontinuité, aucune division interne ne sont concevables en lui, car tout ce que l’on pourrait y introduire de tel serait, c’est-à-dire serait encore de l’être. Bref, on ne peut rien en dire d’autre, sinon qu’il est, est que ce qui n’est pas l’être, n’est pas” (E. Gilson, *L’être et l’essence*, Vrin, 1994, s. 25).

25 *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996, p. 79.

our living and acting. Justifying falsity of conviction seems to be necessary only for those who haven't yet realized the Being. Truth has nothing in common with things among which we live. Thought with "an image" of a being is quite far from things whose physicality (presence) we experience. Question of principle of the world (ἀρχή) has no sense, because existing identical with itself doesn't allow existence of something aside from it. The being itself, το εἶναι is a basis for himself and all that it²⁶. W. Stróżewski, as E. Gilson and O. Gigon interprets the Being in a monistic spirit, accentuating primarily its identity. The Being of philosopher from Elea is identical with thought, and so it is true and rational in essence.

Pythagoreans

For Pythagoreans ἀρχή of an ordered whole of cosmos is a reality totally disingenuous to sensual one. It's a Number. Rational consideration concerning world and divinity lead to a conclusion that the causes of reality are not in sensual data but in a grasp of a mind. Limiting and Unlimited, or, at last, Harmony are notions far from natural and common vision of the world. Real existence of things needs to be eternal. Limited and limitless have oppositional nature; they are no similar and no kin, and yet they create cosmos. Pythagorean needed a third factor, and it was harmony. Thanks to it cosmos has an ordered structure and still retains its identity. As W. A. Heidel argues harmony is a principle, because two different principles constitute ordered structure of reality²⁷. Designing a conception of cosmos Pythagoreans didn't take Ionian philosophers as examples. For it is no immanent natural factor, but rather pre-material in a rank of a god. Although no of these three principles cannot be understood as a sensual quality, all of them create the world, and only harmony gives existence to whole reality by giving it a shape. Teaching of Philolaos found its expression in Plato's conception of world, which is called into being by Demiurgos. For harmony is the creator of cosmos – two contradictory principles is tune. The Border (πέρας) is imposing its measure on ἄπειρον (limitless). Cosmos is composed of measure and symmetry

26 Vide W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, p. 59.

27 Vide W. A. Heidel, *Πέρασ and ἄπειρον in the Pythagorean Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 14 (1901), p. 384–399; W. D. Ross, *Aristotle's "Metaphysics". A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1924.

and god—harmony is their creator²⁸. Manifestation of harmony in things is a number. Border containing a *ratio* can be the expression of what is good and what is rational (that is knowable) thanks to a number. Unlimited bears an opposition of the other principle, so, axiologically, you can describe it as negative. In the domain of theory of knowledge you can describe it as unknowable, something without form. Harmony which tunes those principles is not passive (like principles are). Harmony is active element of cosmos, it's its Demiurgos. In the fragment of work ascribed to Philo of Alexandria you can read such sentence: "There is a God, who reigns and rules everything, the one existing from all times, immovable, resembling only himself, different from all other"²⁹. And so God, as a cause of the world contains in himself the proper measure and *ratio*, and tunes two contradictory ἀρχαί in the best way possible. If we were to believe this sentence authentic, we need to add the fact that for Pythagoreans god was both cosmos and its creator (arch-principle) and was having different nature to all that exists. In this sense it is similar to Parmenides' all-being— all-oneness. **Measure that rose out of harmony** is something thanks to what we can recognize a thing. Thanks to it s certain thing is a separate, specific being, that gains its place in the world, that is comparable to other things. Narecki notices that measurements of things are described as mathematical relations, what makes it seem identical to the notion of λόγος³⁰.

Aside from Pythagoras school, we can see so called "orphyic renaissance" as an effect of one of the reforms of Dionysian religion. It is important that we understand its nature, because in effect of the changes Orpheus' figure gains apollonian character. In the circle of theology, Orpheus, who is ideal model in orphyic movement, is being tamed and mitigated—in one word he is being apollonized. As far as it concerns Pythagorean school, which transports this orphyic theology to philosophy, one more time there appears the same combination of elements of Dionysus and Apollo. We can see moreover that (as you can suspect) between the two ideals there is a deeply rooted contradiction, to which reunion opposes. Dionysus can become Orpheus without loosing his fullness of life and mystery. But if he makes another step (leading in a sense to Delphi) and becomes Apollo, he stops to be Dionysus. He has

28 G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic philosophers*, p. 307–308.

29 L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin 1896, p. 1–60, fragment from *De Opificio Mundi*, 100, vide Ian Lydos *De Mensibus* 2, 12.

30 Vide K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, p. 202–203.

left the earth and its life cycle of death and rebirth and ascended to his place among immortals where he is situated beyond morality³¹. He is not a demon in communion with his followers, but a God beyond the great bay of Moira. This mortal sequence: from the group of demons to a personal God, in interesting way finds expression in Pythagorean philosophy, that always goes from mysticism to rational argumentation, just as religion that went from Dionysus to Apollo. However both philosophy of Pythagoreans and religion don't stop to be mystical in their basis.

Conclusion

Analysis of materials concerning religious sphere, connected more to cult than to a myth, has shown in an unquestionable way, that inner experiences of different type give impulse to thinking about reality (including divinity) in a characteristic way. First of all, philosophers exploring the mystery of the being, were inspired with orphism (which has roots in Dionysus cult) more than with nature of the world. Their way of thinking differs significantly from Ionian way of perception and description of reality. For their philosophy doesn't only mirror holistic thinking, but also monistic and pantheistic thinking, leading to leveling of the distance between the god and the world, between the god and the human. At the same time, their descriptions reveal discovery of fields, that are significantly receded from divinity and are connected to temporality, limitedness, therefore – imperfection.

There comes a question: weather in its roots rational thinking needed to have its negative image in irrationality? If we assume that rationality is a certain predisposition of a mind, that allows to order reality, set up boundaries, segregate, connect and exclude to create a monolithic transparent image of reality; irrationality as a contradiction of this tendency must have its justification. In a rational world there exists irrational sphere as rationalities' contradiction. But irrationality as divinity (radical otherness), that is only given in direct, deep experience of individuals and societies, is not a contradiction of rationality, but its beginning. Particular and collective religious experience, both ecstatic, orgiastic, mystic and visionary in character, could have been a specific mental background, from which religious and metaphysical ideas emerged. The closeness of philosophers' thoughts with all the framework of orphic

31 Vide F. Cornford, *From religion*, p. 195.

conception indicates a relatedness of those two movements. Religion marked by Dionysus is filled with cult, what testifies its ambitions to transcend the borders between a god and a human. For this cause it becomes the grassroots of internal experiences leading to the change of consciousness, which results in creating more and more new ideas and conceptions of a god, a world and a human. "Otherness" means what is not given in empirical, sensual experience. Rational reflection about divinity tries to close it in notion of "eternity", because "other" is what is eternal, what lasts like ζωή, conceiving divine and terrestrial world. If in notion of eternity you can find common element of Dionysian religion and intellectual creations of early philosophy then you need to move a step forward and admit that irrational ζωή emerging from the figure of Dionysus is only the reverse of the same divine reality of Λόγος, Harmony or at last the Being. Rationality emerging from the mark of Dionysus must then set up boundaries where they haven't so far been made and demolish those risen up by sensual experience of the world and fixed by Homer.

Rationality of early philosophers appears as concern on divinity. Divinity is presented as radically other reality – it is eternal, and so it is Λόγος or Harmony. It finds its source in depths of an ecstatic or even mystic experience. Therefore, boundaries between a god and a human, between death and life, fate and human existence are only conventional signs, that human brain can (or even should) level. It is the mind that leads a human to liberation from all human limits by elevating in the space of eternal perfection. Rationality of philosophers "touching" with their minds the mysteries of the being is in another order to this known in common experience. It is questioned in intellectual reception of the world and in everyday life in action. In this context you can say, that philosophy not only satisfies curiosity to know the world, but also, in original sense, becomes a method needed to salvation in terrestrial and extraterrestrial life. Sometimes both the forms of life are indistinguishable. Death, which in consciousness of poets Homer and Hesiod still appeared as terrifying and irrational phenomenon, in orphic-style philosophy becomes a source of better life. Consciousness of "ego" that in some way exists after death, different from a mortal body, "turns upside down" commonly accepted views concerning human existence. In a rational world of philosophers close to orphic you make a statement which primarily could have been very problematic. Human was for poets still a conglomerate of his feelings, desires or sensations, he was incomprehensible for himself, funny to gods, he was standing in his fight for a moment of happiness on earth, that would be later taken

from him with cruelty. Rationality, which has irrational factor in its basis: an impenetrable mystery of divinity³², tells to watch the world from a different perspective. Philosophers take up the direction, that not only elevates human to a divine rank, but also gives autonomy to him. Human can decide his fate himself as a reasonable spirit. He can decide himself according to his liking. This is the new proposition of salvation for a human, nothing other than extending the spirit to the borders maximally possible, grasping with a thought eternal Λόγος, Being and Harmony. There is nothing wear that knowing is conjugated with self-shaping. Irrational factor takes the role of a spring, that runs the mechanism of rationality, that is of thinking about reality.

References

- Burnet J., *Early Greek philosophy*, London 1920.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris 1986.
- Cohn L., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin 1896.
- Cornford F. M., *From religion to philosophy. A Study In the Origins of Western Speculation*, New York 2004.
- De Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Paris 1968.
- Eliade M., *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, trans. W. R. Trask, Harper & Rowe, 1975.
- Fournier H., *Les verbes "dire" en Grec ancien*, Paris 1946.
- Gellhorn E., Kiely W., *Mystical states of consiousness. Neurophysiological and clinical aspects*, "Journal of Nervous and Mental Disease" 154 (1972) issue 6, p. 399–405.
- Gilson E., *L'être et l'essence*, Vrin, 1994.
- Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Godin A., *Psychologie des experiences*, Paris 1983.
- Heidel W. A., *Πέρασ and ἀπειρον in the Pythagorean Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 14 (1901), p. 384–399.

32 In R. Otto's terminology this will be mirum, that has to remain impenetrable mystery, because the absolute cannot be comprehended. The absolute transcends the boundaries of knowing, because from his nature he is something "absolutely other". It lies beyond borders of our cognition because of its form, quality and essence. That's also why all the attribution that concerns the absolute gain different quality.

- Hood R. W., *Psychological strength and the report of intense religious experience*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 13 (1974), p. 65–71.
- Kerényi K., *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, 1996.
- Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge University Press, 1971.
- Kowalski A., *Troska o duszę w "Quis Dives Salvetur" Klemensa Aleksandryjskiego*, in: *Disputationes quodlibetales*, Prešov 2011, p. 38–56.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Lewis Ch. T., Short Ch., *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.
- Otto R., *The Idea of Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. J. W. Harvey, Oxford University Press, 1968.
- Ross W. D., *Aristotle's "Metaphysics". A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1924.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Szmyd J., *Myślenie i zachowanie nieracjonalne. Tradycyjne i współczesne wymiary. Z psychologii i filozofii irracjonalizmu*, Katowice 1996.
- Trigg R., *Reason and commitment*, Cambridge University Press, 1973.

Abstract

Irrationality vs rationality? Irrationality as a door to the rational Greek thought

The origin of western thought is commonly situated in Greek philosophy, with the over-arching story of logos-based rational inquiry deteriorating from the mythical stories presenting supernatural cause to the observable phenomena. This paper aims to investigate the intersection of rational and irrational factors contributing to the emergence of philosophy. Author proceeds through the examination of Ionian, Pythagorean and Orphic thought, all shaping the most influential works of Greek philosophers, such as Plato. The theoretical base of the study was embedded in the writings of Rudolf Otto and Francis M. Cornford. In result, the conclusions present the irrationality as a root for rational interpretation of reality, through the commonality endeavour of both, aiming at the elevation of human figure, its

independence from chaotic actions of gods and revelation of the higher truths through the embodied means of ritual action as well as through the thinking process of ordering and synthetizing. The examples brought by the author expose the intertwining of religious belief and philosophical thought.

Keywords: early greek philosophy, philosophy of religion, dionysian cult, irrationality, zoe

Abstrakt

Irracjonalność kontra racjonalność? Irracjonalność jako drzewi do racjonalnego greckiego myślenia

Początki zachodniej myśli zwykle umieszcza się w filozofii greckiej, gdzie ogólna historia racjonalnego dociekania opartego na logosie ulegała degradacji z mitycznych opowieści przedstawiających nadprzyrodzone przyczyny do zjawisk obserwowalnych. Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie przecięcia racjonalnych i irracjonalnych czynników przyczyniających się do powstania filozofii. Autor przechodzi poprzez analizę myśli jońskiej, pitagorejskiej i orfickiej, które zostały ukształtowane przez najbardziej wpływowe dzieła greckich filozofów, takich jak Platon. Teoretyczną podstawę badania stanowiły pisma Rudolfa Otto i Francisa M. Cornforda. W rezultacie wnioski przedstawiają irracjonalność jako korzeń racjonalnej interpretacji rzeczywistości, poprzez wspólne dążenie obu, mające na celu podniesienie postaci ludzkiej, jej niezależność od chaotycznych działań bogów oraz ujawnienie wyższych prawd za pomocą ucieleśnionych środków działania rytualnego, jak również poprzez proces myślenia układania i syntetyzowania. Przykłady przytaczane przez autora eksponują splecenie wiary religijnej i myśli filozoficznej.

Słowa kluczowe: wczesna grecka filozofia, filozofia religii, kult dionizyjski, irracjonalność, zoe

ks. Arkadiusz Baron

<https://orcid.org/0000-0002-3255-4855>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wyznania wiary synodu w Antiochii z 341 roku

W dokumentach synodalnych z Antiochii z 341 roku natrafiamy na cztery wyznania wiary, które po soborze nicejskim I (325) są pierwszym oficjalnym stanowiskiem Kościoła na Wschodzie w tej sprawie. Synod był odpowiedzią na postanowienia biskupa Rzymu, Juliusza I, podjęte na synodzie w Rzymie w 340 roku dotyczące obrony dwóch biskupów Wschodu: Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry. Te wyznania wiary są ważne dla patrologii, historii Kościoła oraz dla dogmatyki, ponieważ stanowią przyczynek rozwoju myśli trynitarnej od stwierdzenia współistotności (*homooúsios*) Ojca i Syna do określenia mówiącego o jednej Bożej naturze (*ousia*) w trzech hipostazach, wyrażonego na soborze w Konstantynopolu w 381 roku.

Na temat synodu w Antiochii w 341 roku wyrażano różne opinie. Wanda Kowalska surowo skrytykowała synod w Antiochii z 341 roku, twierdząc, że odbył się on „z okazji poświęcenia «złotego kościoła» w Antiochii. Biskupi ariańscy – jak pisze Kowalska – usuwają Atanazego z Aleksandrii. Na zakończenie synodu potępienie decyzji soboru nicejskiego o wyrazie *homooúsios*”¹.

Ostrożniejszy w osądach był Manlio Simonetti, który uznał, że synod odrzucił oskarżenie o arianizm ze strony Juliusza I, przemilczał kwestię nicejskiego *homooúsios* oraz powrócił do nauki orygeniańskiej o trzech hipostazach². Jego

1 *Synody: Antiochia*, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 628.

2 Por. *Antiochia di Siria. II. Concilii*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1: A–F, diretto da A. di Berardino, Roma 1983, kol. 234.

zdaniem synod szukał rozwiązania, które pozwoliłoby uniknąć skrajności, tj. z jednej strony radykalnego arianizmu, a z drugiej wykorzystywania przez monarchian stanowiska Nicei z 325 roku do uzasadniania swoich poglądów³.

Interesujące nas wyznania wiary ogólnie omawiają John N. D. Kelly, Charles Pietri, Manlio Simonetti oraz Annick Martin⁴. Ostatnio wyznaniem wiary synodu w Antiochii (341) zajmował się ks. Włodzimierz Wołyniec, omawiając teologię Boga Ojca oraz pneumatologię⁵.

W niniejszym artykule omawiam i posługuję się wyłącznie wersją grecką wspomnianych czterech formuł i ich polskim przekładem⁶. W przypadku drugiej formuły wiary porównanie jej z wersją łacińską Hilarego z Poitiers stanowi już odrębny temat i może być przedmiotem kolejnego opracowania.

Sytuacja kościelna na krótko przed soborem w Nicei (325) i po nim

Zarysowanie sytuacji kościelno-politycznej w IV wieku jest konieczne, aby móc dokonać właściwej analizy wyznania synodu antiocheńskiego z 341 roku i wyciągnąć z niej właściwe wnioski. Niewystarczające są ogólnikowe stwierdzenia, że wiek ten rozpoczął się antyariańskim soborem w Nicei w 325 roku, a zakończył w 381 roku soborem w Konstantynopolu i uchwaleniem wyznania wiary nazywanym nicejsko-konstantynopolitańskim, które – jak napisano w Katechizmie Kościoła katolickiego (nr 195) – „czerpie wielki autorytet stąd, że jest owocem dwóch pierwszych soborów powszechnych (325 i 381 roku)”.

3 Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 157–159 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11).

4 Por. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1960, s. 263n; M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 153–160; Ch. Pietri, *Roma Christiana*, École Française de Rome, 1976, passim; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*, École Française de Rome, 1996, s. 419–422; *Il Cristo, vol 2: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al. VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Mondadori, 1986, s. 126–131; M. Simonetti, *Antiochia di Siria. II. Concilii*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, kol. 234.

5 Por. W. Wołyniec, *Teologia Ojca w „poprawionym Credo” Synodu w Antiochii w 341 roku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013) nr 1, s. 43–54; W. Wołyniec, *Pneumatologia synodu w Antiochii (341)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013) nr 2, s. 127–138.

6 Tekst grecki *Formuł wiary z Antiochii z 341 roku* oraz przekład polski Arkadiusza Barona ukazały się w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 129–142 (Synodi et Collectiones Legum, 1). Wersje łacińska, syryjska, armeńska, arabska, etiopska, starosłowiańska – por. *Clavis Patrum Graecorum*, 8535–8536 (podane pod rokiem 330).

Właściwe zrozumienie i interpretacja tego na pozór oczywistego zdania wymaga znajomości wielu faktów historycznych z IV wieku.

W 323 roku biskup Aleksandrii, Aleksander, odbył synod przeciwko Ariuszowi. Zachowane dokumenty zawierają potępione wówczas poglądy oraz imiona odstępców, przy czym wymieniono z imienia 14 osób⁷, a nie tylko samego Ariusza. W następstwie tego synodu odbyło się wiele innych – jedne w obronie Ariusza, inne przeciwko niemu. Ariusza broniono m.in. na synodzie w Bitynii (ok. 324) oraz w Cezarei Palestyńskiej (ok. 324)⁸.

Na synodzie w Antiochii (wiosną 325), którego ojcom zależało na sformułowaniu wyznania wiary zgodnie z terminologią Biblii, w zredagowanym przez nich wyznaniu wiary są terminy, które w Biblii nie pojawiają się *expressis verbis* (np. *akatálēpton* – niemożliwy do pojęcia, *átrepton* – niezmienny i *analloiōton* – nieprzeobrażalny)⁹, można jednak wskazać terminy podobne, np. w przypadku ostatniego słowa odsyłając do Ml 3, 6. Podobnie uczyniono w wyznaniu wiary na soborze w Nicei (325), dodając słowo *homooúsios*. Nie był to więc ani jedyny taki przypadek, ani nie po raz pierwszy uczyniono to w Nicei w 325 roku. Dlatego późniejsza walka „o” słowo *homooúsios* czy „przeciwko” niemu była nieraz wynikiem instrumentalizacji soboru i jego wyznania wiary przez uczestników tzw. sporu ariańskiego w IV wieku.

Z historycznego punktu widzenia problem jest trudniejszy do rozwikłania niż się wydaje, np. rzekomo przeprowadzono synod w Antiochii przeciwko wierze nicejskiej w latach 331–334, ale nie jest on potwierdzony¹⁰. Zwołano zaś cały szereg synodów przeciwko Atanazemu¹¹ oraz liczne synody w jego obronie¹². Wynika z nich jednoznacznie, że na Wschodzie kontrowersja toczyła się o Atanazego, a nie o nicejskie wyznanie wiary. Sytuacja uległa zmianie na synodzie w Antiochii w 341 roku, zaraz po synodzie w Rzymie w 340/341 roku.

7 Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 79: *Epistula Alexandriiad omnes episcopos*, w. 6–7.

8 Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 82.

9 Antiochia (325), *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 86, w. 22; w przekładzie polskim na s. 86 brakuje przekładu słowa *akatálēpton*.

10 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 91.

11 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 91n.

12 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 93n.

Synod w Rzymie (340/341)¹³

Synod w Rzymie z przełomu 340 i 341 roku był pierwszą oficjalną interwencją Rzymu w sprawie kontrowersji ariańskiej. W 337 roku zmarł cesarz Konstantyn, który traktował biskupa Rzymu jako gwaranta ortodoksji i ortopraksji życia chrześcijańskiego. W tym samym roku biskupem Rzymu został Juliusz I, człowiek autorytarny i zdecydowany. W pierwszej fazie konfliktu (lata 325–335) żadna z ofiar kontrowersji ariańskiej na Wschodzie nie uważała odwoływania się do biskupa Rzymu za użyteczne m.in. ze względu na to, że ostatnie zdanie i tak należało do cesarza. Juliusz I stanął po raz pierwszy wobec sytuacji, że biskupi Wschodu – ofiary kontrowersji na Wschodzie, mam na myśli Atanazego z Aleksandrii złożonego z urzędu na synodzie w Tyrze (335) oraz Marcelego z Ancyry złożonego z urzędu za poglądy monarchianistyczne na synodzie w Konstanynopolu (336) – przybyli do Rzymu jako do miejsca, od którego oczekiwali pomocy dla siebie.

Od wielu lat, a szczególnie od soboru w Nicei w 325 roku, Zachód pozostawał na marginesie kontrowersji trynitarnych, z którymi borykał się Kościół na Wschodzie. Ze względu na złożoność kontrowersji na Wschodzie Zachód nie był zdolny do kompetentnego zabrania głosu w sprawie Marcelego i Atanazego. Na Zachodzie przeważały poglądy trynitarne o wydźwięku monarchianistycznym. W tym nurcie interpretowano również wyznanie wiary z Nicei. Nic więc dziwnego, że Marceli z Ancyry w oczach biskupów Zachodu uchodził za biskupa ortodoksyjnego ze względu na to, że jego poglądy ocenili oni wyłącznie z punktu widzenia antyariańskiego, a nie antysabeliańskiego¹⁴.

W liście synodu w Rzymie czytamy:

(23, 3) Herezję arian potępili wszyscy biskupi i odmówili jej uznania... Co do Marcelego oświadczone nam, że na Soborze w Nicei (325) występował przeciwko myślącym podobnie jak Ariusz¹⁵.

.....
¹³ Tekst łaciński i polski, tłum. J. Ożóg, w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 110–123.

¹⁴ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 151–153.

¹⁵ *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 112.

Simonetti zauważył, że Marceli z Ancyry był rzeczywiście jednym z najbardziej zajadłych wrogów Ariusza¹⁶. Nie oznacza to, że nie był on pomawiany o inne błędy dogmatyczne. Nieco niżej Juliusz I dodał:

(32, 1) W sprawie Marcelego [z Ancyry], o którym napisaliście, że jest bezbożnikiem i nie oddaje czci Chrystusowi, starałem się wam wykazać, że kiedy tutaj przybył, twierdził stanowczo, że to, coście przeciw niemu napisali, jest niezgodne z prawdą. Kiedy prosiliśmy, żeby zrobił wyznanie wiary, zrobił to z całą otwartością i w taki sposób, że poznaliśmy, iż niczego nie wyznaje niezgodnego z prawdą. (2) Bo o Panu i Zbawicielu naszym Jezusie Chrystusie wyznał pobożnie to, co myśli i głosi Kościół katolicki. Dodał stanowczo, że nie tylko teraz tak myśli, ale że zawsze to wyznawał. A nasi prezbiterzy, którzy ongiś brali udział w Soborze Nicejskim [czyli Vitus i Vicentius, legaci papiescy, por. Mansi 2, 692D], potwierdzili jego prawowierność. On sam natomiast twierdził z całą stanowczością, że zawsze występował przeciw herezji arian. Jest to dobra okazja, aby i wam przypomnieć, żeby nikt nie przyjmował tej herezji, lecz niech każdy odrzuca ją ze wstrętem jako coś obcego prawdziwej nauce. (3) Jeżeli więc on sam myśli poprawnie, jeżeli inni świadczą o jego prawowierności, to czyż my mogliśmy nie uważać go za biskupa – wbrew temu, co dotąd czyniliśmy – i wyłączyć go ze wspólnoty? (4) Napisałem to wszystko nie dlatego, żeby ich bronić, ale żebyście uwierzyli, że przyjęliśmy tych ludzi zgodnie z prawem i że nierozsądnie się temu sprzeciwiać¹⁷.

O. Dariusz Kasprzak zauważył, że w liście synodalnym nie ma żadnego bezpośredniego odniesienia do tekstu nicejskiego *credo*¹⁸. Tymczasem Marceli z Ancyry prawdopodobnie zwiódł papieża, przedstawiając mu swoje wyznanie wiary, w którym w pierwszym zdaniu – „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego” – pominął słowo „Ojciec”. Można przypuszczać, że uczynił to świadomie, ponieważ stosował zamiennie słowa Bóg i Ojciec i nie łączył ojcostwa z boskością¹⁹. Wynika stąd, że Marceli nie przedstawił wyznania wiary z Nicei, a w Rzymie nikt o nie go nie pytał. Na Wschodzie, jak dowodzą dokumenty synodalne z tego okresu i jak już wspomnieliśmy wyżej, spór toczył się

16 Por. M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, s. 93.

17 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 119–120.

18 Por. D. Kasprzak, *Recepcja credo nicejskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. ks. A. Baron, J. Kupczak OP, ks. J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 17, <https://doi.org/10.15633/9788374384162.02>.

19 Por. J. Słomka, *Bóg Ojciec u Marcelego z Ancyry*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 15 (2001), s. 58.

o Atanazego, a na Zachodzie, jak wynika z faktu uznania przez Juliusza I ortodoksji Marcelego z Ancyry, spór jeszcze się nie rozpoczął.

Juliusz I podkreślał ortodoksję Marcelego z Ancyry w aspekcie herezji ariańskiej. Potwierdził, że Marcelego nie był arianinem. Problem w tym, że Marcelego na Wschodzie nikt nie zarzucał poglądów ariańskich, a nawet biskupi z jego otoczenia rozpowiadali w Rzymie, że Marcelego i Atanazy cierpią właśnie dlatego, że nie zgadzają się z arianami. Dowodzą tego następujące słowa listu, gdzie Juliusz I stwierdził:

(33, 1) Przybyli tu bowiem nie tylko biskupi z otoczenia Atanazego i Marcelego, skarżąc się, że się im dzieje krzywda... Mówili, że niektórych biskupów i niektórych braci wypędzono poza granice tylko dlatego, żeby wbrew ich woli zmusić ich do łączności z Grzegorzem i z arianami z jego otoczenia. (3) Zarówno Marcelego swoim świadectwem, jak i inni donieśli nam, że w Ancyrze w Galacji doszło do wielu wydarzeń podobnych temu, co działo się w Aleksandrii²⁰.

Wynika stąd jasno, że Atanazy i Marcelego przedstawili konflikt na Wschodzie jako wyrosły z herezji ariańskiej i dlatego zostali usunięci, że sprzeciwiali się poglądom zwolenników arianizmu. Rzym, upraszczając problem, uznał, że przeciwnicy Atanazego i Marcelego są arianami. Trzeba przyznać, że sytuacja na Wschodzie nie była jednolita, i Marcelego oraz Atanazy, jeśli tak przedstawiali sytuację na Wschodzie, mogli np. powoływać się na synod w Jerozolimie z 335 roku, który zrehabilitował Ariusza i wystąpił przeciwko Marcelego z Ancyry. Wystarczyło przemilczeć, że zarzuty wobec biskupa Ancyry nie dotyczyły arianizmu, ale monarchianizmu²¹. Podobnie w odniesieniu do Atanazego jego złożenie z urzędu nastąpiło w związku z zarzutami melecjan przeciwko niemu, które rozpatrzył synod w Tyrze w 335 roku.

Tymczasem poglądy Marcelego z Ancyry rzeczywiście mogły niepokoić biskupów na Wschodzie. Utrzymywał on m.in., że Logos to *dynamis* Boża, która się wcieliła w Maryi i dopiero od tego momentu może być nazwany Synem Bożym. Potwierdzają to zachowane fragmenty jego pism. „Przed zstąpieniem i zrodzeniem z Dziewicy – pisze – był tylko Logos. Cóż innego było przed przyjęciem ludzkiego ciała, to co zstąpiło w dniach ostatecznych (Hbr 1, 2) i zostało

²⁰ *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 120–121.

²¹ Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 92.

zrodzone z Dziewicy? Nic innego, tylko Logos²². W ten sposób Boża Monada rozszerzyła się w Diadę, a w dniu Pięćdziesiątnicy rozszerzyła się w Triadę. Idzie tu jednak o Triadę opartą na działaniach Boga, a nie na rozróżnieniu osób, gdyż Monada pozostaje faktycznie niepodzielona: „Mówienie, że Logos jest Bogiem (por. J 1, 1) nie dzieli bóstwa, ponieważ Logos jest w Nim, a On w Logosie: «Ojciec we Mnie, powiada, a Ja w Ojcu» (J 10, 38)²³. Gdy ta Triada, oparta jedynie na aktywności Bożej, dopełni dzieła zbawienia, stan Boga, o ile tak możemy się wyrazić, powróci do sytuacji sprzed Wcielenia:

Wierzę teraz świętym pismom, że jest jeden Bóg oraz że Jego Logos wyszedł z Ojca, aby przez Niego wszystko się stało (por. J 1, 3). A po dokonaniu sądu, odnowieniu wszystkich rzeczy i zniszczeniu wszelkich przeciwnych sił, także On sam podda się Temu, który Mu poddał wszystko, to jest Bogu Ojcu (1 Kor 15, 28.24), aby Logos był w Bogu, jak Nim był przed powstaniem świata. Gdyż wcześniej nikt nie istniał, tylko sam Bóg, a wszystko zostało stworzone za pośrednictwem Logosu, gdy wyszedł Logos z czynną [aktywną] *energeią*, Logos, który był Ojca²⁴.

Tajemnica Wcielenia jest tu rozumiana jedynie w perspektywie Bożej ekonomii zbawienia. Krótko mówiąc: według Marceliego z Ancyry zrodzenie Syna (to samo dotyczy Wcielenia) miało początek i będzie miało koniec.

Synod w Antiochii (22 marca–1 września 341 roku) i jego cztery formuły wiary

Stanowisko Juliusza I przeciwko biskupom Wschodu przedstawione w jego liście synodalnym z Rzymu z 340/341 roku nie mogło pozostać bez odpowiedzi ze strony biskupów Wschodu. Euzebiusz z Nikomedii chciał nadać jej jak najbardziej uroczysty charakter i dlatego nie udzielono jej od razu, ale zaczęto aż do września, kiedy cesarz Konstancjusz zamierzał hucznie celebrować poświęcenie nowego kościoła budowanego w Antiochii już od dziesięciu lat.

I rzeczywiście synod w Antiochii (22 marca – 1 września 341 roku) zwołany został przez cesarza Konstancjusza z okazji poświęcenia kościoła. Wzięło w nim udział 97 biskupów, którym przewodniczył Flakcillos, biskup Antiochii.

.....
22 Marceli z Ancyry, fragm. 48, tłum. własne; tekst grecki w: M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, s. 94.

23 Marceli z Ancyry, fragm. 52, s. 94.

24 Marceli z Ancyry, fragm. 121, s. 96.

Nie wziął w nim udziału Maksym, biskup Jerozolimy, który zmienił poglądy i zaczął żałować, że kilka lat wcześniej podpisał złożenie z urzędu Atanazego z Aleksandrii.

Wobec oskarżeń o arianizm ze strony biskupów Zachodu, wyrażonych *expressis verbis* w liście Juliusza i wysłanym w imieniu synodu w Rzymie z 340/341 roku, biskupi przedstawili trzy wyznania wiary, a czwarte zostało dołączone do akt synodu później.

Pierwsze z nich, krótkie i ogólne, wyraźnie stwierdza, że biskupi na Wschodzie nie idą śladami Ariusza. Drugie z nich jest oficjalnym symbolem synodu. Ojcom synodalnym zależało na odparciu zarzutu, że są kontynuatorami poglądów Ariusza, a zarzuty ze strony Rzymu dawały możliwość ułożenia nowego wyznania wiary. Trzecie przedstawił biskup Teofroniusz z Tiany prawdopodobnie w celu odparcia oskarżeń kierowanych pod jego adresem o monarchianizm.

Pierwsza formuła wiary

Chociaż pierwsza formuła wiary wyraźnie na początku stwierdza, jak już wspomnieliśmy, że biskupi na Wschodzie nie idą śladami Ariusza, to została ona skomponowana także, a może nawet przede wszystkim, przeciwko poglądom monarchianistycznym Marcelego z Ancyry. Brzmi ona następująco:

Nie idziemy za *Ariuszem* (jakżeż będąc biskupami, mielibyśmy iść za prezbiterem?) ani nie przyjęliśmy żadnej innej wiary, sprzecznej z głoszoną od początku, ale jako urzędowi kontrolerzy i sędziowie jego wiary, pozwoliliśmy zbliżyć się raczej jemu, niż sami pójść za nim, a przekonanie się o tym z treści listu. Nauczyliśmy się od początku wierzyć w jednego Boga wszechrzeczy, Twórcę i Opiekuna wszystkiego co pojmowalne i dostrzegalne. I w jednego **jednorodzonego Syna Bożego** (por. J 3, 16; 1 J 4, 9), **istniejącego przed wszystkimi wiekami i współistniejącego z Ojcem**, który **Go zrodził** (*eis éna hyiòn theoù monogenè, prò pántôn tôn aiónôn hupárchonta kai sunónta tói gegennèkóti autòn patrí*); przez którego wszystko się stało (por. J 1, 3): rzeczy widzialne i niewidzialne; który **w ostatnich dniach** (Hbr 1, 2; 2 Pe 3, 3) z łaskawości Ojca zstąpił [z nieba] i przybrał ciało ze świętej Dziewicy, wypełniając wszelką ojcowską Jego wolę wycierpiał mękę, powstał z martwych, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca, przyjdzie sędzić żywych i umarłych oraz **pozostanie królem i Bogiem na**

wieki (*diaménonta basiléa kai theòn eis tous aiònas*). Wierzmy także w Ducha Świętego. Jeśli trzeba dodać, wierzymy też w zmartwychwstanie ciała i życie wieczne²⁵.

Początkowe słowa, że „nie idziemy za Ariuszem” stanowią jedynie nawiązanie do listu synodalnego Juliusza I z 340/341 roku, w którym wyraźnie zarzuca on arianizm przeciwnikom Marcelego z Ancyry i Atanazego z Aleksandrii. Imię Ariusza nie zostanie powtórzone w żadnej następnej formule wiary na tym synodzie, choć w anatemie w trzeciej formule zostaną wymienieni Marcelli z Ancyry, Sabeliusz oraz Paweł z Samosaty²⁶.

Jedynie sformułowanie „zrodził Go” jest skierowane przeciwko arianom oraz przeciwko Marcelemu z Ancyry, ponieważ pierwszy negował w ogóle możliwość zrodzenia w Bogu, a drugi uważał, że Logos stał się Synem Bożym dopiero od chwili Wcielenia. Stąd w wyznaniu „zrodzenie” zostaje uzupełnione stwierdzeniem, że idzie o Syna „istniejącego przed wszystkimi wiekami oraz współistniejącego z Ojcem”.

Podobnie powołanie się na biblijne słowo, że idzie o Syna Jednorodzonego, ma moim zdaniem wydźwięk antymonarchiański, gdyż autorzy chcieli w ten sposób podkreślić wyjątkowość i jedyność zrodzenia Syna przez Ojca.

Powołanie się na Hbr 1, 2 również skierowane jest przeciwko Marcelemu z Ancyry, który – jak wcześniej zostało wspomniane – powoływał się na ten wiersz, aby podkreślić, że dopiero Logos zrodzony z Maryi stał się Synem (por. powyżej Marcelli z Ancyry, fragm. 48). Tymczasem w wyznaniu wyraźnie się stwierdza, że to Syn Boży przyjął ciało z Dziewicy, a nie po prostu Logos. Krótko mówiąc, Logos odwiecznie był Synem Bożym.

Sformułowanie „pozostanie królem i Bogiem na wieki” wymierzone jest wyłącznie przeciwko Marcelemu z Ancyry, który prezentował monopersonalistyczną chrystologię, jednak utrzymywał, że królestwo Chrystusa dobiegnie końca, kiedy przekaże on wszystko Ojcu, czyli kiedy dopełni się zbawienie²⁷. Innymi słowy, wcielenie Syna Bożego miało według niego charakter czasowy i ustanie, gdy nie będzie już więcej potrzebne. Sformułowanie zostanie

25 Tekst grecki w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 129, w. 5–20, wg Hahn § 153 = Athanasius, *De synodis* 22, 3–7, w: Opitz II/1, 248, tłum. polskie A. Baron.

26 Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 133, w. 7–9; por. poniżej punkt 3.3.

27 Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn. Człowiek i jego dzieło*, s. 59–61 (Źródła Myśli Teologicznej, 13).

powtórzone w Konstantynopolu w 381 roku w wyznaniu wiary w nieco zmienionej formie z Łk 1, 33: „którego panowaniu nie będzie końca”²⁸.

3.2. Druga formuła wiary²⁹

Druga formuła wiary była oficjalną wersją wyznania wiary synodu w Antiochii z 341 roku i być może stanowiła propozycję alternatywną do wyznania z Nicei. W wyznaniu tym występują elementy o wydźwięku antyariańskim, ale bez kontrowersyjnego słowa *homoousios*, interpretowanego przez Marcelego z Ancyry w sensie monarchiańskim³⁰.

Ze względu na długość i wagę drugiej formuły dzielę ją na cztery części zgodnie z jej wewnętrzną budową. Pierwsza część rozpoczyna się typowo dla wyznań wiary od słowa „wierzymy” i omawia wiarę w Boga Ojca. Drugą stanowi wyznanie wiary w Syna, rozbudowane o liczne fragmenty biblijne, a więc jest to część chrystologiczna. Trzecia część ściśle łączy się z pierwszą i drugą – mówi o Duchu Świętym w relacji do Trójcy, podkreślając zarówno jedność, jak i rozróżnienie w Bogu. I wreszcie ostatnia, czwarta część, jest zakończeniem wyznania wiary przedstawionym w formie anatem.

Część pierwsza *Drugiej formuły antiocheńskiej* omawiająca wiarę w Boga Ojca jest krótka i przedstawia się następująco:

[I] Wierzymy, idąc za przekazem ewangelijnym i apostołskim, w jednego Boga Ojca wszechmogącego, Stwórcę, Twórcę i Opiekuna wszystkiego (tòn tòn hólòn dēmiourgón te kai poiētèn kai pronoētèn)³¹.

28 *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (325–787). Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2002, s. 68, w. 16–17: *hū tēs basileías ouk éstai télos*, tłum. T. Wnętrzak.

29 Tekst grecki w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 130–132, wg Athanasius, *De synodis* 23; Hahn § 154, tłum. polskie A. Baron. Nieco inną wersję tej formuły wiary podał Sozomen, który napisał, że jej podstawą było *credo* Lucjana z Antiochii (HE III, 5). Zachowała się także wersja łacińska Hilarego z Poitiers (*De synodis* 29–30) dostępna w przekładzie na język polski w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 130*n. Chociaż wersja łacińska różni się nieco od greckiej, omawiamy jedynie wersję grecką zachowaną u Atanazego w *De synodis* 23, 2–10, gdyż interesują nas tu wyłącznie wyznania synodu antiocheńskiego, a nie ich łacińskie przekłady.

30 Krótką historię problemu przedstawia M. Simonetti, por. *Homoousios*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2: G–Z, diretto da A. di Berardino, Roma 1983, kol. 1733.

31 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 130, w. 7–9, tłum. A. Baron.

O ile w pierwszej formule biskupi podkreślili, że nie idą za Ariuszem, to tutaj wyraźnie podkreślają, że ich wiara oparta jest na przekazie Ewangelii i apostołów. Przedmiotem, dodajmy dzisiaj, osobowym tej wiary jest jeden Bóg, który jest Ojcem, który jest wszechmogący, który jest Stwórcą i Twórcą wszystkiego. Słowa „Stwórca” (*dēmiourgós*), „Twórca” (*poiētēs*), „Opiekun” (*pronoētēs*) zestawił z innymi wyznaniem wiary tego synodu oraz omówił ich pochodzenie biblijne Włodzimierz Wołyniec³². Są tu one zapewne synonimami, gdyż w czasach patrystycznych nie rozróżniano ich jeszcze w sensie późniejszego scholastycznego określenia stworzenia z niczego, co wyrażą oficjalnie późniejsze sobory³³.

Określenie Boga terminem *pronoētēs* wyraża tu moim zdaniem wiarę w Opatrzność Bożą: Bóg nie tylko stworzył świat, lecz także się nim opiekuje. Określenie to nie występuje w żadnej innej formule antiocheńskiej z 341 roku.

W części drugiej, chrystologicznej, najbardziej rozbudowanej, w *Drugiej formule antiocheńskiej* czytamy:

[II] I w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Jego jednorodzonego, Boga, przez którego wszystko [się stało] (por. J 1, 3), **zrodzonego przed wszystkimi wiekami z Ojca** (*tòn genēthénta prò tòn aiōnōn ek tou patrós*), Boga z Boga, całość z całości, jedyne z jedyne, doskonałego z doskonałego, Króla z Króla, Pana z Pana, Słowo żywe, Mądrość żyjącą, Światłość prawdziwą, Drogę, Prawdę, Zmartwychwstanie, Pasterza, Bramę (por. J 10, 9), stałego i niezmiennego (*átrepτόn te kai analloíōton*)³⁴, wierny Obraz bóstwa, istoty, woli, mocy i chwały

32 Por. W. Wołyniec, *Teologia Ojca w „poprawionym Credo” Synodu w Antiochii w 341 roku*, s. 44–48.

33 Por. sobór laterański IV z 1215 roku w: *De fide catholica* 1, 2 (*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (869–1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2002, s. 220); sobór florencki 4 lutego 1442 roku w *Bulli unii z Koptami* 8, 1 (*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski (1414–1445). Konstancja, Bazylea, Ferrara, Florencja, Rzym*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 3, Kraków 2003, s. 584) oraz sobór watykański I w niedzielę 24 kwietnia 1870 roku w *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Dei Filius* w rozdziale *O Bogu stwórcy wszystkich rzeczy (Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 894). Trzeba powiedzieć, że wzmianki o stworzeniu *ex nihilo* spotykamy u Teofila w *Liście do Autolika* I, 4; II, 4. 10. 13 (II, 4: *ex ouk óntōn*) oraz u Ireneusza z Lyonu, *Adversus haereses* IV, 20, 1, ale i oni słowa w odniesieniu do stwórcy stosują zamiennie.

34 Wyrażenie powtórzone z synodu w Antiochii w 325 roku – por. powyżej oraz: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 86, w. 22. Por. Mal 3, 6. Określenie Boga terminami *átrepτόn kai analloíōton* znajdujemy już u Teofila z Antiochii (*Do Autolika*, II, 4).

Ojca (*tēs theotētos, ousias te kai boulēs kai dunámeōs kai dóxēs toū patrōs aparállakton eikóna*), Pierworodnego wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15), który przebywał na początku u Boga, Boga-Słowo, według słów Ewangelii (por. J 1, 1–3): „i Bogiem było Słowo, wszystko przez Nie się stało” (J 1, 2–3), i „w Nim wszystko ma istnienie” (Kol 1, 17), który **w ostatnich dniach zstąpił z nieba** i narodził się z Dziewicy, zgodnie ze słowami Pisma, i stał się człowiekiem (*ánthrōpon genómenon*; por. J 1, 14), pośrednika między Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2, 5), apostoła naszej wiary i przewodnika życia, jak powiada: „z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6, 38); [wierzymy w tego, który] cierpiał za nas i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosy, siedzi po prawicy Ojca i powtórnie przyjdzie z chwałą i potęgą, aby sędzić żywych i umarłych³⁵.

Analiza drugiej części pokazuje, że w porównaniu z wyznaniem wiary z Nicei z 325 roku pominięto w niej ważne wyrażenia:

- (a) że Syn został zrodzony z *ousii* Ojca (*ek tēs ousias toū patrōs* – *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (325–787). Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2002, s. 24, w. 11–12),
- (b) że Syn został zrodzony, a nie stworzony (*gennēthēnta ou poiēthēnta* – *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 24, w. 13),
- (c) że jest *homooúsios* z Ojcem (*homooúsiōn toī patri* – *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 24, w. 13).

W zamian zaproponowano stwierdzenie „zrodzonego przed wszystkimi wiekami z Ojca”, które jest zbyt ogólne m.in. dlatego, że Ariusz utożsamiał zrodzenie z aktem stworzenia oraz twierdził, że „zrodzenie przed wiekami” niekoniecznie musi oznaczać zrodzenie odwieczne³⁶. Należy jednak dodać, że dołączone do wyznania anatemy (zob. poniżej część IV) wyraźnie sprzeciwiają się takiej interpretacji ariańskiej terminu zrodzenia w Bogu.

Dalej w części drugiej następuje seria orzekań, które mają na celu zbliżenie Ojca i Syna na tyle, na ile jest to tylko możliwe: Syn, czyli „Bóg z Boga, całość z całości, jedyny z jedyne, doskonały z doskonałego, Król z Króla, Pan z Pana, Słowo żywe, Mądrość żyjąca, Światłość prawdziwa, Droga, Prawda, Zmartwychwstanie, Pasterz, Brama, stały i niezmienny, wierny Obraz bóstwa, istoty, woli, mocy i chwały Ojca”. Problem nie dotyczył tu tylko słów, lecz także ich interpretacji. Słowa *átreptón te kai analloiōton* w odniesieniu do Syna,

³⁵ *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 130, w. 9, 10–131, tłum. A. Baron.

³⁶ Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, Kraków 2013, s. 28, 43.

czyli że jest „niezmienny i nieprzeobrażalny”, stosował m.in. Ariusz w *Liście do Aleksandra*³⁷, ale nie mówił, że jest On taki z natury, chociaż jego zdaniem był taki faktycznie³⁸ – tzn., że się nigdy nie zmienił ani nie przeobraził.

Słowa „wierny Obraz bóstwa, istoty, woli, mocy i chwały Ojca” mają wydźwięk antyariański i dla arian na etapie kontrowersji w latach czterdziestych IV wieku były nie do przyjęcia. Greckie wyrażenie *toù patròs aparállakton eikóna* rozumiem jako „wierny obraz Ojca”, ale wierność oznacza tu brak różnic, i to pod względem bóstwa, *ousii*, woli, mocy i chwały Ojca. Tymczasem według arian Syn był czymś zewnętrznym wobec *ousii* Ojca i obrazem jedynie Jego woli³⁹. Mimo to wydaje się, że fragment ten poświadcza niższość Syna wobec Ojca, ale nie aż tak, jak utrzymywali arianie.

Trzecia część *Drugiej formuły antiocheńskiej* wyraża wiarę w Ducha Świętego i przedstawia się następująco:

[III] I w Ducha Świętego, udzielanego wierzącym dla pocieszenia i uświęcenia oraz dla udoskonalenia się, zgodnie ze słowami Pana naszego Jezusa Chrystusa, w których wydał uczniom polecenie: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, **udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego**” (Mt 28,19); **oczywiście Ojca, który prawdziwie jest Ojcem, i Syna, który prawdziwie jest Synem, i Ducha Świętego, który prawdziwie jest Duchem Świętym**; bo nie są to jedynie imiona ani nazwy bez treści, lecz oznaczają one ściśle własną **hipostazę**, rangę i chwałę każdego z obejmowanych daną nazwą, tak że **pod względem hipostazy są Trzej, pod względem zaś współbrzmienia – Jeden** (*hōs einai tēi mēn hypostásei tría, tēi dē sumfōníai hén*)⁴⁰.

Trzecia część drugiej antiocheńskiej formuły wiary wychodzi od słów Jezusa dającego uczniom polecenie udzielania chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19). Synod zinterpretował to wezwanie dosłownie i realnie, tzn. wyraźnie zaznaczając, że Ojciec jest prawdziwie Ojcem, Syn – prawdziwie Synem, i Duch Święty – prawdziwie Duchem Świętym. Imiona te nie

37 Tekst grecki w: M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, s. 76, w. 7–8.

38 Szerzej problem omawia H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, s. 23–24, 43–44, 58–59. Określenia *treptós kai alloiôtós* (zmienny i przeobrażalny) stosował Aleksander z Aleksandrii, prezentując poglądy heretyków, w tym także Ariusza. Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 79, w. 17), oraz anatematyzm *Wyznania wiary z Nicei z 325 roku (Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (325–787)...*, s. 24, w. 21.

39 Por. M. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 156.

40 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 131, w. 10–26.

zostały objawione przypadkowo. Stwierdzenie to posiada silny wydźwięk antysabeliański i uzupełnia wyznanie wiary z Nicei z 325 roku, w którym zabrakło wyraźnego rozróżnienia hipostaz w Bogu. Dlatego wyznanie podkreśla, że każde z tych określeń (Ojciec, Syn i Duch Święty) oznacza ściśle własną **hipostazę** i że jak mówi dosłownie formuła wiary: „pod względem hipostazy są Trzej, pod względem zaś współbrzmienia – Jeden”. Krótko mówiąc, wierzymy w jednego Boga w trzech hipostazach. Greckie słowo *symfonia* może tu pośrednio nawiązywać do J 10, 30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, ale bez wątpienia zostaje zapożyczony od Orygenesesa, według którego „Czciemy więc Ojca prawdy i Syna-Prawdę, dwie hipostazy, Jedność w jednomyślności, harmonii i tożsamości woli”⁴¹. Greckie słowo *symfonia* oznacza pełną zgodność, harmonię, jedność, jednomyślność, współbrzmienie. Od Orygenesesa używano tego pojęcia dla opisanego jedności w Trójcy, gdyż rozróżnienie na jedną istotę (*ousia*) i trzy hipostazy jeszcze, o ile wiemy, nie istniało, a oba terminy, tj. *Ousia* i *hypostasis* były używane synonimicznie, jak np. na soborze nicejskim I (325)⁴².

Czwarta część *Drugiej formuły antiocheńskiej* obejmuje dołączone do wyznania wiary anatemy i przedstawia się następująco:

[IV] Taką mamy wiarę, od początku aż do końca, w obliczu Boga i Chrystusa, i dlatego wyklinamy wszelką heretycką i przewrotną.

1. Jeżeli ktoś naucza wbrew zbawiennej i prawowiernej wierze Pism, mówiąc, że jest lub **był** czas lub pora, lub wiek **zanim Syn zaistniał**, niech będzie wyklęty (Ga 1, 9).

2. Jeżeli ktoś głosi, że **Syn jest stworzony** jako jedno ze stworzeń, albo zrodzony jako jedna z istot zrodzonych, albo uczyniony jako jedna z rzeczy uczynionych, a nie jak przekazują Boże Pisma odnośnie do każdego z wymienionych sformułowań;

3. albo jeżeli ktoś naucza czego innego i ewangelizuje wbrew temu, co przejęliśmy, niech będzie wyklęty.

Prawdziwie bowiem i z bojaźnią wierzymy i idziemy za wszystkim, co z Bożych Pism zostało nam przekazane przez proroków i apostołów⁴³.

41 Orygenes, *Contra Celsum VIII*, 12, s. 325 (Sources Chrétiennes, 150): *ónta dúo tēi hypostásei prágmata, hén dē tēi homonoíai kai tēi sumfóniai kai tēi tautótēti tou boulēmatos*, tłum. S. Kalinkowski.

42 Por. anatematyzm po Wyznaniu wiary, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (325–787)...*, s. 24, w. 20.

43 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 131, w. 13, 27–132.

Część czwartą drugiej formuły tworzą anatemy, podobnie jak w wyznaniu z Nicei z 325. Potępiają one najbardziej radykalne poglądy ariańskie, choć nie są one tak precyzyjne, jak anatema dołączona do wyznania wiary w Nicei 325, są zaś – i to bez wątplenia – bardziej ogólne, zgodnie z zamierzeniami autorów. W pierwszej z nich stwierdza się, że nie było czasu przed zrodzeniem Syna (w Nicei podano, że zanim się narodził, nie istniał); w drugiej ogólnie podano, że Syn nie jest stworzeniem takim jak inne rzeczy stworzone (w Nicei potępiono twierdzenie, że Syn został stworzony z niczego). Anatemy antiocheńskie są więc bardziej ogólne aniżeli nicejskie, a przez to łatwiejsze do przyjęcia dla umiarkowanych arian, którzy nie uważali Chrystusa za takie stworzenie, jakim są inne byty stworzone, gdyż był On wyłącznym stworzeniem dokonanym bezpośrednio przez Ojca, a inne stworzenia są już dziełem Chrystusa.

Ostatnie zdanie części czwartej, podobnie jak pierwsze na początku tego wyznania, podkreśla, że formuła opiera się na przekazie biblijnym proroków i apostołów.

3.3. Trzecia formuła wiary

Formułę przedstawił biskup Teofroniusz z Tiany prawdopodobnie w celu odparcia oskarżenia o monarchianizm. Jak się wydaje, potwierdza to zarówno początek, jak i dołączona imienna anatema przeciwko zwolennikom Marcelego z Ancyry, Sabeliusza bądź Pawła z Samosaty⁴⁴.

Formuła ta brzmi:

Wie Bóg, którego wzywam na świadka mojej duszy, że tak wierzę:

[I] W Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela i Twórcę wszystkiego, z którego wszystko.

[II] I w **Jego Syna jednorodzonego**, Boga-Logosa, Moc i Mądrość, Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego wszystko (por. J 1, 3), **zrodzonego z Ojca przed wiekami**, doskonałego Boga z doskonałego Boga, który w Bogu ma podstawę swego istnienia (*ónta pròs tôn theòn en hypostásei*), który **w ostatnich dniach zstąpił** i narodził się z Dziewicy, zgodnie z Pismami, stał się człowiekiem (*enanthròpēsanta*), cierpiał i powstał z martwych, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy swojego Ojca i ponownie przyjdzie w chwale i mocy sądzić żywych i umarłych, i **który trwa na wieki**.

44 Por. Simonetti, *La crisi ariana*, s. 155.

[III] I w Ducha Świętego Pocieszyciela, Ducha Prawdy (J 14, 16–17), o którym zarówno Bóg przez proroka oznajmił, że wyleje Go na swe sługi (por. Jl 3, 2), jak i Pan oznajmił, że ześle Go swoim uczniom, którego też zesłał, jak zaświadcza Dziejże Apostolskie (por. Dz 2, 1s).

[IV] Jeśli zaś ktoś wbrew tej wierze naucza lub wierzy, niech będzie wyklęty. A zwolennik Marcelego z Ancyry, Sabeliusza bądź Pawła z Samosaty niech będzie wyklęty: on i wszyscy będący z nim we wspólnocie⁴⁵.

Formuła ta ma strukturę podobną do formuły drugiej – rozbudowana część chrystologiczna z podobnymi akcentami o charakterze uogólniającym: zrodzonego z Ojca przed wiekami; bezrodzajnikowe określenie Boga-Logosa. Elementem, którego nie było w drugiej formule, są słowa „i który trwa na wieki” posiadające wydźwięk antymonarchiański przeciwko Marcelemu z Ancyry, które w nieco innej formie są obecne w pierwszej formule antiocheńskiej.

Warto nadmienić, że greckie wyrażenie *en hypostásei* jest wieloznaczne i nie należy go rozumieć w późniejszym znaczeniu znanym z *Credo* soboru konstantynopolitańskiego I z 381 roku. Autorowi chodzi o podkreślenie, że Syn ma podstawę istnienia w osobie Ojca, a nie w akcie stworzenia, zapewne przeciwko poglądom ariańskim, chociaż nie potwierdza ani nie zaprzecza, że Syn jest odrębną hipostazą względem hipostazy Ojca.

W formule zastosowano także słowo *enanthrōpēsanta* potwierdzające chrystologię typu *logos-anthropos*, typową dla antiocheńczyków.

W anatemie połączono zwolenników Marcelego z Ancyry, Sabeliusza i Pawła z Samosaty z racji wyznawanego przez nich monarchianizmu (negującego realne rozróżnienie pomiędzy Osobami Trójcy), pomimo różnic w szczegółach ich poglądów. Biskupi Wschodu byli do tego stopnia uczuleni na zagrożenie monarchianizmem, że już na soborze nicejskim I w 325 roku, w kanonie 19⁴⁶ nie uznali chrztu udzielonego przez zwolenników Pawła z Samosaty za ważny.

3.4. Czwarta formuła wiary

Według M. Simonettiego czwarta formuła antiocheńska została zaprezentowana cesarzowi w Mediolanie w 342 roku⁴⁷. Syntetyzuje ona drugą oficjalną formułę wiary i przedstawia się następująco:

45 Tekst grecki w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 132, w. 15–133, w. 9, wg: Hahn § 155 = Athanasius, *De synodis*, 24, w: Opitz 11/1, 250; tłum. polskie A. Baron.

46 *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski (325–787)*..., s. 44.

47 Por. M. Simonetti, *Il Cristo*, vol. 2, s. 126.

[I] Wierzimy w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela i Twórcę wszechrzeczy, „od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” (Ef 3, 15).

[II] I w jednorodzonego Jego Syna (por. J 3, 16; 1 J 4, 9), Pana naszego Jezusa Chrystusa, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, Boga z Boga, światłość ze światłości (*fōs ek fōtōs*), przez którego wszystko się stało (por. J 1, 3) na niebie i na ziemi, zarówno rzeczy widzialne, jak i niewidzialne, który jest Logosem, mądrością, potęgą, życiem i światłością prawdziwą (por. J 1, 9; 14, 6), który ze względu na nas w ostatnich dniach stał się człowiekiem, narodził się ze świętej Dziewicy, został ukrzyżowany, umarł i pogrzebion, z martwych powstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosy, siedzi po prawicy Ojca (por. Ef 1, 20), przy końcu czasu (Mt 13, 49) przyjdzie sędzić żywych i umarłych (1 P 4, 5; por. 2 Tm 4, 1), i oddać każdemu według jego czynów (Rz 2, 6), **którego nieustanne królowanie trwać będzie po nieskończone wieki (będzie bowiem zasiadał po prawicy Ojca „nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym”** (Ef 1, 21).

[III] I w Ducha Świętego, to jest Pocieszyciela, którego zapowiedziawszy apostołom zesłał po swym Wniebowstąpieniu, aby nauczył i przypomniał wszystko (por. J 14, 16. 26; Dz 2, 1s); i przez którego uświęcane są dusze tych, którzy szczerze w Niego uwierzyli.

[IV] Tych zaś, którzy mówią, że Syn powstał z niebytu albo z innej hipostazy, a nie z Boga, i był kiedyś czas lub wiek, gdy nie istniał, święty Kościół katolicki uznaje za obcych⁴⁸.

Nie dziwi rozbudowana część zarówno chrystologiczna, jak i ta dotycząca Ducha Świętego. Wyznanie powtarza wyrażenie *fōs ek fōtōs* z Wyznania wiary soboru nicejskiego, które znajdujemy m.in. u Filona i u Plotyna⁴⁹. Dołączona anatema, jakkolwiek zbliżona do anatemy z soboru nicejskiego z 325 roku, ma, podobnie jak w drugiej formule, charakter bardziej ogólny.

W porównaniu z drugą formułą pojawia się rozszerzone sformułowanie podkreślające ciągle trwanie w wieczności Wcielenia Syna Bożego, którego nieustanne królowanie trwać będzie na zawsze. Oznacza to, że Syn będzie zasiadał po prawicy Ojca „nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym” (Ef 1, 21). Te Pawłowe słowa wymierzone są przeciwko Marcelemu z Ancyry.

48 Tekst grecki w: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 133, w. 10–134, w. 9, wg Hahn § 156 = Athanasius, *De synodis* 25, 2–5 (Opitz II/1, 251); tłum. polskie A. Baron.

49 Por. Filon, *Legum allegoriae* 3, 167, 7; Plotyn, *Enneadae* IV, 3, 17; VI, 4, 9.

Podsumowanie i wnioski

Chociaż pierwsza formuła rozpoczyna się zdaniem o charakterze antyariańskim, to wszystkie cztery posiadają silny wydźwięk antymonarchiański. Druga formuła synodu w Antiochii (341) jest ortodoksyjnym wyznaniem wiary, ale nie tak precyzyjnym, jak chcieliby przeciwnicy Ariusza, z Atanazym na czele. Wieloznaczne pojęcia biblijne można interpretować w sensie ariańskim i nie mówić nic o współwieczności Ojca i Syna. Autorzy tej formuły unikali skrajnych sformułowań, wybierając drogę pośrednią, a przez to nie tak jednoznaczną jak w *Credo* nicejskim. Główną troską było jednak, jak mi się wydaje, odparcie azjatyckich poglądów sabeliańskich oraz skrajnych ariańskich.

Widać, że kto chce zadowolić wszystkich, najczęściej nie zadawała nikogo. Wyznania wiary z Antiochii z 341 roku, choć nie zawierają formalnej herezji, były wykorzystywane i interpretowane przez ludzi o skrajnych poglądach jako heretyckie. Z jednej strony dla skrajnych nicejczyków i dla sabelian przedstawiały poglądy ariańskie; z drugiej zaś dla biskupów arianizujących były wyznaniem sabeliańskimi. W tej sytuacji nie mogły satysfakcjonować nikogo i nic dziwnego, że zamiast akceptacji ze strony różnych ugrupowań doprowadziły do tworzenia nowych wyznań wiary, do czego doszło już dwa lata później na synodzie w Sardyce (343)⁵⁰, a nawet w samej Antiochii na synodzie w 344/345 roku w postaci tzw. wyznania *Ekthesis makrostichos*⁵¹, czy wyznań z Sirmium (351; 357; 358; 359), Ancyry (358), Rimini (359), Seleucji w Izaurii (359), Konstantynopola (360)⁵².

Ponadto, jak się wydaje, nie można – a już na pewno byłoby to nie tylko niezręczne, lecz także błędne i niechrześcijańskie – oskarżać kogoś retrospektywnie o to, że nie używał w wyznaniu wiary terminu, który nie występuje w Biblii, i starał się wyrazić wiarę w sposób prosty i biblijny. Nie oznacza to koniecznie jego złej woli ani chęci oszukania innych. Należy pamiętać, że w 341 roku brakowało jeszcze jednoznacznie wypracowanych pojęć do wyrażenia tajemnicy relacji Osób w Trójcy Świętej, a także o tym, że świadomość wagi wyznania wiary z Nicei dopiero się rodziła, a swój pełny wyraz znalazła na synodzie w Konstantynopolu w 381 roku. On z kolei został uznany za synod ekumeniczny, czyli zgodnie z polskim nazewnictwem za sobór został uznany

50 Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 143n.

51 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 184n.

52 *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, s. 200–244.

dopiero w Chalcedonie w 451 roku, a Hormizdas, biskup Rzymu, jako ostatni z pięciu patriarchów podpisał go dopiero w 519 roku. Badanie wyznań wiary w aspekcie historycznym umożliwia dzisiaj unikanie błędów i jest przestrożą przed stawianiem anachronicznych zarzutów wobec tych, którzy pracowali nad werbalizacją Bożego objawienia wiele wieków temu (*Historia est magistra vitae*).

Bibliografia

- Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 110–123, 129–134 (Synodi et Collectiones Legum, 1).
- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1: A–F, diretto da A. di Berardino, Roma 1983, kol. 234.
- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2: G–Z, diretto da A. di Berardino, Roma 1983, kol. 1733, 3023.
- Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Mondadori, 1986, s. 126–131, 557–559.
- Kasprzak D. OFMCap, *Recepcja credo nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego IV wieku*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawczna*, red. A. Baron, J. Kupczak OP, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 9–34, <https://doi.org/10.15633/9788374384162.02>.
- Martin A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au I^{ve} siècle (328–373)*, École Française de Rome, 1996.
- Pietri C., *Roma Christiana*, École Française de Rome, 1976.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 146–160.

Abstrakt

Wyznania wiary synodu w Antiochii z 341 roku

Dokumenty synodu w Antiochii z 341 roku zawierają cztery wyznania wiary. Są one reakcją na oskarżenia biskupów Wschodu o arianizm ze strony synodu w Rzymie w 340/341 roku. Zarzuty te powstały w rezultacie obrony Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry, złożonych na Wschodzie z urzędu rzekomo za obronę wyznania wiary z Nicei z 325 roku przeciwko ariańskim poglądom szerzącym się na Wschodzie. Tymczasem Wschód borykał się z różnymi formami monarchianizmu.

Zarzuty wobec biskupów Wschodu o arianizm stanowiły nieporozumienie na linii Rzym–Antiochia i wywołały szybką reakcję biskupów na synodzie w Antiochii w 341 roku. Cztery formuły wiary tego synodu zapoczątkowały serię tworzenia nowych wyznań wiary w następnych latach i stanowią cenny wkład na drodze wypracowywania w połowie IV wieku prawdy wiary, że wyznajemy Jednego Boga w Trzech Osobach.

Słowa kluczowe: Credo z Antiochii z 341 roku, Marcelli z Ancyry, Ariusz

Abstract

Confessions of Faith of the Synod of Antioch in 341

The documents of the synod of Antioch from 341 contain four confessions of faith. They constitute a reaction to the accusations of Arianism among the bishops of the East by the synod in Rome in 340/341. These accusations arose as a result of the defense of Athanasius of Alexandria and Marcellus of Ancyra, who were deposed in the East allegedly for defending the creed of Nicaea from 325 against the Arian views spreading in the East. Meanwhile, the East struggled with various forms of monarchism. Accusations of Arianism against the bishops of the East constituted a misunderstanding between Rome and Antioch and caused a quick reaction from the bishops at the synod in Antioch in 341. The four formulas of faith of this synod initiated a series of creation of new confessions of faith in the following years and constitute a valuable contribution to the development in the mid-4th century of the truth of faith regarding the confession of One God in Three Persons.

Keywords: Creed of Antioch from A. D. 341, Marcellus of Ancyra, Arius

RECENZJE

Krzysztof Biliński

<https://orcid.org/0000-0002-8679-4168>

Uniwersytet Wrocławski

**Recenzja monografii: Janusz Królikowski,
„Lilia wśród cierni. Szkice teologiczne
o Kościele”, Kraków 2017**

Ksiądz Janusz Królikowski, wytrawny teolog i historyk Kościoła, dał nam piękny cykl rozważań o istocie Kościoła. To *cause studies* wyrasta bezpośrednio z V Synodu Diecezji Tarnowskiej, stanowiąc niewątpliwe świadectwo zmieniających się realiów. Jest też odpowiedzią na palące problemy współczesnego Kościoła: „Prawdą jest [...] to, że bardzo często chrześcijanie tworzą naród smutny. Najczęściej dzieje się tak dlatego, że traktują swoją wiarę jako ciężar, jako niepokój, jako zbiór zobowiązań. Zapomina się o wymiarze tajemnicy, jaki ściśle łączy z wiarą – obietnicy zbawienia, szczęścia, życia, prawdy, wolności, wspólnoty z Bogiem, co więcej, że w tych darach ma się już udział. Zapomina się, że wiara jest uczestniczeniem w darach, które Bóg łaskawie przygotował dla człowieka, gdy zwraca się do Niego przez wiarę. Bardzo często za taki ciężar dla wierzących bywa uznany Kościół. Zapomina się, że jest on darem, w którym stają się bliskie, żywe i dostępne wszystkie wspomniane dary. Kościół jest «współczesnością» Boga Ojca w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym w stosunku do wierzących i w stosunku do każdego człowieka. Zachodzi potrzeba, aby to odkryć, aby nie reagować ziewaniem na głos, w którym brzmi prawda o Kościele i o jego misji, w którym odbija się wezwanie do zaangażowania się w jego życie, z którego rodzi się świętość, a więc i zbawienie” (s. 6).

Ksiądz Królikowski w 42 krótkich tekstach, o nieco eseistycznym charakterze, prezentuje podstawowe, fundamentalne zagadnienia, które dotyczą historii, teologii, psychologii i socjologii Kościoła. Swoje wywody zaczyna od fundamentalnej wiary w jego posłannictwo i niewątpliwą prawdę. Wywodzi się ona z asystencji Ducha Świętego i pierwotnego, żarliwego chrześcijaństwa. Dochodzi do tego widzialna tożsamość Kościoła i Święty Lud Boży. Co ważne, Kościół jest z jednej strony święty, z drugiej natomiast grzeszny, oczywiście w tym sensie, że ludzie mają swoje słabości i upadki, ale mogą, dzięki pokucie i odnowieniu, cieszyć się wolnością. Wieki trwania tego ciała Jezusa Chrystusa obfitowały w schizmy, herezje i nietolerancję oraz wiele innych poważnych wad, lecz Kościół jako najdoskonalsza forma Ludu Bożego jest jeszcze w drodze do niebieskiej ojczyzny.

Pozwala na to bezustanna obecność Ducha Świętego, który czuwa nad pierwotną świętością i stara się zachować ludzi od zepsucia. Zło jest jednak wszechobecne i ciągle nas dotyka. Na szczęście Duch Święty jawi się jako dusza i serce Kościoła. Powinniśmy Kościół kochać, bo dopełnia się w nim ofiara Jezusa Chrystusa. Najgorsze, co możemy zrobić, to odwrócić się od niego. Powinniśmy trwać w jego misji, pałając żywym przykładem uobecniania się dobra i radości. Nie powinna nas zniechęcać słabość Kościoła, bo ma ona charakter przemijający, czasowy. Wiara w zbawienie, dzięki trwaniu w nim, stanowi fundament naszego ziemskiego pielgrzymowania i naszej wiary w dzieło Jezusa Chrystusa. Kościół jest także tajemnicą. Odsyła nas w przyszłość, w świat transcendencji. Jest on „lilią wśród cierni” (słowa św. Augustyna) i pokazuje ziemskie pielgrzymowanie człowieka, który powinien wiernie trzymać się drogi Chrystusowej, ta zaś jest w Kościele, dzięki ortodoksyjnej wierze. Jawi się on także jako twarz Mesjasza i pomimo częstej krytyki powinien trwać i wskazywać Boskie priorytety.

Ksiądz Królikowski w swoich studiach mówi o wartości prawdziwego świętowania, które należy utrzymywać i ukazywać w świetle Nowego Testamentu, o eklesjalnym przekazywaniu wiary oraz o kryzysie adoracji i autorytetu. Żyjemy bowiem w czasach, w których nie szanuje się ustalonych wzorców. Znaczącą rolę odgrywa tutaj Kościół, w którym oddziałuje Duch Święty. Jego zadaniem jest utrzymanie ciągłości czasu. Nie da się ukryć, że pełni on także wielką rolę moralną. Potwierdził to II Sobór Watykański. Podkreślił on zarazem szereg nowych nauk, których zadaniem jest niewątpliwie uwspółcześnienie Kościoła. Wielką różnicą było tu niewątpliwie wprowadzenie liturgii w językach narodowych. Nie bez znaczenia jest też reforma katolicyzmu. Główną rolę odgrywa

w tym przypadku miłość wspólnotowa, która łączy wyznawców. Ta prawda jest zawarta w Biblii, a Kościół ją ponownie odkrywa. Jej piękno uwypukla jeszcze prawda, która jest rozumiana jako przejaw chrześcijańskiej wolności. Ksiądz Królikowski porusza też temat sprawiedliwego i miłosiernego Boga, opisuje sens misji, znaczenie synodów diecezjalnych, wreszcie udział świeckich w Kościele. Ma także świadomość znaczenia rodziny w dzisiejszym świecie i kształtowania potomstwa. Opowiada się po stronie życia, wspomina o ubóstwie świata, w którym brakuje prawdziwej miłości. Dostrzega również postawę Kościoła wobec zjawisk neoliberalnych w sensie lewicowym, mówi o ruchu monastycznym i korzeniach Europy, a także o genezie kultury współczesnej w monastycyzmie. Autor zastanawia się nad relacją między wiarą i literaturą, bada określenie „media katolickie”, postrzega kulturę jako szczyt działania ludzkiego. To dziedzictwo kulturowe otwiera się na świat i stanowi prawdziwą kondycję duchową człowieka. Widzimy też oddziaływanie Boga, pojętego jako sacrum. Ksiądz Królikowski pisze o wierze, która potrzebuje zrozumienia i w końcu o wierze wobec nauki.

Na koniec warto zauważyć, że omawiana publikacja jest świadectwem erudycji i elokwencji autora. Zaproponowane przez niego krótkie studia zmuszają zarazem do pogłębionej refleksji, jak i do dostrzeżenia całego *universum* problemów, nie tylko teologicznych. Człowiek w świecie dominującego materializmu i zmieniających się wartości musi stać na czele fundamentalnych prawd. Musi to czynić w sposób otwarty, radosny i pełen nadziei, albowiem towarzyszy mu świadomość szczególnej przyszłości, a jest nią piękna perspektywa królestwa Bożego.

