



ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

8 (2014)

WARSZAWA





SŁOWO KRZYŻA

ROCZNIK POŚWIĘCONY TEOLOGII KRZYŻA ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII PASJONISTÓW



8 (2014)

WARSZAWA





*Za zezwoleniem Władzy Kościelnej
o. Waldemar Linke CP, Prowincjał Pasjonistów*

Miejsce i data wydania: Warszawa, 2014.

Nazwa i adres wydawcy:

Polska Prowincja Pasjonistów,

ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa.

*Katedra Teologii Krzyża i Duchowości Pasyjnej przy Papieskim Wydziale Teologicznym
w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela,*

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa.

Adres Redakcji: *ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa.*

Bieżąca numeracja: 8 (2014).

Rada naukowa: *ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM); o. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ (UKSW); o. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM (KUL); prof. dr hab. Krzysztof Ożóg (UJ); ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina (PWTW); ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży (UAM); ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Tomasik (UKSW); ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW).*

Recenzenci naukowci: *ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Kręcidło; ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień; ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański.*

Skład redakcji: *Ilona Bałaż, Tomasz R. Gałkowski (redaktor działu „Męka Jezusa w kulturze”), Tomasz Herbich, Waldemar Linke (redaktor naczelny, odpowiedzialny za dział „Męka Jezusa w teologii i Biblii”), Rafał S. Pujsza, Mariusz J. Ratajczyk (redaktor działu „Duchowość pasyjna i historia kultu pasyjnego”), Anna E. Zygma, Krzysztof Zygmunt (sekretarz redakcji).*

Skład: *Hermína Haintze.*

Projekt okładki: *Dobrosław Wierzbowski.*

Okładka i strona tytułowa: *Małgorzata Kruszyna.*

Redakcja językowa: *Tatiana Hardej, Anna Kaszubowska, Marta Tomasiuk.*

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:

Drukarnia Advert, ul. Westerplatte 32, 00-913 Warszawa.





*Filozofia
i kultura*







DOMINIKA BUDZANOWSKA

*Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia –
w listach Joachima z Fiore: Liście do wszystkich wiernych
i Liście do opata z Valdony*

1. Joachim – krótka biografia

Joachim z Floris, czyli z Fiore (Gioacchino da Fiore), nazywany niekiedy Joachimem z Celico, nie jest postacią bliżej znaną w Polsce, aczkolwiek coraz więcej publikacji naukowych omawia jego twórczość¹. Niemniej warto pokrótce przypomnieć jego życie i działalność, o której wiemy zarówno dzięki samemu Joachimowi, gdyż pewne zapisy autobiograficzne można znaleźć w jego pismach, jak i dziełom: *Virtutum Beati Joachimi synopsis* Łukasza z Cosenzy, anonimowej biografii *Vita beati Joachimi abbatis*² (na nich później – w XVII wieku – oparli swe biografie Joacobus Graecus Syllanous i Gregorius de Laude) oraz wzmiankom w pismach Fra Salimbene z Parmy i Ralfa z Coggeshall³.

Joachim urodził się około 1130/1135 w kalabryjskiej wiosce Celico koło Cosenzy, gdzie zdobył wykształcenie. Towarzyszył ojcu, Maurowi z Celico, w jego służbie na dworze sycylijskim Rogera II. Około 1150 roku przebywał w Konstantynopolu, wysłany przez Wiliama I wraz z oficjalną delegacją, skąd – porzuciwszy służbę u króla – udał się do Ziemi Świętej, gdzie podczas wędrówek przez pustynię i pobytu na górze Tabor miał otrzymać swe szczególne powołanie

¹ M.in. J. LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Warszawa 1980; Jan Grzeszczak, teolog i badacz historii myśli średniowiecznej, Leszek Jańczuk, teolog biblista protestancki, poświęcili część swych prac Joachimowi z Fiore i literaturze profetycznej (niektóre wykorzystuje niniejszy artykuł).

² Choć jest to utwór anonimowy i niezachowany w całości, to stanowi ważne źródło poznania biografii Joachima, powstał bowiem w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Joachima, autor natomiast był naocznym świadkiem części opisywanych wydarzeń (por. J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 13).

³ Por. L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło i wpływ na potomnych*, https://www.academia.edu/5603491/Joachim_z_Fiore_zycie_i_dzieło (dostęp 15.12.2013), s. 1.





profetyczne i „pełnię wiedzy”, „ducha pojmowania” (*spiritus intelligentiae*, czyli „zdolność jasnego rozumienia tajemnic zawartych w Biblii”⁴). Przy czym „źródłem symbolicznej percepcji prawdy u Joachima nie był z pewnością jeden tylko obraz czy jedna wizja; była ona następstwem złączenia się i wzajemnego oddziaływania na siebie wielu intuicji zrodzonych z lektury Pisma”⁵.

Joachim powrócił na południe Włoch. Najpierw mieszkał na Sycylii blisko wulkanu Etna, potem przeniósł się do Kalabrii, gdzie działał jako wędrowny kaznodzieja, następnie szukał swojej drogi w zakonie cystersów w Sambucina, w międzyczasie także wstąpił i do benedyktynów, by powrócić do cystersów. W latach 1171–1177 był opatem mnichów w Corazzo, potem – w latach 1183–1184 przebywał u cystersów w Casamari, skąd udał się do papieża Lucjusza III ze swoją jeszcze nieukończoną *Księgą o zgodności Starego i Nowego Testamentu* (*Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*). Ten papież, jak też później: w 1185 – papież Urban III, w 1187 lub 1188 roku – także papież Klemens III, zachęcał Joachima do kontynuacji prac, udzielając mu *licentia scribendi* na działalność egzegetyczną⁶.

W Casamari Joachim napisał, a ściślej zaczął pisać⁷, trzy wielkie dzieła, swoistą trylogię: oprócz już wspomnianego także komentarz do Apokalipsy św. Jana, *Expositio in Apocalypsim* (datowany na około 1195 rok), oraz *Psalterium decem chordarum* (mające charakter dogmatyczny, w niektórych miejscach polemizujące z systemem trynitarnym Piotra Lombarda⁸). Jego sekretarzem był młody mnich, Łukasz, późniejszy arcybiskup Consenzy.

W 1189 roku Joachim przestał być opatem i opuścił swój klasztor w Corazzo, by założyć nowy. Można się zastanawiać, o czym świadczą owe ciągłe zmiany w życiu Joachima. Jańczuk, może słusznie, upatruje w nich dowodu na

⁴ J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego filozofia dziejów”, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 342.

⁵ G. D’ONOFRIO, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 274.

⁶ Por. L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 1-2; D.C. WEST, S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington 1983, s. 2-4; J. GRZESZCZAK, hasło „Joachim z Fiore”, w: „Słownik autorów średniowiecznych”, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 373; J. LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej...*, s. 396.

⁷ Joachim dopiero w 1200 roku oświadczył, że ukończył pisanie tych ksiąg (por. S.L. ZIMDARS-SWARTZ, „Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti by Joachim of Fiore; E. Randolph Daniel”, *Speculum* 2/61, Apr. 1986, s. 429).

⁸ Por. P. FOURNIER, *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*, Paris 1909, s. 11, 33 et passim. Joachim miał zarzucać Lombardowi w zaginionym już w średniowieczu dziele *De unitate seu essentia Trinitatis*, że głosi nie Trójcę, lecz „czwórcę” trzech Osób Boskich i wspólnej im istoty (por. J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 348; G. D’ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 274; S. ŚWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 516).





to, że kalabryjski mnich „szukał miejsca dla siebie, w którym mógłby realizować swoje pragnienia, ale wciąż nie był usatysfakcjonowany wynikiem swoich poszukiwań”⁹.

Początkowo Joachim po odejściu z Corazzi żył jako eremita w Pietralata w górach Kalabrii, gdzie dołączył do niego Raniero z Ponzy¹⁰. Później założył na pięknym płaskowyżu Sila¹¹ pierwszy dom swojej nowej wspólnoty, której patronował św. Jan Ewangelista: Ordo Florentis – San Giovanni in Fiore. Joachim jako orędownik ewangelicznego radykalizmu założył wspólnotę, którą charakteryzowało surowe i pustelnicze życie pośród gór. Stare kalabryjskie klasztory nie przyjęły przychylnie tej nowej inicjatywy. Mnisi pobliskiego klasztoru prawosławnego posunęli się nawet do radykalnych działań i spalili klasztor Joachima, który jednak znalazł pomoc i wsparcie u możnych tego świata. Joachim bowiem u schyłku 1190 roku spotkał się w sycylijskiej Messynie z udającym się na trzecią krucjatę do Ziemi Świętej królem Anglii Ryszardem Lwie Serce: „Wydarzenie to, odnotowane przez ówczesnych kronikarzy, ukazało Joachima jako proroka nadchodzącej apokalipsy, zapowiadającego bliskie objawienie się Antychrysta”¹². Z kolei w następnym roku spotkał się z Henrykiem VI, któremu przepowiedział otrzymanie władzy nad południową Italią i Sycylią, co stało

⁹ L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 2.

¹⁰ Raniero da Ponza (1130–1207) – mnich, teolog, mistyk, doradca papieża Innocentego III i legat papieski w Langwedocji.

¹¹ Pelen lasów masyw Sila obejmuje najszerszą część Półwyspu Kalabryjskiego, szczyty w części zachodniej osiągają wysokość prawie 2000 m., płaskowyż rozciąga się między zatokami Taranto i Squillace, oddalony o około 30 km od Cosenzy. Obecnie jest tu Park Narodowy Sila.

¹² J. GRZESZCZAK, hasło „Joachim z Fiore”, s. 373. Jańczuk tak opisuje to spotkanie Joachima z królem Ryszardem: „Ponieważ król angielski interesował się bardzo Apokalipsą, doszło do ciekawej rozmowy na jej temat. Joachim wyjaśnił królowi, że Bestia z Obj 13 oznacza islam, a siedem głów Bestii symbolizuje Heroda, Nerona, Konstancjusza, Mahometa, Melsemuta, Saladyna i Antychrysta, który narodził się piętnaście lat temu w Rzymie i w niedalekiej przyszłości zasiądzie na tronie papieskim. Z tym ostatnim nie chciał zgodzić się Ryszard, który uważał, że Antychryst winien pochodzić z pokolenia Dan, a urodził się albo w Antiochii, albo w Babilonie, a królować będzie w Jerozolimie. Spotkało się to z dezaprobatą Joachima. W końcu król Ryszard powiedział: «Jeżeli to prawda, to Antychrystem jest obecny papież, Klemens III» (jego pontyfikat trwał w latach 1187–1191). Z tym również nie zgodził się Joachim. W końcu Joachim przepowiedział królowi, że odniesie zwycięstwo w Palestynie, Saladyn zostanie pokonany, a jeżeli wykaże się wytrwałością, to odzyska nawet Jerozolimę. Ostatnia część proroctwa nie spełniła się, gdyż król musiał wracać do Anglii, dla ratowania swego, zagrożonego w międzyczasie, tronu” (L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 2). Warto przypomnieć, że wcześniej – w 1184 roku – Joachim zasłynął z wyjaśnienia na prośbę papieża Lucjusza III przepowiedni sybillińskiej (znalezionej w bibliotece dopiero co zmarłego kardynała Mateusza z Angres, a należącej przedtem do pewnej pustelnicy) zaczynającej się od słów: *Excitabitur Roma contra Romanum* (por. J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 342–343).



się faktem w 1194 roku¹³. On to w 1194¹⁴ i potem 1195¹⁵ roku – już jako i król Niemiec, i król Neapolu i Sycylii oraz cesarz – i jego żona Konstancja poparli Joachima, obdarowując jego klasztor i wybierając Joachima na spowiednika Konstancji, która potem jako wdowa nadal wspierała klasztor¹⁶.

W 1196 lub 1198 roku papież Celestyn III zaaprobował nową wspólnotę Joachima jako lokalną kongregację w obrębie rodziny cysterskiej. Jednak zakon florensów powoli się rozrastał, a na początku XVI wieku większa część zakonników dołączyła do cystersów, a reszta do kartuzów i dominikanów¹⁷.

Joachim w 1200 roku wysłał do oceny wszystkie swoje pisma papieżowi Innocentemu III. Nie doczekał jednak osądu swojej pracy. Joachim zmarł 30 marca 1202 roku w San Martino di Canale, jego relikwie w 1226 roku złożono w kościele jego klasztoru San Giovanni in Fiore. Nie został uznany za świętego, jednak figuruje jako błogosławiony w *Acta Sanctorum*¹⁸, a jego wspomnienie przypada na 29 maja.

Jańczuk podsumowuje tę burzliwą biografię kalabryjskiego mnicha: „Jakkolwiek większą część swego życia spędził w izolacji w klasztorach południowej Italii, jednak nie izolował się od dziejących wokół niego wydarzeń. Był w Konstantynopolu i Palestynie. Widział się i rozmawiał z trzema papieżami, szukany był i zapraszany przez królów (Ryszard I, Filip August, Henryk VI). Współcześni uznawali go bądź za człowieka wielkiej mądrości, bądź za wielkiego proroka, bądź za fałszywego nauczyciela¹⁹ i źródło herezji, jak to orzekł synod w Arles w 1263 roku²⁰.

¹³ Wcześniej jednak ta zapowiedź ściągnęła na Joachima niechęć i prześladowania ze strony władającego wówczas owymi ziemiami Tankreda (Tancredi di Lecce), z dynastii normańskiej, królującego nad Sycylią od 1189 do 1194, tj. do swej śmierci. Jego syn, Wilhelm III, ostatni normański król Sycylii, został uwięziony, okaleczony i zmarł w więziennym lochu w 1198 roku.

¹⁴ Por. http://www.regesta-imperii.de/regesten/4-3-0-heinrich-iv/nr/1194-10-21_1_0_4_3_1_462_379.html: *cum imperialem deceat celsitudinem* (dostęp 15.12.2013).

¹⁵ Por. http://www.regesta-imperii.de/regesten/4-3-0-heinrich-iv/nr/1195-03-06_1_0_4_3_1_493_408.html: *imperialis munificentia dignitatis illis praecipue consuevit* (dostęp 15.12.2013).

¹⁶ Por. D. GIRGENSOHN, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, t. X: *Calabria, Insulae*, Zürich 1975, s. 116-117.

¹⁷ Por. J. GRZESZCZAK, hasło „Joachim z Fiore”, s. 373-374; L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 2. Jańczuk podaje, że zakon Joachima „w okresie szczytowym osiągnął jedynie liczbę ok. 60 domów” (tamże).

¹⁸ J. GRZESZCZAK, hasło „Joachim z Fiore”, s. 374.

¹⁹ L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 2.

²⁰ Por. R. MOYNIHAN, „The development of the «pseudo-Joachim» commentary «super Hieremiam»: new manuscript evidence”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 98-1, vol. 98, 1986, s. 112: „...two generations after his death, a provincial church council condemned Joachim as the source of a number of ideas which it branded as heretical, especially several with dangerous implications for the institutional church”. Przy czym żadne z dzieł Joachima (ani on sam) nigdy nie zostało potępione (por. D.C. WEST, S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joachim of Fiore...*, s. 8).



2. Joachim – egzegeta

a. Kilka uwag ogólnych

Duchowe doświadczenie Joachima „miało wywrzeć znaczący wpływ na świat religijny i na teologiczne koncepcje następnego stulecia”²¹, a nawet stuleci, skoro w epoce renesansu niektórzy jej przedstawiciele widzieli w Joachimie swego prekursora²². Do Joachima miał się odwoływać Luter, Lessing, Hegel, nawet George Sand czy James Joyce oraz romantycy Mickiewicz, Krasiński czy Cieszkowski i wielu innych pisarzy, myślicieli, teologów²³.

Spod piór uczniów Joachima wyszło wiele pism mu przypisywanych (m.in. *Super Hieremiam*, *Super Esaiam*, *De Septem Sigillis*). Joachimizm przenikał do zakonu franciszkanów, miał wpływ na franciszkańskich radykałów (spirytuałów), a także na zakon braci apostoelskich, czyli apostoликów²⁴. Spirytuał Ubertino de Casale²⁵ (1259–1329) w 1307 roku został kapelanem kardynała Orsiniego, papieskiego legata na środkową Italię, i odtąd, ciesząc się jego protekcją, bronił spiryтуаłów i joachimitów. Ubertino przyjaźnił się z Dantem Alighieri, autorem *Boskiej komedii*, w której można znaleźć ślady joachimickich poglądów²⁶. Dante w *Boskiej komedii* sytuuje Joachima wśród świętych w raju: *Duch Joachima, Kalabrii opata, / Co mowę pełną miał mocy proroczej*²⁷.

Trudno zatem nie zwracać uwagi na myśl Joachima. Legowicz, wywodząc ją z umysłowości ośrodka w Chartres, uszczegółowia, że Joachim – wraz z Bernardem z Chartres, Wilhelmem z Conches, Gilbertem de la Porrée, Janem Salisbury, Ottonem z Freising i Mikołajem z Amiens – należy do chartresowskiego kierunku realno-racjonalnego²⁸, gdyż mistycyzm Joachima był „próbą

²¹ G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 272.

²² Por. D.C. WEST, S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joachim of Fiore...*, s. 8.

²³ Por. L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 11; H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 2, Paris 1981, passim; J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 354–355; K. ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.

²⁴ Por. L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 3–10; G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 438–440. Podobnie Legowicz zwraca uwagę, że Joachim z Fiore miał wpływ na zwolenników reform, opieranych na zasadach dobrowolnego ubóstwa (por. J. LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej...*, s. 326).

²⁵ Więcej por. np. E. KNOTH, *Ubertino von Casale*, Marburg 1903.

²⁶ Por. L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 7.

²⁷ DANTE, *Boska komedia*, Raj XII 140–141; tłum. E. Porębowicz; por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 888.

²⁸ Pozostałe dwa nurty to według Legowicza: realistyczny naturalizm reprezentowany przez Teodoryka z Chartres, Hermana z Karyntii, Clarenbalda, Hermana Silvestris, Alana z Lille i Radulfa de Longo Campo, i naturalistyczny materializm, którego przedstawicielami byli Dawid z Dinant i Almaryk z Bène (por. J. LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej...*, s. 369; por. też S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 491).





rozumowego przewycięzania, jego zdaniem, irracjonalnych i tajemnicą skrywanych sprzeczności danych wiary, by przez ich interpretację móc na ich podstawie przeobrażać dotychczasowe życie i budować nowe. Była to postawa kształtowana przez szkołę w Chartres, a w szczególności przez Gilberta de la Porrée, czego wyraz daje Joachim w swoich pismach egzegetyczno-dogmatycznych i w sporze z Piotrem Lombardczykiem. Postawa dialektycznego opinowania, a nie apodyktycznego orzekania²⁹.

Z kolei d'Onofrio podkreśla, że na religijne doświadczenie Joachima mają wpływ wczesnośredniowieczne aspiracje do moralnej doskonałości Kościoła, świata monastycznego i społeczeństwa chrześcijańskiego oraz podtrzymywany przez zdecydowany i charyzmatyczny profetyzm plan odrodzenia ideałów religijnych połączony z reformą studiów teologicznych. Równie istotne dla oryginalności duchowości Joachima są inne liczne elementy połączone z jego żywotnymi doświadczeniami: misyjny zapał ideału krzyżowca, dążenie do doskonałości monastycznej, pauperyzm ludowych ruchów religijnych i społecznych, prąd ewangelicznego rozbudzenia i wpływ aktywnego reformizmu, hebrajskie tradycje kabały, doskonała znajomość kultury patrystycznej i tradycji ascetycznej antycznego monastycyzmu, a przede wszystkim Biblii³⁰.

Na szczególną uwagę zasługują historiozofia Joachima oraz jego komentowanie Apokalipsy św. Jana. Joachim, jak poniekąd wskazuje już sam tytuł jego dzieła *Księga o zgodności Starego i Nowego Testamentu* (*Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*), dostrzegał symetrię dziejową obu części Biblii, np. odpowiadają sobie siedem prześladowań narodu żydowskiego w Starym Testamencie i siedem prześladowań chrześcijan zarówno minionych, jak przyszłych (aż do końca świata). Grzeszczak tak komentuje owo nauczanie Joachima:

Ta swego rodzaju dziejowa symetria wydarzeń ze Starego i Nowego Testamentu pozwala Joachimowi wybiec w przyszłość i okiem egzegety zajrzeć do tajemnic czekających na odpieczętowanie, o którym mowa w Janowej Apokalipsie. Gwarantem prawdziwości obranej w ten sposób drogi są dla Joachima słowa Pisma Świętego, które interpretuje nie jako wróżbita, zajmujący się przepowiadaniem przyszłości, lecz jako prorok w biblijnym znaczeniu tego słowa, odsłaniający przed ludzkością ukryty Boży plan. Opat z Fiore jest przekonany, że jego metoda egzegetyczna pozwala mu na wyraźne dostrzeżenie i przekazanie innym tego, co starotestamentalni prorocy widzieli tylko z daleka, czyli wizji nadchodzących czasów ostatecznych. (...) w tak pojmowanej świadomości własnej misji Joachim jest przekonany, że czas proroków dobiegł końca

²⁹ Tamże, s. 396–397.

³⁰ Por. G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 272–273.



DOMINIKA BUDZANOWSKA – *Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia...*

wraz z nadejściem Chrystusa, a jego zadaniem jest, co najwyżej, odkrywanie przed ludźmi tego, co jeszcze zakryte, aby zbudzić ich z duchowego snu i przygotować na nadejście ostatecznej próby³¹.

W swojej egzegezie Biblii Joachim wybrał kroczenie drogą jej duchowych znaczeń (*intellectus spiritualis*), niewyczerpanych – jego zdaniem, jest zatem zwolennikiem szkoły alegorycznej, a przeciwnikiem literalnego rozumienia Pisma Świętego³². W hermeneutyce Joachima znajdujemy nagromadzenie sensów biblijnych:

Z litery wywodzą się cztery sensy: topiczny, historyczny, moralny i alegoryczny, a ten ostatni dzieli się z kolei na tropologiczny, kontemplacyjny i anagogiczny. Sens topiczny zawiera w sobie siedem form (*species*), porównanych przez Joachima do wiązanek (*fasciculus*). Znaczenie i zastosowanie tej złożonej konstrukcji sensów jawi się w kontekście (...) zgodności (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu (...). Joachimowa zgodność to «podobieństwo równych proporcji pomiędzy Nowym i Starym Testamentem». Dostrzeżenie ich w obydwu Testamentach nie powoduje jeszcze wyjścia poza literę (...). Litera Pisma Świętego pozwala na porównanie za pomocą narzędzia, jakim jest zgodność (...) zewnętrznych aspektów osób i sytuacji ukazanych w Starym i Nowym Testamencie. Dopiero jednak łaska udzielona przez Boga sprawia, że można uchwycić głębszy sens historii zmierzającej do duchowej wolności i pełni zrozumienia (...) nauka pozostaje w służbie życia duchowego³³.

Przy czym trzeba pamiętać, że Joachim wprowadza do swojej egzegezy wątki trynitarne, tak ważne w jego nauczaniu³⁴: „nie tylko starotestamentalne ob-

³¹ J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 343.

³² Por. tamże, s. 345.

³³ Tamże, s. 345–346.

³⁴ Jak wyjaśnia D'ONOFRIO: „Biblijne pochodzenie ma także obraz – najstarszy i najbardziej symboliczny, wyobrażający samą tajemnicę Trójcy – który znajduje się w centrum najważniejszego, bezpośredniego wizjonerskiego doświadczenia Joachima, otrzymanego w momencie największej dojrzałości jego prorockiego powołania. Jest to widzenie «dziesięciostrunnego psalterium», o którym mówi w Prologu dzieła i od którego pochodzi jego tytuł [tj. *Psalterium decem chordarum* – D.B.]. Kiedy jako gość opactwa cystersów w Casamari w Zielone Świątki rano 1183 roku (lub w roku następnym), miał właśnie wejść do oratorium na modlitwę, poczuł nagle, jak budzi się w nim «rodzaj zwątpienia» w prawdziwość jedności i trojakości Boga. W chwili gdy wygasło w nim zarówno *intelligere*, jak i *credere*, we wnętrzu jego duszy pojawiło się psalterium (instrument muzyczny w formie trójkąta) z dziesięcioma strunami, który «w sposób oczywisty i jasny ukazał mu symbol Trójcy Świętej». Wyjaśnienie symboliki było proste, a zarazem niezwykle trudne do elementarnego choćby ujęcia w «adekwatne słowa»: psalterium złożone było z części, których oddzielenie od siebie niszczyło jego naturę, zaś niepodzielona jedność była rezultatem rozróżniania tego, czego nie można





razy stają się symbolami i prorocką zapowiedzią prawdy, spełnioną dopiero w Ewangelii, lecz cały Stary Testament staje się symbolem Nowego, a prawdy Nowego stają się z kolei symbolem i proroctwem następnych treści. A jak prawda Ojca zapowiadała prawdę Syna, tak też prawda Syna stanowi antycypację prawdy Ducha³⁵. Z tej oto perspektywy Joachim dostrzega sens historii: Stary Testament to dla Joachima czas Ojca, Nowy – czas Syna, trzeciemu okresowi zaś patronuje Duch Święty³⁶:

Bóg-Trójca, ale również Alfa i Omega, kieruje uwagę Joachima ku dziejom ludzkości, których bieg wyznaczają relacje pomiędzy Osobami Ojca, Syna i Ducha Świętego. Opat z Fiore wykracza w ten sposób daleko poza Augustyńską doktrynę śladów Trójcy (*vestigia Trinitatis*) w stworzeniu. Kluczowe dla Joachimowej relacji pomiędzy tajemnicą trynitarną i historią jest ustalenie związku, jaki występuje pomiędzy odpowiadającymi sobie pokoleniami Starego i Nowego Testamentu (*concordia*) i Osobami Trójcy Świętej. (...) Historia ludzkości zmierza, według Joachima z Fiore, ku ideałowi, jaki stanowi pełnia życia chrześcijańskiego, czyli oddanie chwały Bogu³⁷.

Jak w Kościele są trzy stany: *ordo coniugatorum* (osoby w związkach małżeńskich, które odzwierciedlają dzieło Ojca), *ordo clericorum* (zrodzeni przez świeckich duchowni świeccy, którzy odzwierciedlają dzieło Syna) i *ordo monachorum* (zrodzeni przez świeckich i duchownych mnisi, którzy odzwierciedlają dzieło Ducha Świętego), z których każdy może zrealizować ideał pełni życia chrześcijańskiego, czyli oddać chwałę Bogu³⁸, tak i w historii są trzy okresy (*status*):

Pierwszy okres (*tempus sub lege*) odsyła do Starego Testamentu, który upływał pod znakiem Prawa Mojżeszowego. Drugi okres naznaczony jest młodością Ewangelii (*tempus sub Evangelio*), a trzeci i ostatni charakteryzuje wyższa duchowość. Następowanie po sobie trzech okresów wydaje się odwracać naturalny porządek rzeczy: od starości okresu Ojca (*senex*), poprzez młodość okresu Syna (*iuvenis*), aż do dzieciństwa, właściwego okresowi Ducha Świętego (*puer*). Każdy okres jest jak dzień: rozpoczyna

dzielić. Jednakże w rozbijającej oczywistości tej mowy symbolu, kiedy słowa i pojęcia przestają już rodzić poznanie, sam obraz rzuca w duszy snop nieoczekiwanego światła naprawdę Objawienia” (G. D’ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 273–274).

³⁵ Tamże, s. 274.

³⁶ Por. J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 346; G. WENDELBN, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*, Wien–Köln–Graz 1974, s. 18–37.

³⁷ J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 340.

³⁸ Por. tamże, s. 349–350.



DOMINIKA BUDZANOWSKA – *Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia...*

się jutrzeńką, osiąga punkt kulminacyjny, czyli południe, i zmierza ku zachodowi. (...) pierwszy okres, czyli czas Ojca, trwa od Adama i kończy się wraz z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa. Już w okresie jego trwania mamy do czynienia z początkiem epoki Syna, przypadającym na panowanie króla Ozjasza, a także ze starotestamentalną zapowiedzią okresu Ducha Świętego (Elizeusz). Już w tym momencie można zauważyć, że w Joachimowej wizji epoka Syna nie jest ostatnim słowem, jakie Opat z Fiore wypowiada na temat dziejów³⁹.

Joachim z Fiore, wszak komentator Apokalipsy św. Jana, dużo pisał o bliskiej już jego zdaniem epoce Ducha Świętego i duchowego Kościoła, która jest dla niego *historycznym eschatonem* i poprzedza drugie przyjście Chrystusa; jest czasem Wiecznej Ewangelii i okresem wolności, w którym ludzie będą się kierować wyłącznie potrzebami ducha⁴⁰:

Scenariusz wydarzeń bezpośrednio poprzedzających koniec świata osadzony jest w Biblii, a jego wiodącym elementem jest zgodność Starego i Nowego Testamentu. Joachimowi apokaliptyka oferuje oryginalne rozwiązanie, jakim jest zdwojenie postaci ostatecznego prześladowcy wiernych Bogu. Pierwszy prześladowca, którego figurą jest Haman Agagita z Księgi Estery, uderzy przed nadejściem epoki Ducha Świętego, natomiast drugi (Gog) będzie nękał chrześcijan bezpośrednio przed końcem świata. Pośród głównych postaci apokaliptycznego dramatu na plan pierwszy wysuwa się u Joachima *wielki smok barwy ognia* (*draco Magnus et rufus*), którego siedem głów oznacza siedmiu wielkich prześladowców Kościoła, od Heroda Antypasa do Antychrysta. Ten ostatni objawi się światu w momencie pomiędzy drugą i trzecią epoką dziejów. Gog, na którego wskazuje ogon Smoka, to Szatan, który w czasie trzeciej epoki pozostawał w więzieniu, a przed końcem świata ukaże się w całej swej złowrożej mocy. (...) prześladowania końca czasów będą się jednak różniły od przelewu krwi i cierpień zadawanych męczennikom wszystkich czasów. Szatan będzie usiłował odwieść członków Kościoła od kontemplacji Boga i posłuży się subtelnymi metodami podobnymi do tych, które stosował wobec św. Benedykta, a które opisał w jego biografii św. Grzegorz Wielki. Jeruzalem niebiański stanowić będzie doskonałe wypełnienie Joachimowego sensu anagogicznego, odsyłającego do pozaczasowego przyszłego wieku oraz rocznego cyklu liturgii, w którym cała Apokalipsa zawiera się w okresie od początku Wielkiego Postu do uroczystości Zesłania Ducha Świętego, wskazującej na przyszły wiek⁴¹.

³⁹ Tamże, s. 350-351.

⁴⁰ Por. tamże, s. 351; L. JAŃCZUK, *Joachim de Fiore – jego dzieło...*, s. 3.

⁴¹ J. GRZESZCZAK, „Joachim z Fiore i jego...”, s. 353-354.



Czym dla Joachima jest owa powyżej wspomniana Wieczna Ewangelia, trafnie wyjaśnia d'Onofrio:

A jak łaska Ewangelii zdystansowała Prawo, tak też Ewangelię zdystansuje „jeszcze większa” łaska tego duchowego rozumienia. Joachim nie zapowiada zstąpienia Nowego Testamentu przez jakiś „trzeci” Testament Ducha, jednakże w jego rewolucyjnej postawie widoczna jest dokonująca się w jego myśli zmiana, polegająca na przejściu od chrystocentryzmu tradycyjnej platońsko-augustyńskiej koncepcji dziejów (Chrystus jest Pośrednikiem procesu prowadzącego od starego Adama do nowego i od ich zmartwychwstania do powstania z martwych całego rodzaju ludzkiego) do wizji pneumatologicznej, triadycznej i w całości zorientowanej na oczekiwanie eschatologicznej konkretyzacji prawdy. Ten trójdzielny schemat dziejów świata może być uzupełniany dalszymi jeszcze, nakładającymi się nań etapami, pod warunkiem jednak zachowania jego orientacji eschatologicznej⁴².

D'Onofrio zwraca także uwagę, że dla Joachima owa epoka Ducha stanowi punkt dojścia i rozwiązania całej teologii historii. Podkreśla przy tym specyfikę epoki, w której żył Opat z Fiore:

Smutny widok przemocy i niepewności jego czasów, dekadencja Kościoła, wewnętrzne walki w chrześcijaństwie to dla Joachima oznaki nieodwracalnego kryzysu, w którym nad światem zapanował na jakiś czas zapowiadany przez Apokalipsę Antychryst. Są to jednak równocześnie znaki zwiastujące zbliżanie się nowego królestwa Ducha, które ma powstać na gruzach zepsutej ludzkości, po definitywnym zwycięstwie Chrystusa i całkowitym spełnieniu się Jego słów. Skomplikowany system obliczeń, opartych na danych biblijnych i na autentycznej interpretacji proroctw Starego i Nowego Testamentu, doprowadza proroka do zapowiedzi końca wojen, kar dyscyplinarnych i ziemskiej władzy oraz triumfu pokoju, opartego na zaprowadzeniu nowego ładu ludzi duchowych, takich, którzy za wzorem Chrystusa autentyczną wolność znajdują w prawdzie⁴³.

Myśl Joachima z Fiore jest spójna. Podobnie język: „W oparciu o święty tekst Joachim wypracowuje swój własny język, jemu podporządkowuje w całości swą teologiczną ideę i niezbędne do jej wyrażenia kompetencje, w nim też znajdują swe miejsce wątki tematyczne wszystkich jego dzieł. Ten absolutny priorytet biblijnej mądrości jest bardzo wyraźnie widoczny w różnorakich

⁴² G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 275.

⁴³ Tamże.



pismach składających się na jego teologiczną twórczość⁴⁴. Joachim działał konsekwentnie, co uwidacznia się także w jego twórczości literackiej. Okazał się płodnym pisarzem: komentarze biblijne, liczne małe traktaty, listy, poematy i kazania nawiązujące najczęściej do *Apokalipsy*. Wśród tych pism znajdują się: *List do wszystkich wiernych* i *List do wielbnego opata z Valdony*.

b. List do wszystkich wiernych

Joachimowy *List do wszystkich wiernych*, jak zapowiada uwaga w jego wydaniu w artykule Bignami-Odier'a⁴⁵, może być tylko apokryficznym listem, który poprzedza przypisywany Joachimowi komentarz do Księgi Ezechiela. Niemniej wykazuje on cechy stylu Joachima z Fiore. Wart jest zauważenia i omówienia.

Jak już powyżej zostało zaznaczone, dla Joachima z Fiore najważniejsza była lektura Biblii, znakomicie ją znał, a w jego pismach ciągle natrafiamy na odniesienia do ksiąg biblijnych. Przy czym trzeba pamiętać, że właściwa Joachimowi jest nie tyle intelektualistyczna i pojęciowa lektura Pisma Świętego, ile głęboko wizjonerska w przedstawianiu prawdy objawionej⁴⁶.

W *Liście do wszystkich wiernych* Joachim odwołuje się do wielu fragmentów biblijnych obu Testamentów. Już w pierwszym zdaniu „brat Joachim, nazywany opatem Floris wszystkim wierzącym w Chrystusa, do których te słowa dotrą, [zaleca] czuwanie i modlitwę, aby nie ulegli pokusie” (*Universis Christi fidelibus ad quo litterae istae pervenerint, frater Joachim dictum abbas Floris, vigilare et orare ut non interent in temptationem*⁴⁷), nawiązuje do Ewangelii według św. Mateusza⁴⁸. Od razu zatem pada wezwanie do nawrócenia, ściślej: zostają wyeksponowane „czuwanie” i „modlitwa”, zresztą jako pomoc w walce

⁴⁴ Tamże, s. 273.

⁴⁵ Por. J. BIGNAMI-ODIER, „Notes sur deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Flore”, w: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 54, 1937, s. 220: „Lettre apocryphe de Joachim de Flore qui pourrait être la letter-préface au pseudo-commentaire à Ézéchiël”.

⁴⁶ Por. G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 273. Dalej d'Onofrio dopowiada: „Także to stanowi powód, dla którego w swych dziełach pozostawia wiele miejsca czynnikowi wyobraźni, który podporządkowuje bezpośrednio przekazywaniu własnego rozumienia prawdy Pisma Świętego. Tę swoją intencję realizuje, zlecając doskonałym miniaturzystom troskę o przedstawienie bogatych symbolizm figur, zdobiących teksty jego egzegezy. On sam w ostatnich latach swego życia podjął się dzieła zebrania wszystkich tych obrazów w jedną całość; zostało ono ukończone po jego śmierci przez jednego z jego uczniów i otrzymało tytuł *Liber figurarum*” (tamże).

⁴⁷ JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*; tekst łaciński według wydania w: J. BIGNAMI-ODIER, „Notes sur deux manuscrits...” s. 220–223; zapis średniowieczny zmieniono na klasyczny (np.: *littere* na *litterae*); tłumaczenie własne.

⁴⁸ Por. Mt 26,41.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

z „pokusą”. Joachim wzywa zatem do zmiany postępowania i pokuty, do trwania w dobrym, a odwrócenia się od zła.

Nawiązując do Księgi Ezechiela i innych ksiąg biblijnych, Joachim przypomina i przestrzega, że bezbożnicy ginęli z rąk Pana i że ta przestroga nie odnosi się tylko do czasów Ezechiela, ale i do teraźniejszych, do „tych dni” (*in diebus his*) – słowa Boga bowiem pozostają aktualne:

Pan, przemawiając do proroka Ezechiela, którego w czasie przesiedlenia babilońskiego *wybrał na stróża*⁴⁹ dla domu Izraela po wielu [wydarzeniach], które mu nakazał spisać, zagroził mówiąc: „Jeśli nie powiesz *bezbożnikowi*, że ja mówię do niego: *śmiercią umrzesz*⁵⁰, on na pewno w *bezbożności swojej umrze*⁵¹. Krew zaś jego znajdę na ręce twojej”⁵². To zaś, co w owym czasie w szczególności jednemu się przytrafiło, w tych dniach [przydarza się] wszystkim, którzy – jak wydaje się – otrzymali coś [więcej] niż inni na mocy tego samego dla wszystkich prawa, z którego każdy na mocy otrzymanego daru jest zobowiązany przedkładać rachunek⁵³.

Opat z Fiore w następnych słowach jeszcze ściślej omawia czasy mu współczesne. Wyjaśnia też poniekąd własne uprawnienia w tym zakresie czy też misję, która wydawała się i nadal jawi mu się (*visum est et ... videor*) jako powierzona przez Boga (*dispensatione divina*). To z postanowienia Bożego Joachim rozumie (*intelligere*) Pismo Święte, czyli – jak je nazywa – pisma prawdy (*scripturae veritatis*), i czuje się ponaglony także – jak to określa – przez radę pewnych pobożnych mężczyzn (*a nonnullis viris religiosus id mihi summo opere suggestum est*), czyli zapewne mnichów, by uprzedzić ludzi o karze, którą Bóg wkrótce ześle na całą bezbożność i niesprawiedliwość ludzi, i by zawczasu zechcieli pokutować za swoje grzechy (*non debere tacere iram iudicis quae revelanda est quam cito de celo super omnem impietatem et iniustitiam hominum volentium*⁵⁴ *agere paenitentiam de reatibus suis*):

...wydawało i wydaje mi się, że rozumiem z boskiego postanowienia o czym [mowa] w pismach prawdy, zwłaszcza że przez niektórych pobożnych mężczyzn to mi z największym staraniem zostało doradzone, że nie należy przemilczać zagniewania

⁴⁹ Por. Ez 33,2.

⁵⁰ Por. Ez 33,14.

⁵¹ Por. Prz 11,5.

⁵² Por. Ez 3,18.

⁵³ Por. Łk 16,2; JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*; wyrazy w nawiasach kwadratowych zostały dodane przez tłumaczkę.

⁵⁴ Według manuskryptu paryskiego P (Bibl. nat. ms. lat. 3595, fol. 19v-21v: *nolentium*).





DOMINIKA BUDZANOWSKA – *Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia...*

Sędziego, które powinno być wyjawiane [i wyjaśniane], skoro wkrótce [spadnie ono] z nieba na całą bezbożność i niesprawiedliwość ludzi, [którzy dopiero wówczas] zechcą pokutować za swoje grzechy⁵⁵.

Joachim kontynuuje swoje wyjaśnienia, dlaczego już nie milczy (*quod et aliquamdiu continere me volui sub silentii portu*), lecz ośmiela się wzywać ludzi do nawrócenia, czyli czuwania nad sercami (*ad vigilandum corda*), a czyni to w szacunku wobec przełożonych i nie chcąc bynajmniej wywoływać skandalu w Kościele (*deferens prioribus meis neque scandalum aut litem excitare viderer in ecclesia Christi*):

Skoro w ten sposób mnie nakłoniono, bym pobudzał [ludzi] do czuwania nad [czystością] serc, to jest oczywiste, że mówię z Pawłem Apostołem: *Niewinny jestem krwi żadnego z was*⁵⁶. Przez pewien czas chciałem zatrzymać się w porcie milczenia, okazując szacunek moim przełożonym, by nie uznano, że wywołuję zgorszenie czy burdę w Kościele Chrystusa, [a zrobiłem tak] zwłaszcza ze względu na tych, którzy biegają i prześcigają się z okrzykiem na ustach: „To mówi Pan”, choć Pan nie posłał ich⁵⁷. Teraz zatem: *Słuchajcie chłopcy i nadstawcie uszu starcy*⁵⁸.

Autor listu wyjaśnia, że swoje wyjaśnienie zapowiedzi biblijnych odnoszących się do obecnych czasów (*dicam quod praecessit a diebus patrum nostrorum et inseram quid sequatur temporibus nostris*) przedstawi zawile (*non per aegnimata loquitur ut ab occulti profunditate sermonis intelligere non possitis*), lecz w jasny i prosty sposób, zrozumiały nawet dla dzieci (*sed ut parvuli quoque intelligere queant in id lucidum et manifeste dicam*):

Nie mówię w sposób zagadkowy, abyście nie mogli zrozumieć z powodu głębi tajemnej [i zakrytej] mowy, lecz [tak] powiem, aby nawet mali chłopcy byli w stanie zrozumieć jasno i wyraźnie, co wydarzyło się od dni ojców naszych, i dopowiem, co nastąpi w naszych czasach. Przeczytaliście bowiem u Pawła Apostoła, co sami widziacie, że się wypełniło, i wiecie, że zgodnie z prawdą zostało przepowiedziane: *W ostatnich dniach nastaną czasy niebezpieczne i będą, rzecze [Apostoł], ludzie samolubni, chciwi, wyniosli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez uczuć i bez*

⁵⁵ JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*.

⁵⁶ Por. Dz 20,26.

⁵⁷ W wydaniu tekstu łacińskiego inaczej postawiono cudzysłów: „To mówi Pan, choć Pan nie posłał ich”; por. Ez 13,6.

⁵⁸ Por. Jł 1,2; JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*.





SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

*łagodności, oszczercy, niepohamowani, bezlitośni, nieżyczliwi, zdrajcy, zuchwali, nadęci, miłujący bardziej rozkosz niż Boga, okazujący nawet pozór pobożności, ale wyrzekający się jej mocy. I od takich stroń*⁵⁹.

Teraz następuje główna część listu, w którym Joachim wyjaśnia zapowiedzi Bożej kary i z zapalem wzywa do nawrócenia. To stosunkowo długi fragment, warto jednak przytoczyć w całości, by nie osłabić siły wezwania Joachima:

Powiem o tych wszystkich przepowiedniach Pawła i im podobnych, że się wypełniły, zgodnie z tym, co zostało zapisane w księdze Psalmów: *widzicie, że ziemia została krwią skalana, a splamiona została złymi czynami*⁶⁰. Każdy przecież człowiek kala swoją drogę na ziemi⁶¹ i każde pokolenie ludzi dopuściło się zła. Dlatego według tej [przepowiedni] Księgi Rodzaju: *Postanowił Bóg położyć kres istnieniu wszystkich ludzi i wraz z ziemią zostaną rozproszeni/roztrząskani wszyscy ludzie, którzy na niej przebywają*⁶², to co tam zdarzyło się w symbolicznej [zapowiedzi], teraz tu się dokonuje. Albowiem nawet sprawiedliwy ginie i nie ma nikogo, kto by się w sercu swoim tym przejął. Bogobojni ludzie znikną, bo na to nikt nie zwraca uwagi⁶³. Wszyscy razem zbłądzili, stali się nikczemni⁶⁴, nikt nie czyni dobrze, nikt⁶⁵, itd...

*Wszyscy zabiegają o podarki, gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie; sprawa wdowy nie dociera do nich*⁶⁶. Kapłani nie mówili: gdzie jest Pan? A uczeni w Prawie nie znali go [tj. Prawa] ani Go [tj. Pana]⁶⁷. Lutnia i lira, bęben i flet na ich ucztach, a o dzieło Pana nie dbają⁶⁸. Nie ma wierności, nie ma miłości ani znajomości Boga na ziemi⁶⁹. Rozlały się [po ziemi] przekleństwo i kłamstwo, i mord, kradzież i cudzołóstwo, a krew podąża za krwią⁷⁰, tak jak nie będzie miejsca dla szukających Pana ani anioła pozostawionego dla bojących się Go.

⁵⁹ Por. 2 Tm 3,1–5; JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*.

⁶⁰ Por. Ps 105,38–39.

⁶¹ Por. Rdz 6,12.

⁶² Por. Rdz 6,13.

⁶³ Por. Iz 57,1.

⁶⁴ Por. Ps 13,3.

⁶⁵ Por. Ps 13,1.

⁶⁶ Por. Iz 1,23.

⁶⁷ Por. Jr 2,8.

⁶⁸ Por. Iz 5,12.

⁶⁹ Por. Oz 4,1.

⁷⁰ Por. Oz 4,2.



DOMINIKA BUDZANOWSKA – *Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia...*

Od wschodu woła śmierć, od zachodu zagłada. Rzesza Greków stała się Sodomą, Latynów⁷¹ – Gomorą. W tamtej [rzeszy Greków] publicznie jest ogłaszana bezbożność Egiptu. W tej [drugiej, łacińskiej, pokazana] jest hańba Babilonu. Wszyscy razem w tym samym czasie spiskowali przeciwko Bogu i wszyscy, jak powiada prorok, *opuszcili Boga, zelżyli Świętego Izraela, odwrócili się wstecz*⁷², *przestąpili przykazania, pogwałcili prawo, złamali wieczyste przymierze*⁷³. Teraz przeto słuchajcie, wszystkie ludy, i nakłońcie uszu, [wszyscy,] *co świat zamieszkujecie*⁷⁴. *Strach i pułapka i sidła [przyjdą] na ciebie, co zamieszkujesz ziemię*⁷⁵, i ten bowiem, kto ucieknie przed obliczem strachu, wpadnie w pułapkę, a kto się uwolni z pułapki, zostanie schwytany w sidła⁷⁶, *ponieważ kraty bram nieba zostały otwarte w górze i podwaliny ziemi się zatrzęsą*⁷⁷. *Ziemia rozpadnie się w drobne kawałki i ziemia przy pękaniu zakołysze się, ziemia się mocno będzie zataczać jak pijany i jak budka [na wietrze]*⁷⁸ *będzie się chwiała, i grzech jej zaciąży nad nią, i upadnie i nie zdoła powstać*⁷⁹.

Weźcie to sobie do serc, zastanówcie się i zadrżycie ze strachu, synowie zbuntowani⁸⁰, może przypadkiem wzbudziecie w sobie żal za grzechy, za to mianowicie, że porzuciliście słowo Pana i odłączyliście się od łona czystej Matki, która jest teraz poniżana i pogardzana, a woleliście wybrać nierządnicę, która panuje nad królami ziemi. Słuchajcie sądu, który będzie sprawować Pan za dni waszych, sądu, którego nie sprawował od dni starodawnych, od początków wieków. Oto ludy pogańskie będą spiskować równocześnie i królowie ziemi razem się zbiorą, i zgromadzą się przeciwko tobie, córo-Babilonie⁸¹, i staną przeciwko tobie na podobieństwo [gwałtownego] uderzenia morza, i zgładzą z ziemi potomstwo twoje, i wszystkich obywateli twoich usuną z niej, i te [rzeczy] właśnie, jak [o nich] czytamy, tak nadejdą, jak [o nich] napisano, [i] się wypełnią.

Jednak niech nikt nie mówi, że te czasy są niezbyt wyraźne i niech się nie wymawia od rozważania tego, co trudne [i niezrozumiałe]. Mógł [bowiem każdy] poznać, że wszyscy ludzie, których obecny świat nosi, podzielili się na trzy grupy. Pierwszą grupę

⁷¹ Latynowie w znaczeniu ludzi mówiących łaciną i pozostających w kręgu kulturowym tego języka (także Kościoła łacińskiego).

⁷² Por. Iz 1,4.

⁷³ Por. Iz 24,5.

⁷⁴ Por. Ps 48,2.

⁷⁵ Por. Jr 48,43.

⁷⁶ Por. Jr 48,44; Iz 24,18.

⁷⁷ Por. Iz 24,18.

⁷⁸ W tekście łacińskim *tabernaculum unius noctis*, czyli dosłownie *budka* (lub: *namiocik, chatka jednej nocy*).

⁷⁹ Por. Iz 24,19–20.

⁸⁰ Por. Iz 30,1.

⁸¹ Babilon w języku łacińskim jest rodzaju żeńskiego, stąd został tu nazwany córką, a nie synem; możliwe też tłumaczenie: córo Babilonu, córo babilońska.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

stanowią ci, którzy nie znają wiary, nieświadomi świętości...⁸² i wszelkiego działania pobożności. Drugą [grupą] są ci, którzy *wierzą, ale w czas pokusy odchodzą*⁸³, którzy *twierdzą, że poznali Boga, ale uczynkami* [temu] *przeczą*⁸⁴, którzy *radują się z czynienia nieprawości i cieszą się z najgorszych rzeczy*⁸⁵. Trzecią grupą są [ci,] których wiara i czyny są pobożne. To jest tych [ludzi grupa], o których wszechmocny Bóg wiedział wcześniej, że będą [właśnie tacy pobożni] w wierze i czynieniu [dobra]. Pierwsi zostali nazwani czerwoną⁸⁶ rzeszą, drudzy Babilonem, trzeci Jerozolimą. Jeśli natomiast rzesza tych ludzi, którzy są skazywani na całkowite potępienie jako wyznawcy wiary chrześcijańskiej, została nazwana Babilonem[, to dlatego], ponieważ na mocy sądu wszechmocnego Boga ludy pogańskie powstaną przeciw złym chrześcijanom i zemszczą się na ludach odstępczych [tj. tych, które odstąpiły od wiary], i dokonają pomsty Boga Żywego na synach występnych. A [stanie się tak] za to, że rzesza nieprawych przewyższyła ginących⁸⁷ sprawiedliwych, a także [za to, że] z racji słabnięcia synów Jerozolimy synowie bezbożnej kobiety zapelnili ziemię.

Nie ma jeszcze Tego, kto powinien być oczekiwany podczas sądu, ponieważ wyrok został na razie odroczony – przede wszystkim nie ze względu na bezbożnych, lecz ze względu na pokornych. Gdyby bowiem było pięćdziesięciu sprawiedliwych w mieście Sodoma, Pan oszczędziłby miasto ze względu na pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim przebywali. Jednak [i] ze względu na czterdziestu i trzydziestu oszczędziłby je i gdy szukano [choćby] dziesięciu, chciał [je] oszczędzić⁸⁸. Kiedy zaś tylko Lot [jako jedyny sprawiedliwy] został znaleziony w mieście zbrodniarzy, wszechmocny Bóg postanowił, że ze względu na [tylko] jednego sprawiedliwego męża nie oszczędzi niemoralnego ogromu przestępstwa. Jednak najpierw wyprowadził go [tj. Lota] poza miasto, zgodnie z tym, co Piotr o nim mówi, *wyrwał sprawiedliwego Lota z rozpustnego postępowania bezbożników*⁸⁹. Uznał bowiem Bóg, że wyrwie pobożnych z próby kuszenia, wszystkich [zaś pozostałych], którzy tam byli, ukarał w owym strasznym [czasie] pomsty [dokonywanej na mocy Jego] wyroku. [Podobnie] Noego, męża sprawiedliwego, schronił w arce, a pozostałą rzeszę bezbożnych zniszczył wodami potopu. To zaś wyraźnie się im pokazało⁹⁰ i to przez dwa sądy, które poprzedziły u początków dziejów

⁸² Tekst łaciński uszkodzony (dziura w karcie kodeksu). Być może chodzi o sacra[menta], czyli sakramenty.

⁸³ Por. Łk 8,13.

⁸⁴ Por. Tt 1,6.

⁸⁵ Por. Prz 2,14.

⁸⁶ Dosłownie: *szkarłatną, purpurową* (łac. *coccinea*).

⁸⁷ Dosłownie: *gnijących* lub *schnących* (łac. *tabescentibus*).

⁸⁸ Por. Rdz 18,26–32.

⁸⁹ Por. 2 P 2,7; por. też Rdz 19.

⁹⁰ Por. 1 Kor 10,11.



DOMINIKA BUDZANOWSKA – *Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia...*

sąd, który Pan zamierzał odbyć w dniach ostatnich[, żeby] i przyszłe pokolenia ludzi mogły zrozumieć, jak czymś strasznym jest wpaść w rękę Boga⁹¹; żeby poznały i poczuły [to] raczej dla doświadczenia [istoty] rzeczy niż zagrożenia [nią].

Lecz co robimy? Szukaliśmy pięćdziesięciu, a oto zaledwie jeden został znaleziony. Jednak kimkolwiek jest ten jeden, którego symbolizował Lot, kimkolwiek jest ten jeden, którego oznaczał Noe, niech wie, że ze wszech miar zagraża [mu] sąd Babilonu. I niech słucha Pańskiego głosu[, który] miłosiernie z nieba rozbrzmiał, wołając i mówiąc: *Ludu mój, wyjdźcie z niej [tj. Babilonu]⁹², byście nie mieli udziału w jej grzechach, a żadnej z jej plag nie poniesiecie, bo grzechy jej doszły aż do niebios i wspomniął Bóg na jej niesprawiedliwość⁹³*. Wychodząc zaś z niej poprzez wyznanie [wiary] i żal za grzechy, albo wejście, jeśli jesteście w stanie, na górę kontemplacji albo, jeśli to wam [za] trudne się wydaje, zachowujcie pokorę w życiu czynnym, co symbolizuje [miasto] Soar, aby – choćby [ta pokora] była niewielka i licha – żyła w niej nasza dusza⁹⁴. Próż tego nie wejść [wtedy] do serca przeszłe pokolenia i [te z] dni ojców waszych⁹⁵.

Ostatni fragment listu Opat z Fiore redaguje w tym samym, co powyższe, stylu. Determinuje go wyrazista przestroga przed wieczną karą za złe postępowanie (... *ne quando rapiat ut leo animas vestras*), zapowiedź Bożego pocieszenia (*consolabitur Dominus*) dla tych, którzy wytrwają w tym, co dobre, i wezwanie do bezzwłocznej (*Nolite amplius recordari*) pokuty i nawrócenia (*nunc ergo agite paenitentiam et convertimini*):

Nie zastanawiajcie się dłużej, ponieważ już nie będzie *tak jak dawniej*⁹⁶. Albowiem nie jak [było] dotąd[, że tylko] do niektórych gałęzi nieurodzajnych, lecz już *do korzenia drzewa siekiera jest przyłożona, każde drzewo, które nie wydało owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone*⁹⁷. Nie stanie się to za dni wnuków ani w latach starości synów waszych, lecz za dni waszych, [tak już] nielicznych i złych, a nie przemin[ą rzeczy]⁹⁸, dopóki wszystko się nie wypełni⁹⁹. Potem da Pan pocieszenie reszcie ludu swego i uleczy skruszone dziedzictwo swoje, i pierwszy przywróci władców swoich, jak byli [przed-

⁹¹ Por. Hbr 10,31.

⁹² Por. przypis 81.

⁹³ Por. Ap 18,4–5.

⁹⁴ Por. np. Rdz 19,20.

⁹⁵ JOACHIM Z FIORE, *List do wszystkich wiernych*.

⁹⁶ Łac. *non erit hodie sicut heri et nudius tertius*. Por. np. Rdz 31,2.5; Wj 4,10; 21,29.36; Pwt 19,4; 1 Sm 4,8; 10,11; 14,21; 19,7; 21,5; 2 Sm 3,17; 5,2; 2 Krl 13,5; 1 Krn 11,2; 1 Mch 9,44; Dn 13,15.

⁹⁷ Por. Mt 3,10; Łk 3,9.

⁹⁸ Tekst łaciński uszkodzony (dziura w karcie kodeksu).

⁹⁹ Por. Mt 24,34.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

tem], i doradców swoich tak jak dawniej i pochyli się nad nimi tak jak rzeka pokoju¹⁰⁰ i jak wieża chwalebna chwalebnych. Teraz więc czyńcie żal za grzechy i nawracajcie się, a będziecie żyć nie jak kiedyś[, ale tak], aby lew nie porwał dusz waszych, póki nie ma Tego, kto [was] odkupi, ani Tego, kto [was] ocali¹⁰¹.

Joachim zatem czuje, że swoją misję wypełnia w bliskości zapowiadanych przez Biblię wydarzeń. Stąd zapewne z takim zapalem wzywa do nawrócenia.

c. List do wielbego opata z Valdony

Wzmiankowana w tytule Joachimowego listu Valdona lub też Valduna była prawdopodobnie opactwem cysterskim w Baronie, leżącej dziś na peryferiach Mediolanu. Ów drugi omawiany w niniejszym artykule list opata Joachima ma zatem nieco inny charakter – adresowany już nie do wszystkich wiernych, lecz do drugiego opata, przełożonego zaprzyjaźnionego, jak się wydaje, klasztoru.

List otwiera tradycyjne pozdrowienie: „Brat Joachim [życzy] czcigodnemu Opatowi klasztoru z Bożej łaski Panu Valdony, by opływał w mocy miłości Bożej” (*Domino Valdonsensi Dei gratia monasterii abbati venerabili, frater Ioachim abundare in virtuti caritatis Dei*)¹⁰².

Podobnie jak w *Liście do wszystkich wiernych* Joachim eksponuje prawdziwość wiedzy zawartej w Biblii i powołuje się na jej autorytet (*notitia illa vera et Christi sermonibus approbata*). Od razu też autor listu jawi się jako przedstawiciel egzegezy duchowej, skoro wyjaśnia, że owa prawdziwa wiedza jest nam dawana w sposób duchowy i rozumny przez ducha pobożności i nie doświadczamy jej w „rzeczywistości fizycznej cielesnymi oczami” (*notitia... praesentia non corporali experitur oculis carnis sed interius mentis luminibus devotionis spiritu mentis exhibetur*):

W mowach Chrystusa została pokazana [i dowiedziona] prawdziwa wiedza, której nie doświadczamy w rzeczywistości fizycznej cielesnymi oczami, lecz jest [nam ona] przedstawiana/wykładana duchowo: światłom rozumu przez rozumnego ducha pobożności¹⁰³.

¹⁰⁰ Por. Iz 48,18.

¹⁰¹ Por. Ps 7,3.

¹⁰² Tekst łaciński wykorzystany w tłumaczeniu został opublikowany w artykule: J. BIGNAMI-ODIER, „Notes sur deux manuscrits...”, s. 226–227. To wydanie opiera się na manuskrypcie: Vat. lat. ms. 3822, fr. 4r. Podaje też w aparacie krytycznym warianty tekstu z innego manuskryptu, z Paryża, Bibl. nat. ms. lat. 3595, f. 34, który jest dostępny na stronie: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90809619/f36.image> i na następnej stronie (dostęp 14.02.2013); zapis średniowieczny zmieniono w niniejszym artykule na klasyczny (np.: *Joachim* na *Ioachim*); tłumaczenie własne; wyrazy w nawiasach kwadratowych zostały dodane przez tłumaczkę.

¹⁰³ JOACHIM Z FIORE, *List do wielbego opata z Valdony*.



Również w *Liście do wielbnego opata z Valdony* Joachim wyjaśnia motyw jego napisania. I tym razem jest to prośba jakiegoś mnicha (podobnie jak w *Liście do wszystkich wiernych* – sugestia pobożnych mnichów) przybyłego z Valdony do Joachima. Miał on go przy tym zapewnić o wielkiej życzliwości (*dilectio, bonitas*) swego opata względem Joachima i wymóc jakby spłatę długu (*debitum*) za otrzymaną łaskę pobożności (*gratia devotionis*) poprzez napisanie listu:

Posłańcem tego [listu] jest brat o imieniu Al.¹⁰⁴ z Waszego klasztoru, który – przybywszy w te strony – opowiedział mi o Waszej przyjaźni, którą jedynie ze względu na Boga i Waszą dobroć jesteśmy otaczani/obejmowani w swojej małości. Ponadto zachęcił mnie, odwołując się do tego, co we mnie najlepsze i do czystej miłości Jezusa Chrystusa¹⁰⁵, bym napisał coś do Waszej Miłości jako ten, który jest dłużny za łaskę pobożności, która w Was [tak] się wyróżnia, i bym nie wydał się jedynie wdzięcznym przedstawiającym [nauczanie], a zarazem winowajcą bardzo niewdzięcznym spłacającym [ów dług]. Wymógł raczej¹⁰⁶ na mnie ten [list], niż go dostał. [Stało się tak] nie jakoby lekceważył przyrzeczenia czy, co niech się [nigdy mi] nie zdarzy!, pogardził [nimi swym] pysznym umysłem, lecz ponieważ potem z powodu tegoż brata nie mogłem Wam śpiewać pieśni Syjonu¹⁰⁷ w krainie Babilonu¹⁰⁸. A raczej radość przyniosłoby¹⁰⁹ mi pisanie o tym¹¹⁰ do przyjaciela na barykadach wielkiej nierządnicy, co tak by sprzyjało miłym uczuciom, że bardziej tę niż tamtą [radosną pieśń Syjonu] by się chciało zaśpiewać [z płaczem]: *Nad wodami Babilonu* [– tam myśmy siedzieli i płakali]¹¹¹ itd.

Już w ostatnich słowach powyższego fragmentu, ściślej: w słowach o Babilonie i wielkiej nierządnicy, pojawiają się słowa nawiązujące do Joachimowej misji wzywania ludzi do nawrócenia i pouczenia o czasie kary za grzechy oraz o niebezpiecznych czasach próby. Kolejny fragment listu rozwija te rozważania, a sam jego autor wspomina też, iż swoje nauczanie już przedstawił do użytku całego Kościoła w większych pismach, dziełach tym zagadnieniom poświęconym:

Ponieważ więc już teraz jak do wieczoru i jakby do zachodu słońca zostaliśmy doprowadzeni w życiu doczesnym, musimy na godzinę *wznieść płacz, aby o poranku*

¹⁰⁴ Być może chodzi o imię Albin.

¹⁰⁵ Por. Flp 1,8.

¹⁰⁶ Tłumaczę za Bibl. nat. ms. lat. 3595: *potius quam*; według Vat. lat. ms. 3822: *postquam*.

¹⁰⁷ Por. Ps 137(136),3.

¹⁰⁸ Tłumaczę za Bibl. nat. ms. lat. 3595: *in confiniis*; według Vat. lat. ms. 3822: *et confinis*.

¹⁰⁹ Tłumaczę za Bibl. nat. ms. lat. 3595: *delectaret*; według Vat. lat. ms. 3822: *delecterer*.

¹¹⁰ Tłumaczę za Bibl. nat. ms. lat. 3595: *hec* (= *haec*); według Vat. lat. ms. 3822: *sed*.

¹¹¹ Por. Ps 137(136),1.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

*podążyć za radością*¹¹². Dlatego wybrańcy tu teraz muszą płakać nad bliską zagładą maleńkiego Babilonu. A nie przypadkiem uczestniczymy w jego występkach i musimy wziąć udział w jego karceniu, jakbyśmy nie mieli litery tau [tj. T] zapisanej na naszych czołach¹¹³ i nie mogli ująć z grożącej [nam] zagłady. Oto bowiem nadchodzi straszny i pełen wzburzenia i gniewu dzień Pana, który idzie zamienić ziemię w pustkowię i jej grzeszników zetrzeć z [powierzchni] ziemi¹¹⁴. Lecz ktoś powie: skąd o tym wiesz? Przecież w naszych [tj. moich] krótkich pismach w pełni, jak sądzę, wyłożyłem [to]. One już wolne od błędów i poprawione zostałyby wam dostarczone: gdyby [ci], którzy narodzili się według ciała, odstąpili od prześladowania tych, którzy mogą żyć według ducha, i gdybym nie rozprawiał dniem i nocą o braciach, jak to Józef sprzedany w niewolę był wiedziony do Egiptu przez [swych nowych] właścicieli¹¹⁵? Nie może bowiem zabraknąć aż do tej pory obecnej tych, którzy dążą do zgaszenia ducha i odrzucenia proroctwa. Może to jednak pochodzi od Pana, że nie możemy szybko odkryć tej tajemnicy. To nie daje pocieszenia i jakże wiele [rzeczy] ciągnie mnie do wielu [spraw] i [to] bardzo stających¹¹⁶ [mi] na przeszkodzie. I święty przez wiarę wciąż jeszcze może być uświęcany i ten, kto jest w brudach, wciąż jeszcze może się brukać¹¹⁷, aż przyjdzie niespodziewanie godzina próby, która ma nadejść, by wypróbować mieszkańców ziemi¹¹⁸.

Piszę o tym Waszej Miłości, by następnie – jeśli może o tym będzie mowa w Waszych stronach [i] gdy ktoś o to zapyta – mógł [on] za darmo w moich zapiskach znaleźć upragnioną odpowiedź na swoje pytania. Poza tym skoro wiara jest dawana i skoro [jej] rozumowanie jest wyprowadzane, to niech pozna cały Kościół, że nastają czasy niebezpieczne, w których przybędą [jego, tj. Kościoła] synowie aż do portu¹¹⁹ [tj. znajdą się w takiej sytuacji], gdy nie będzie siły do tworzenia [czegokolwiek]. Po obecnej wreszcie próbie zawołają [Pana] i wtedy nie [będzie] za późno widać[, że idą] chrześcijanie do Pana, a [On] uwolni z ręki prześladowcy tych, którzy – kiedy zostaną wybawieni – będą ponownie niewłaściwie używać pokoju danego im z Bożego postanowienia.

Jednak Pan przekaze ich w ręce swych wrogów, aby oduczili się bluźnić¹²⁰. Kiedy zaś wypełni się czas gniewu i w godzinie próby ujrzy Pan swój lud, rozraduje się serce Jego,

¹¹² Por. Ps 30(29),6.

¹¹³ Por. Ez 9,4–6; Ap 7,3–4.

¹¹⁴ Por. Iz 13,9.

¹¹⁵ Por. Rdz 37,28.36; 39,1.

¹¹⁶ Tłumaczę za Bibl. nat. ms. lat. 3595: *inferentibus*; według Vat. lat. ms. 3822: *inferioribus*.

¹¹⁷ Por. Ap 22,11.

¹¹⁸ Por. Ap 3,10.

¹¹⁹ Sens trudny do zrozumienia. Być może tekst uszkodzony.

¹²⁰ Por. 1 Tm 1,20.



i radości Jego nikt im nie odbierze¹²¹. Krótki to oczywiście [czas] będzie, że pokornie nie ujrzą swego króla, bo będą mogli się srożyć na ziemi bezbożni, i znów to [będzie] krótki czas¹²². A kiedy wypełni się ten krótki [czas], zaczną widzieć czas pokoju, jakiego nie było, odkąd ludzie zaczęli istnieć na ziemi, i ich pokoju nikt im nie odbierze¹²³.

Jakże wyraziste i mocne są te pouczenia i przestrogi o niebezpiecznych czasach (*tempora periculosa*), próbie (*temptatio*), uwolnieniu z rąk prześladowcy ([domyślne *Dominus*]... *liberabit eos de manu tribulantis*) i następnie ukaraniu za marnotrawienie daru pokoju – tę karę Bóg wymierzy rękoma swych wrogów (*abutentur iterum contessa divinitus sibi pace. Sed Dominus tradet eos in manus hostium quorum ut discant non blasphemare*). Przy czym ów czas panoszenia się bezbożników (*praevalentes impii super terram*) – pociesza Joachim – będzie krótki (*modicum*). A potem Joachim przypomina o Bożej nagrodzie: po tym krótkim czasie gniewu i próby nastanie radosny czas trwałego pokoju (*Cum autem completum fuerit tempus irae et hora temptationis videbit Dominus plebem suam et gaudebit cor eius et gladium ipsius nemo tollet ab eis. (...) Cum completum fuerit hoc modicum incipient videre tempus pacis quale non fuit ex quo homines esse coeperunt super terram et pacem illorum nemo tollet ab eis*)¹²⁴.

Joachim krótko kończy list życzeniami i prośbą o modlitwę: „Bądźcie mocni w Panu i módlcie się za mnie, który [do was ten list] napisałem. Amen” (*Valete in Domino et orate pro me qui scripsi, Amen*)¹²⁵.

Oba przedstawione listy Joachima pokazują go jako człowieka religijnego, gorliwego chrześcijanina-mnicha. Ten miłośnik Słowa Bożego i komentator Apokalipsy z zapałem głosił biblijne przesłanie nawrócenia i pokuty. Czynił to w imię miłości Boga i ludzi, dla „wszystkich wiernych”, dla dobra Kościoła, który – choć przecież odrzucił część jego poglądów – to jednak nigdy nie potępił ani Joachima, ani jego dzieł.

Jak pisał Swieżawski, XII wiek „obfituje w całą gamę odcieni duchowości i mentalności”, a Joachim stał się poniekąd „pomostem między mistykami a nieortodoksyjnymi kierunkami myśli dwunastowiecznej”¹²⁶ czy też rozgraniczeniem pomiędzy nauką scholastyczną a płytką – jego zdaniem – duchowością mistyczną zasadzającą się „na afektywnym uczestnictwie w prawdach wiary, nie zaś na rzeczywistym rozumieniu tajemnicy”¹²⁷.

¹²¹ Por. J 16,22.

¹²² Por. Hi 16,19.

¹²³ JOACHIM Z FIORE, *List do wielbego opata z Valdony*.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 539.

¹²⁷ G. D'ONOFRIO, *Historia teologii...*, s. 274.



Słowa-klucze: Joachim z Fiore, listy, teologia średniowieczna, nawrócenie

Dangerous Times and Call for Repentance in the Letters of Gioacchino da Fiore: *Letter to All Faithfull* and *Letter to the Abbot of Valdony*
Summary

Gioacchino da Fiore lived in the 12th century in Southern Italy. During his stay in the Holy Land he received his prophetic vocation and “fullness of knowledge” for the clear understanding of the secrets contained in The Bible.

He became a Cistercian, then Benedictine and Cistercian again monk before establishing a new congregation Ordo Florensis with its home in San Giovanni in Fiore. Despite his religious status he was a man of the world: he traveled to Constantinople and Palestine, met three popes, was invited by kings (i.a. Richard The Lionheart). He left a very strong mark on the religious life and theological concepts for centuries to come. The essence of his spirituality and teachings are presented in the article in great detail on the basis of Gioacchino’s works: the trilogy Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim and Psalterium decem chordarum and two letters: Letter to All Faithfull and Letter to the Reverend Abbot of Valdony. In all these works Gioacchino emphasizes the true knowledge contained in The Bible and expresses a strong call for general repentance. All for the sake of the love of God and people, for the good of the Church and all the faithful.

Gioacchino da Fiore died on 2nd March, 1202. His relics rest in the church next to the San Giovanni in Fiore monastery.

Keywords: Gioacchino da Fiore, letters, Medieval theology, repentance

(opracował Jerzy Dzierżyński)





DOMINIKA BUDZANOWSKA

Pomoc na trudy życia – stoicka bezczynność według De otio Seneki

Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli.

Odosobnienie samo przez się pomoże, choćbyśmy nie próbowali już niczego innego, co jest zbawienne: każdy z nas stanie się w nim lepszy. SENEKA, *De otio* I 1

Lucjusz Anneusz Seneka, zwany Seneką Młodszym, jest przedstawicielem rzymskiego neostoicyzmu I wieku n.e., a zarazem wpływowym politykiem swoich czasów. Jego życie ściśle wiązało się z polityką dynastii julijsko-klaudyjskiej: Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza¹ (który wygnał Senekę) i Nerona² (którego był wychowawcą, a później doradcą, skazany przez niego na śmierć w 65 roku n.e.). Może zatem dziwić – w sentencji rozpoczynającej niniejszy artykuł – jego pochwała „secesji” (wyrażonej przez czasownik *secedere*), czyli odosobnienia, usunięcia się w zacisze z dala od spraw państwowych, co kojarzy się raczej z inną szkołą filozoficzną – ze szkołą Epikura i jego zasadą *Lathe biosas* (Żyj w ukryciu). A jednak Seneka-stoik zachęca do *otium* i nawet poświęca mu dialog, niestety niezachowany w całości do naszych czasów.

Zagadnienie *otium*, czyli bezczynności czy też odosobnienia, dobrze plasuje się wśród filozoficznych praktyk stoickiej ascezy, ponieważ – przypomnijmy za Pierrem Hadotem – że filozofia starożytna, w tym stoicka, nie była tylko teoretyczna (jak zazwyczaj bywa dzisiaj), ale i praktyczna, stanowiła bowiem nierozdzielny splot dyskursu filozoficznego ze sposobem życia. Przy czym stała się wręcz duchowym ćwiczeniem przygotowawczym do mądrości³. Podobnie inny francuski badacz, Michel Foucault, zwracał uwagę, że wiele pism stoickich ma swoje źródło w dwóch zasadach kultury grecko-rzymskiej: *troszcz*

¹ Więcej o Senece w czasach rządów Kaliguli i Klaudiusza por. np. D. ENRILE, *Seneca, Gaio Cesare, Claudio*, Palermo 1948, passim.

² Rządy niemal wszystkich tych cesarzy cechowały mniejsze lub większe konflikty z senatem, zakończone zazwyczaj krwawymi represjami zarówno wobec rzeczywistych, jak i urojonych przeciwników. Por. W. STRZELECKI, „Stoicki ideał władcy Seneki”, *Meander* nr 11/12 (1965), s. 404.

³ Por. np. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 26–27.



się o siebie oraz, wynikającej z tej pierwszej, *poznaj siebie*⁴. Z tej racji temat „troski o siebie nie był abstrakcyjną radą, lecz powszechną aktywnością, siecią zobowiązań i usług świadczonych duszy. [...] Stoicy powiadają, że trzeba zajmować się sobą, «wycofać się do siebie i tam pozostać». [...] Był to aktywny wypoczynek – studiować, czytać, sposobić się na odmianę losu lub śmierć. Była to medytacja i przygotowanie się”⁵.

Zatem wezwanie Seneki do *sui generis* beczynności jak najbardziej mieści się w ramach ascezy stoickiej. Przyjrzyjmy się bliżej poglądom filozofa zawartym w jego traktacie *Ad Serenum De otio*.

Czym jest *otium* stoickie według Seneki? Co oznacza Seneki *secedere*⁶? Sam początek pisma *De otio* nie zachował się. Fragment, który dziś rozpoczyna dialog, wyjaśnia, że owa stoicka „secesja” oznacza odejście od pospółstwa (*populus*) a dołączenie do najlepszych (*ad optimos viros*), by wśród nich wybrać sobie jakiś wzór (*aliquod exemplum*) do kierowania własnym życiem. Na początku kroczenia drogą mądrości trudno w tłumie dochować wierności raz obranym przez nas zasadom, gdyż nieustannie ktoś będzie nam je wypaczał i będziemy w ten sposób targani sprzecznościami, zamiast równo i jednostajnie postępować (*aequali et uno tenore procedere*) według powziętych postanowień⁷.

Kandydat na filozofa potrzebuje pomocy. Podobnie Seneka w jednym z listów do Lucyliusza pouczał, że żadna rzecz nie wpaja w dusze cnotliwości mocniej, a mających wątpliwości i skłonność do zła nie przyprowadza ku prawości skuteczniej niż przebywanie z cnotliwymi ludźmi – częste przyglądanie i przysłuchiwanie się im stopniowo wprowadza w serce zasady, które nabierają mocy przykazań. Pomaga nawet tylko spotkanie z mędrce i przebywanie z nim w ciszy, jest bowiem coś takiego, co od wielkiego męża można uzyskać nawet wtedy, gdy milczy⁸. Zauważmy, że Seneka zaleca przy tym, powołując się na Epikura (*sic!*), by obrać sobie jako wzór jakiegoś prawego człowieka, niejako strażnika czy pedagoga, ponieważ człowiek w obecności jakiegoś świadka nie popełni znacznej części występków⁹. Człowiek powinien w swym umyśle

⁴ Por. M. FOUCAULT, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 253.

⁵ Tamże, s. 257.

⁶ Cytaty z dialogu *De otio* podaję za wydaniem: L. ANNAEUS SENECA, *Moral Essays*, vol. 2, ed. John W. Basore, London–New York 1932.

⁷ Por. SENEKA, *De otio* I 1.

⁸ TENŻE, *Epistulae morales* (dalej skróty: *Ep.*) 94,40: *Nulla res magis animis honesta induit dubiosque et in pravum inclinabiles revocat ad rectum quam bonorum virorum conversatio; paulatim enim descendit in pectora et vim praeceptorum obtinet frequenter aspici, frequenter audiri. Occursus mehercules ipse sapientium iuvat, et est aliquid quod ex magno viro vel tacente proficias.*

⁹ Duchowym wzorem, wychowawcą Seneki był zapewne Katon Młodszy, którego wspomina bardzo często w swych pismach: niemal we wszystkich dialogach (por. m.in. *Ad Marciam De con-*



postawić sobie kogoś, kogo by szanował, aby dla jego powagi rzetelniej wykonywać nawet swe najskrytsze czynności¹⁰.

Seneka podkreśla zatem słabość człowieka, to znaczy – jak pisze w *De otio* – jego przewrotność i chwiejność (*iudicia nostra non tantum prava sed etiam levia sunt*): ze wszystkiego zła najgorsze jest to, że człowiek zmienia nawet same swoje wady (*inter cetera mala illud pessimum est, quod vitia ipsa mutamus*), nie umie wytrwać w wadzie, z którą już się oswoił (*permanere in malo iam familiari*), lecz ciągle podobają mu się inne (*aliud ex alio placet*). Świadomość takiej fluktuacji pragnień przynosi udrękę (*vexat nos hoc*)¹¹.

Przyczyną owego stanu rzeczy jest całkowite uzależnianie się od poglądów i upodobań innych ludzi (*pendemus enim toti ex alienis iudiciis*), którzy stanowią większość (*multi*), i zważanie na rzeczywiste wartości (*non id quod laudandum petendumque est*). Jak obrazowo Seneka wyjaśnia (nawiązując zapewne do bajki Ezopa o chorym lwie i lisie): nie uważamy jakiejś drogi za złą lub dobrą według wartości samej tej drogi, ale według liczby śladów idących nią ludzi, choć wśród owych śladów nie ma ani jednego śladu tego, kto by nią wracał (*nec viam bonam ac malam per se aestimamus sed turba vestigiorum, in quibus nulla sunt redeuntium*)¹².

Dalej Seneka odpiera zarzut niewierności względem stoickich poglądów (*deseris partes? prodis*) i wprowadzenia w nie nauki Epikura (*Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principiis loqueris*)¹³. Stoicy zapewniali o swej aktywności do ostatnich chwil życia – dla dobra wspólnego i poszczególnych ludzi, nawet nieprzyjaciół: *usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adiuvere singulos, opem ferre etiam inimicis senili manu*, odrzucając wszelką bezczynność do tego stopnia, że o ile by to było możliwe, nawet sama śmierć nie byłaby dla nich bezczynna: *usque eo nihil ante mortem otiosum est ut, si res patitur, non sit ipsa mors otiosa*¹⁴.

Seneka odpiera ten zarzut, podkreślając, że chce być podobny (*similis*) do swoich mistrzów, których nazywa wodzami (*duces*), przy czym nie pójdzie drogą, którą mu zalecili, ale tą, na której go poprzedzili: *non quo miserint me*

solatione 20,6; *Ad Helviam matrem De consolatione* 9,5; *De providentia* 2,9–12; 3,14; *De constantia sapientis* 7,1; *De tranquillitate animi* 7,5) oraz w wielu listach (por. *Ep.*: 7,6; 11,10; 13,14; 14,12; 24,6; 51,12; 67,13; 71,8; 79,19; 82,12; 95,72; 97,8; 98,12; 104,29).

¹⁰ TENŻE, *Ep.* 11,9: *Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec immerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccatoris testis assistit. Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat.*

¹¹ Por. TENŻE, *De otio* I 2 i dalsze wyjaśnienie: *fluctuamur aliudque ex alio comprehendimus, petita relinquimus, relictā repetimus, alternae inter cupiditatem nostram et paenitentiam vices sunt* (tamże).

¹² Por. tamże, I 3.

¹³ Por. tamże, I 3–4.

¹⁴ Por. tamże, I 4.



*illi, sed quo duxerint ibo*¹⁵. Trzeba również pamiętać, że Seneka w ogóle miał pozytywny stosunek do epikureizmu¹⁶, kierując się zasadą: wszystko, co ktośkolwiek powiedział dobrze, jest moje (*quidquid bene dictum est ab ullo meum est*)¹⁷. Swoją przynależność do Stoiczenona i Chryzypa argumentuje nie jako prawną, lecz czuje się stoikiem, gdyż sama natura rzeczy skłania go do tego, by być zwolennikiem ich zapatrywań (*res ipsa patitur me ire in illorum sententiam*). Ciągłe podążanie za czyimś zdaniem jest charakterystyczne, zdaniem Seneki, dla partii politycznej (*in factione*). Tymczasem w filozofii wciąż trwa proces poszukiwań prawdy, rozumowego zgłębiania tajemnic wraz z nauczycielami: *nunc veritatem cum eis ipsis qui docent quaerimus*. Seneka, czując silną więź ze szkołą stoicką i pragnąc, by właśnie to w niej były słuszne twierdzenia (*Utinam quidem iam tenerentur omnia et in aperto et confesso veritas esset nihilque ex decretis mutaremus!*)¹⁸, zawsze podkreślał prawo człowieka do samodzielnego myślenia: *non alligo me ad unum aliquem ex Stoicos proceribus: est et mihi censendi ius*¹⁹. Przy czym w dialogu *De otio* uwypukla, że pozostaje wierny przykazaniom stoickim (*probabo tibi non desciscere me a praeceptis Stoicorum*), choć nie musi, wystarczy bowiem iść nie za ich przykazaniami (*praecepta*), ale za przykładami (*exempla*)²⁰. W tym stwierdzeniu wybrzmiewa ranga praktycznej realizacji doktryny w życiu filozofa.

Dysonans między stoicyzmem a epikureizmem jest Senece dobrze znany, ale podkreśla on, że obie szkoły prowadzą do *otium*, do beczynności, tyle że różnymi drogami: *Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit*²¹. Mędrzec epikurejski dąży do beczynności z zasady (nie będzie się zajmował sprawami państwa, chyba że go zmuszą do tego okoliczności), a stoicki – pod warunkiem (będzie się zajmował sprawami państwa, chyba że uniemożliwią mu to pewne okoliczności)²².

¹⁵ Por. tamże, I 5.

¹⁶ Szczegółowo ten problem omawia Maria Pąkcińska (por. M. PĄKCIŃSKA „Epikureizm w oczach Seneki”, *Meander*, nr 11/12 (1965), s. 414–429).

¹⁷ SENEKA, *Ep.* 16,7. Seneka wręcz „ze szczególnym upodobaniem cytuje, komentuje i rozwija myśl Epikura, (...) ma własną interpretację jego nauki, broni jej przed wulgaryzacją, a dla twórcy systemu przejawia najwyższy szacunek i uznanie” (M. PĄKCIŃSKA, „Epikureizm...”, s. 416). W *Epistulae morales* trzydzieści pierwszych listów (oprócz listu: 1, 3, 5) kończy się maksymą Epikura, dlatego też: „Obok X księgi Diogenesa Laertiosa dzieła Seneki stanowią dla nas główne źródło wiedzy o epikureizmie” (tamże).

¹⁸ Por. SENEKA, *De otio* III 1.

¹⁹ TENŻE, *De vita beata* 3,2.

²⁰ Por. TENŻE, *De otio* II 1.

²¹ Tamże, III 2.

²² Por. tamże, III 2–3: *Epicurus ait: „non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interverit”; Zenon ait: „accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur”. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa.*



Przy czym ów warunek (*causa*) „szeroko się rozciąga” (*late patet*): mędrzec nie będzie pomagał rzeczpospolitej ani nazbyt zrujnowanej (*corruptior*), ani ogarniętej nazbyt wieloma występками (*occupata malis*), ponieważ to byłby trud daremny (*non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus inpendet*). Podobnie nie będzie się angażował (*ad iter quod inhabile sciet non accedet*), jeśli nie będzie cieszył się dostatecznym autorytetem czy siłą (*si parum habebit auctoritatis aut virium*) lub państwo go nie dopuści do działania (*nec illum erit admissura res publica*) albo zabraknie mu zdrowia (*si valetudo illum impedit*)²³. Ponadto brak trudnych doświadczeń życiowych zwalnia stoika od służby publicznej i uprawnia do oddawania się *otium* w bezpiecznym miejscu (*in tuto*), gdzie bezustannie poświęca się szlachetnym naukom (*protinus commendare se bonis artibus*), uprawiając cnoty (*virtutum cultor*), w których zresztą można się ćwiczyć nawet w warunkach całkowitej wolności od spraw publicznych (*exerceri etiam quietissimis possunt*)²⁴. Możliwość niesienia pomocy jest tu kluczowa: stoik ma pomagać (*prosit hominibus*), to bowiem służy interesom ogółu (*cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium*)²⁵, ale na miarę możliwości. Jeżeli ma duże możliwości, to ma pomagać wielu ludziom; jeśli ma mniejsze możliwości, to niewielu; jeśli niewielkie, to najbliższym; a jeśli jeszcze mniejsze, to sobie: *si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi*. Także ten ostatni stopień pomocy jest istotny, ponieważ wyświadcza dobro względem siebie, ten tym samym pomaga innym, gdyż czyni siebie zdatnym do przyszłej pomocy innym (*quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest, quod illis profuturum parat*)²⁶.

Kolejny argument Seneki za stoickością praktykowania beczynności odwołuje się do stoickiego **kosmopolityzmu**. Każdy człowiek przynależy do dwóch rzeczypospolitych (*duae res publicae*): jedna jest wielka (*magna; maior*) i prawdziwie pospolita (*vere publica*), ponieważ obejmuje świat bogów i ludzi (*qua di atque homines continentur*), a jej granice zakreślamy blaskiem słońca (*terminos civitatis nostrae cum sole metimur*); druga mniejsza (*minor*), z którą człowieka poprzez urodzenie związał przypadek (*cui nos adscripsit condicio nascendi*), czyli: rzeczpospolita ateńska lub kartagińska albo jakiegoś innego miasta i do której nie należą wszyscy ludzie, ale ściśle określenni (*quae non ad omnis pertineat homines sed ad certos*)²⁷. Można służyć któremuś z tych państw

²³ Por. tamże, III 3.

²⁴ Por. tamże, III 4.

²⁵ O prymacie dobra ogółu nad dobrem jednostki (jako wątek platońskiej filozofii) por. np. M. PIECHOWIAK, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012, s. 97–98.

²⁶ Por. SENEKA, *De otio* III 5.

²⁷ Por. tamże, IV 1.



lub obydwu²⁸. Bezczynność wydaje się sprzyjać służbie dla tego większego państwa, gdyż wtedy w bezczynności lepiej rozmyśla się o cnocie, o dobru, o świecie, o materii, siedzibie Boga, o działaniu Boga, o śmiertelności i nieśmiertelności wszechświata etc. Jaki stąd wypływa pożytek dla większego państwa, a ściślej: dla Boga? – *quid deo praestat*? Taki, że owe wspaniałe dzieła Boga nie pozostają bez świadka (*tanta eius opera sine teste sint*)²⁹. Zatem jednym z zadań człowieka jest poznawanie dzieł Boga i bycie ich świadkiem. Temu natomiast sprzyja *otium*.

Ogólnie, według stoików, najwyższym dobrem człowieka jest **życie zgodne z naturą** (*summum bonum esse secundum naturam vivere*). Ona to zrodziła ludzi do dwóch zadań: **do rozmyślania** o niej (*contemplatio rerum*) i **do działania** (*actio*)³⁰. Kontemplowanie natury łączy się z działaniem: *utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est*³¹. O kontemplacji świadczy wspólna wszystkim ludziom ciekawość, czyli pragnienie poznania rzeczy nieznanych (*cupido ignota noscendi*)³². Owa ciekawość ludzkiego umysłu jest darem natury (*curiosum nobis natura ingenium dedit*) świadomej swego kunsztu i piękna (*artis sibi ac pulchritudinis suae conscia*) i potrzebującej ludzi jako widzów (*spectatores*), by wspaniałe owoce jej trudu nie zginęły (*perditura fructum sui*) pośród pustkowia (*solitudo*), lecz były badane (*aspici*) przez ludzi, których umieściła w samym swym środku (*in media sui parte*). Roztoczyła wokół nich widok wszechświata (*circumspectus omnium*) oraz dała im postawę wyprostowaną (*erexit hominem*) i głowę podniesioną w górę do nieba (*sublime caput*) i osadzoną na łatwo obracającej się szyi (*collum flexile*), by mogli śledzić ruchy gwiazd i obroty wszechświata, odkrywać nowe ciała niebieskie i rozmyślać nad nimi i rozmiarami, budową świata³³. Seneka zresztą upatrywał w wyprostowaniu ludzkiego ciała obraz ukierunkowania duszy i wyjaśniał, że podobnie jak postawa naszego ciała jest prosta i ku niebu zwrócona, tak i dusza mogąca sięgać, jak daleko tylko chce, została tak przez naturę ukształtowana, by mieć pragnienia równe boskim³⁴.

Na poszukiwanie tak wielkich prawd człowiek otrzymał **niewiele czasu** (*non multum temporis*), nawet jeśli z dbałością ten czas w całości zastrzega dla siebie (*etiam si illud totum sibi vindicat*), ponieważ człowiek jest istotą zbyt śmiertelną

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże, IV 2.

³⁰ Por. tamże, V 1.

³¹ Tamże, V 8.

³² Por. tamże, V 1–2.

³³ Por. tamże, V 3–6.

³⁴ Por. SENEKA, *Ep.* 92,30. Prosta i ku niebu zwrócona postawa ludzkiego ciała jest toposem, o czym pisze Juliusz Domański (por. J. DOMAŃSKI, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 83–85).



do poznania spraw nieśmiertelnych (*homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est*)³⁵. Kontemplacja daje przyjemność (*contemplatio est dulcis et habet inlecebras suas*), jednak nie może trwać nieustannie (*adsidua contemplatio*) czy raczej bez końca (*sine exitu*): niedoskonałym i bezowocnym dobrem jest cnota, jeśli podczas beczynności czynami nigdy nie potwierdza tego, czego się nauczyła (*imperfectum ac languidum bonum est in otium sine actu proiecta virtus, numquam id quod didicit ostendens*). Podobnie jak działalność publiczna (*civilis vita*) nie może polegać na tym, by zawsze być zajętym (*inquietus*; zresztą sama praca dla pracy – *nudae operae* – nie ma sensu, czyli *minime probabile est*: uczynki muszą się wzajemnie łączyć – *misceri ista inter se et conseri debent*) i nie znajdować żadnej wolnej chwili dla siebie, by oderwać oczy od rzeczy ludzkich, a wznieść je do boskich (*nec tibi umquam sumas ullum tempus quo ab humanis ad divina respicias*), rozmiławując się w cnocie i kształcąc umysł (*virtutum amor et cultus ingeni*)³⁶.

Stoicka cnota musi w **działaniu** potwierdzać swoje postępy (*profectus suos in opere temptare*). Filozofia starożytna nie jest wszak tylko teoretycznym zastanawianiem się nad tym, co czynić trzeba (*nec tantum quid faciendum sit cogitare*). Jak wyjaśnia Seneka, mędrzec musi także niekiedy rękę przyłożyć do dzieła (*etiam aliquando manum exercere*) i swoje rozmyślenia zamieniać w czyny (*et ea quae meditata est ad verum perducere*), o ile czynniki zewnętrzne mu tego nie uniemożliwiają (*agenda desunt*)³⁷.

Mędrzec stoicki wycofuje się w *otium* (*ad otium sapiens secedit*), gdy wie (*sciat*), że i w tym czasie beczynności dokona rzeczy przydatne dla potomności (*se tum quoque ea acturum per quae posteris prosit*). Seneka przypomina, broniąc stoickiej beczynności, że ani Zenon, ani Chryzyp nie dowodził armią, nie piastował godności, nie ustanawiał praw dla jednego państwa, ale za to w tego rodzaju beczynności (*tale otium*) obaj ustanowili prawa dla całego rodzaju ludzkiego na obecny czas i przyszłe stulecia³⁸. Nadto Kleantes, Chryzyp i Zenon sami żyli, stosując się do swoich zasad (*ex praeceptis suis*). Natomiast żaden z nich nie brał udziału w życiu publicznym (*nemo illorum rem publicam administravit*). Seneka wyjaśnia, że stało się tak dlatego, ponieważ tak się ułożyły okoliczności lub też nie cieszyli się wystarczającym autorytetem (*non fuit illis aut ea fortuna aut ea dignitas*). *Otium* (czy też *quies*) filozofa nie oznacza jednak lenistwa, próżniactwa (*segnem egere vitam*). Ich wysiłek przyniósł ludziom więcej pożytku niż zaangażowanie innych (*plus ipsorum hominibus*

³⁵ Por. SENEKA, *De otio* V 7. Zagadnieniu krótkości ludzkiego życia Seneka poświęcił m.in. *Ep.* 1 i dialog *De brevitae vitae*.

³⁶ Por. tamże, VI 1–2.

³⁷ Por. tamże, VI 3.

³⁸ Por. tamże, VI 4.



prodesset quam aliorum discursus et sudor); działali wiele, chociaż nie w sprawach publicznych (*nihilominus hi multum egisse visi sunt, quamvis nihil publice agerent*)³⁹.

Seneka uważa, że w życiu ważne są: **przyjemność** (*voluptas*), **rozmyślanie** (*contemplatio*) i **działanie** (*actio*)⁴⁰. Wie, że poszczególne szkoły filozoficzne mają w tej kwestii różne zapatrywania i walczą o nie z zawziętością. Postuluje jednak, by zaprzestać sporów, odrzucić wzajemną nienawiść (*deposita contentione depositoque odio*) i zobaczyć, że właściwie wszystkie systemy filozoficzne dochodzą do tego samego celu, choć każdy inną, sobie właściwą drogą (*videamus ut haec omnia ad idem sub alio atque alio titulo perveniant*). Albowiem te trzy rodzaje życia (*tria genera vitae*) nie wykluczają siebie nawzajem. Przecież ten, kto pochwała rozkosz, nie żyje bez rozmyślania, ani ten, kto zatapia się w rozmyślaniach, nie żyje bez rozkoszy, ani ten, kto poświęcił się działaniu, nie żyje bez rozmyślania: *nec ille qui voluptatem probat sine contemplatione est, nec ille qui contemplationi inseruit sine voluptate est, nec ille cuius vita actionibus destinata est sine contemplatione est*⁴¹. Seneka zgadza się, że istotną różnicą (*grande discrimen*) między szkołami jest to, czy jakaś rzecz jest celem sama w sobie (*propositum*), czy też dodatkiem w dążeniu do innego celu (*propositi alterius accessio*), ale i tak jedno nie obywa się bez drugiego (*alterum sine altero non est*). Na potwierdzenie swych słów rzymski stoik staje w obronie znienawidzonych przez swą szkołę epikurejczyków i stwierdza, że znana szkoła miłośników rozkoszy uznaje ją także w działaniu (*et haec ipsa voluptaria secta in actu est*)⁴² i czyni tak za samym Epikurem, który powiedział, że niekiedy chętnie wyrzeka się rozkoszy, a nawet gotów jest doznawać cierpienia, jeśli albo będzie musiał żałować rozkoszy, albo jeśli mniejsze cierpienie zapobiegnie większemu (*aliquando se recessurum a voluptate, dolorem etiam adpetiturum, si aut voluptati imminet paenitentia aut dolor minor pro graviore sumetur*)⁴³. Skoro nawet epikurejczycy tak myślą, to Seneka wyprowadza wniosek, że rozmyślanie jest praktykowane w każdej szkole filozoficznej (*contemplationem placere omnibus*), tyle że dla innych filozofów jest to cel życia, a dla stoików – przystanek, a nie port docelowy (*alii petunt illam, nobis haec statio, non portus est*)⁴⁴.

³⁹ Por. tamże, VI 5.

⁴⁰ Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* 1095 b; DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów VII* 130: „Z trzech możliwych rodzajów życia: teoretycznego, praktycznego i rozumnego, powinno się – zdaniem stoików – wybrać ten trzeci, albowiem istota obdarzona rozumem została przez naturę stworzona celowo dla teorii i dla działania” (tłum. K. Leśniak).

⁴¹ Por. SENEKA, *De otio* VII 1.

⁴² Por. tamże, VII 2.

⁴³ Por. tamże, VII 3.

⁴⁴ Por. tamże, VII 4.



W swych wyjaśnieniach (czy też obronie słuszności) stoickiego *otium* Seneka wytacza jeszcze argument sięgający niemal korzeni Stoi: otóż według samego Chryzypa wolno żyć w beczynności (*e lege Chrysippi vivere otioso licet*), przy czym w beczynności nie z przymusu, lecz z wyboru (*non dico ut otium patiatur, sed ut eligat*). Stoicy mieli twierdzić, że mędrzec nie musi się zajmować sprawami każdego państwa. Czasem ustroj państwa nie odpowiada mędrcowi, czasem mędrzec ustrojowi państwa, ale to nie jest istotne, która z tych przyczyn prowadzi go do *otium*⁴⁵. Trudno znaleźć państwo odpowiednie dla mędrca: w Atenach skazano Sokratesa, Arystoteles uciekł stamtąd, by nie zostać skazanym; w Kartaginie ciągle jest niespokojnie i brakuje umiłowania wolności, sprawiedliwości i dobra, za to panuje nieludzkie okrucieństwo i przeciw własnym obywatelom, i przeciw wrogom. Mędrzec będzie uciekał (*fugiet*) z takich państw⁴⁶. Ostatni zachowany fragment dialogu, jak wydaje się, porównywał zajmowanie się sprawami publicznymi do podróżowania po morzu (*navigare*), na którym zazwyczaj rozbijają się okręty (*naufragia*) podczas częstych i nagłych burz pędzących sternika w kierunku przeciwnym (*frequenter subitae tempestates quae rectorem in contrarium radiant*)⁴⁷.

Seneka w końcu stwierdził, że choćby wymieniał wszystkie państwa, to nie znajdzie żadnego, które by mędrzec mógł ścierpieć albo ono mędrca (*nullam inveniam quae sapientem aut quam sapiens pati possit*). Nie wspomina też Rzymu. Dialog powstał prawdopodobnie w 62 roku. W tym roku zmarł Burrus, być może otruty z rozkazu cesarza Nerona, stąd Seneka zapewne czuł się coraz bardziej zagrożony i poprosił Nerona o zgodę na opuszczenie dworu i usunięcie się w zacisze domowe. Jako powód podał zły stan zdrowia i pragnienie oddania się pracy literackiej⁴⁸. Neron przychylił się do prośby swego dawnego wychowawcy i niedawnego „ministra”.

Powróćmy jednak do treści dialogu *De otio*. Skoro zatem nie istnieje państwo stosowne dla mędrca (*non invenitur illa res publica quam nobis fingimus*), to beczynność staje się koniecznością dla wszystkich (*omnibus esse otium necessarium*), ponieważ jest to jedyna rzecz, której nic nie przewyższa (*unum praeferrī poterat otio nusquam est*)⁴⁹.

⁴⁵ Por. tamże, VIII 1.

⁴⁶ Por. tamże, VIII 2.

⁴⁷ Por. tamże, VIII 4.

⁴⁸ Seneka rzeczywiście po odejściu z dworu poświęcił się pracy twórczej i nie brał już udziału w życiu politycznym ani nawet towarzyskim. W tym okresie napisał wiele traktatów filozoficznych oraz tragedii, w których już współcześni widzieli wiele aluzji (kryjących się pod mitologiczną treścią) do osób ze świata polityki (por. np. D. DEMBIŃSKA-SIURY, „Seneki marzenie o idealnym władcy”, *Studia Filozoficzne*, nr 10 (1979), s. 31).

⁴⁹ Por. SENEKA, *De otio* VIII 3.



W swym dialogu Seneka pokazuje też, że filozofia i oddawanie się jej w *otium* jest dla każdego (*aliquis*): można od wczesnej młodości (*a prima aetate*) poświęcać się całkowicie kontemplowaniu prawdy (*contemplatio veritatis*), poszukiwaniu zasady życia (*rationem vivendi quaerere*) i stosowaniu jej z dala od świata (*exercere secreto*); można jednak i jako weteran, po odbyciu swej służby (*aliquis emeritis stipendiis*), z jak najpełniejszym prawem (*iure optimo*) to samo czynić i w podeszłym wieku (*profligatae aetatis*)⁵⁰.

Z filozofią jest jak w służbie dziewiczych westalek, które najpierw same uczą się spełniać obrzędy religijne, a potem, kiedy już się tego nauczą, uczą inne (*annis inter officia divisis discunt facere sacra et cum didicerunt docent*)⁵¹. Przez to porównanie Seneka dodaje filozofii pewnej sakralności. Zresztą według niego zadaniem filozofii jest poznawanie prawdy o rzeczach boskich i ludzkich (*huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire*)⁵². Filozofia i religia nie sytuują się daleko od siebie, przenikają się.

Dialog *De otio* powstał właściwie w ostatnim, trzyletnim, etapie życia Seneki, kiedy to polityk-filozof odsunął się od czynnego życia politycznego i w swojej posiadłości zajął się intensywną pracą pisarską: „jest to przykład emigracji wewnętrznej filozofa bezradnego wobec rzeczywistości, któremu marzyło się niegdyś, że będzie mógł ją współkształtować”⁵³. Nie dziwi zatem, że w swym traktacie tak broni bezczynności, odwołując się do stoickiej doktryny i doświadczeń swego życia na cesarskim dworze. I w ten sposób „wraz z dialogiem *O bezczynności* dochodzimy do odkrycia prawdziwego sensu opozycji pomiędzy działaniem i kontemplacją: ani akcja nie jest celem samym w sobie – w końcu dotyczy jedynie rzeczy «obojętnych» – ani kontemplacja zamknięta sama w sobie (taka, która «nigdy czynami nie potwierdziła tego, czego się nauczyła») nie może stać się dla mędrca rzeczą «godną wyboru»”⁵⁴.

Zachęta Seneki do *otium* wiąże się z jego poglądami stoickimi: prymatem rozumu, kontemplacją boskiego świata, kosmopolityzmem. Łączy się z szacunkiem dla mijającego bezpowrotnie czasu życia, którego: duża część (*magna pars vitae*) „wyslizguje się” (*elabitur*) źle czyniącym (*male agentibus*), największa część (*maxima*) – nic nie czyniącym (*nihil agentibus*), czyli próżniakom, a całe życie (*tota vita*) – czyniącym byle co, czyli coś innego, niż by należało

⁵⁰ Por. tamże, II 1–2.

⁵¹ Tamże, II 2.

⁵² TENŻE, *Ep.* 90,3; por. też tenże, *Naturales quaestiones* 1–17.

⁵³ E. WESOŁOWSKA, „Seneka o wygnaniu i wygnaniach”, w: *Studia Graeco-Latina* IV, red. M. Szarmach i S. Wyszomirski, Toruń 2002, s. 190.

⁵⁴ P. GRIMAL, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 207; por. SENEKA, *De otio* VI 2.



czynić (*aliud agentibus*)⁵⁵. A przecież krótkie ludzkie życie jest długie, jeżeli umie się z niego korzystać (*vita, si uti scias, longa est*)⁵⁶, czyli dbać o swoje *otium*, w którym będzie czas na najważniejsze – badanie i podziwianie spraw boskich i ludzkich.

Słowa-klucze: Seneka, *otium*, kontemplacja, działanie, natura, kosmopolityzm

The Stoic Leisure (Seneca's *On Leisure*)

Summary

Lucius Annaeus Seneca called Seneca the Younger (c. 4 BC–AD 65) was Roman Stoic and he played a significant role in the politics of the first dynasty as a tutor and later a minister of Nero. His praise of secession as leisure is striking and interesting. Seneca wrote dialogue *De otium* (*On Leisure*) in 62, when he seceded from Nero's mansion. The ancient philosophy was not exclusively theoretical, but also practical, combining a philosophical discourse with a lifestyle. So philosopher needed *otium* for his philosophical reflection and living in happy harmony with nature according to the virtue.

Seneca explained Stoic *otium* as an important matter for human life, in the context of Stoic cosmopolitanism and opinion of coexistence of pleasure, contemplation and action. He pertained to Epicure's school.

Keywords: Seneca, *otium*, contemplation, action, nature, cosmopolitanism

⁵⁵ Por. SENEKA, *Ep.* 1,1.

⁵⁶ Por. SENEKA, *De brevitae vitae* 2,1.







JOWITA RUSIECKA

*Przewiny języka.
O gadulstwie Plutarcha z Cheronei*

Wstęp

Nadmierna gadatliwość jest wadą dość powszechną i może okazać się bardzo uciążliwa. Już w starożytności zwracano uwagę na jej niszczące skutki i zło, jakie może przynieść nie tylko mówiącemu i jego towarzyszom, ale nawet całym społecznościom. Przykładem krytycznego spojrzenia na tę niedoskonałość człowieka jest tekst Plutarcha z Cheronei *Περὶ ἀδολεσχίας* (*De garrulitate*, czyli *O gadulstwie*). Jego celem jest wskazanie na sposoby wyleczenia gaduły z przykrej dolegliwości, do czego autor prowadzi przez ukazanie jakby elementów składowych wady gadulstwa oraz ich skutków.

Plutarch, „pisarz, będący przedstawicielem najlepszych cech umysłowości i literatury greckiej w owych niepomysłnych dla Grecji czasach”¹ (czyli na przełomie I i II w.), pozostawił po sobie wiele pism. Na podstawie katalogu jego dzieł wiemy jednak, że zachowane utwory stanowią zaledwie jedną trzecią tego, co napisał. Twórczość Plutarcha dzieli się na dwie grupy: pierwszą stanowią *Żywoty sławnych mężów*, drugą – *Moralia*².

Żywoty napisał w celu moralizatorskim, dydaktycznym. Opisywał postacie zarówno pojedynczo, jak i łącząc je w pary (żywoty równoległe). Chciał przedstawić charakter bohaterów, wybierał więc wydarzenia ilustrujące najważniejsze ich cechy. Ukazywał postacie dobre jako wzory do naśladowania oraz złe jako przestrozę dla czytelników³.

Moralia stanowią większą część zachowanych dzieł Plutarcha (83 pisma). Tytuł może mylić, ponieważ zbiór gromadzi nie tylko utwory o zagadnieniach

¹ T. SINKO, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 3, Warszawa 1959, s. 405.

² Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA, „Wstęp”, w: PLUTARCH Z CHERONEI, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, Wrocław 2005, s. 19–20.

³ Por. tamże.



moralnych, ale o bardzo różnorodnej i szerokiej tematyce. Są tam m.in. pisma retoryczne, pedagogiczne, antykwaryczne, przyrodnicze, polityczne, filozoficzne i najliczniejsze dotyczące moralności⁴. Dzieło *O gadulstwie* należy do tej ostatniej kategorii.

Anastasios G. Nikolaidis dzieli pisma etyczne Plutarcha na pięć grup. Pierwsza zawiera teksty mówiące o cnotach i wadach ogólnie, na poziomie teoretycznym (*De virtute morali*, *De virtute et vitio*, *De invidia et odio* i inne). Druga składa się z esejów przekazujących praktyczne rady dotyczące zachowania się w codziennym towarzystwie, wśród kompanów (*De amicorum multitudine*, *De adulate et amico*, *De capienda ex inimicis utilitate*, *De laude ipsius*). Trzecia obejmuje teksty odnoszące się do relacji i wartości rodzinnych (*De fraterno amore*, *De amore polis*, *Coniugalia praecepta*), a czwarta – tylko dwa traktaty (*De tranquillitate animi*, *De tuenda sanitate praecepta*) mówiące ogólnie o życiu szczęśliwym. Przekazują one rady, jak osiągnąć i utrzymać odpowiedni stan umysłu i ciała. Do piątej grupy pism należą te, które omawiają określone wady i słabości i podpowiadają, jak się od nich uwolnić (*De cohibenda ira*, *De curiositate*, *De vitioso pudore*, *De vitando aere alieno*). Wśród nich plasuje się również dzieło *De garrulitate*⁵.

Niełatwo ustalić datę powstania traktatu *O gadulstwie*. Niektórzy uczeni uważają to dzieło za jeden z najwcześniejszych tekstów Plutarcha. Ma o tym świadczyć opowiadanie historii o udaremnieniu zamachu na Nerona. Dzieło musiało bowiem powstać po 68 r. n.e., po śmierci cesarza, skoro zawierało taki fragment. Jednak wcale niekoniecznie napisano je blisko tego wydarzenia. Plutarch mógł wspomnieć o tym w dowolnym momencie w przyszłości. Na to właśnie wskazują inne przywołane postaci. Przytoczenie historii Eumenesa, który dzięki oszustwu zapobiegł klęsce swojego wojska, może dowodzić, że tekst powstał dużo później. Prawdopodobnie Plutarch zetknął się z tą opowieścią dopiero podczas pracy nad *Żywotem Eumenesa*, a ten uważany jest za jeden z najpóźniejszych. Podobny argument można wysunąć z powołania się na wydarzenie z życia Sulli⁶. Możliwe, że ze względu na uniwersalność i ponadczasowość podjętego tematu trudno umieścić to dzieło w konkretnym etapie działalności literackiej Plutarcha.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. A.G. NIKOLAIDIS, „Plutarch's «Minor Ethics»: Some Remarks on *De Garrulitate*, *De Curiositate*, and *De Vitioso Pudore*”, w: G. ROSKAM, L. VAN DER STOCKT, *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011, s. 205-206.

⁶ Por. TENŽE, „Plutarch's Heroes in the «Moralia»: a Matter of «Variatio» or Another (More Genuine) Outlook?”, w: *The Unity of Plutarch's Work*, red. A.G. Nikolaidis, Berlin 2008, s. 230.



Właśnie owa ponadczasowość pozwala z wielkim zainteresowaniem zwrócić się do tego tekstu i przyjrzeć mu się bliżej. Po pierwsze, warto poznać, co Plutarch mówi o nieszczęściach i cierpieniach, jakie przynosi gadulstwo. Po drugie, dowiedzieć się, co sugeruje autor odnośnie do kuracji, jaką powinien podjąć gaduła, aby wyleczyć się z wady. Po trzecie, ciekawe może okazać się porównanie spojrzenia na gadulstwo z dwóch różnych punktów widzenia: filozoficznego u Plutarcha i chrześcijańskiego zawartego w *Liście św. Jakuba*.

Zło wynikające z gadulstwa

Plutarch bardzo obszernie wyklada kwestię krzywd czy niekorzyści wynikających z nadmiernej gadatliwości. Tym samym pokazuje, że język jest narzędziem wielkich przewin prowadzącym do cierpienia i szkodzi zwłaszcza tym, którzy posługują się nim nieumiejętnie.

Początek *De garrulitate* jest dość nietypowy. W innych pismach tego rodzaju, jak np. *De curiositate* i *De vitioso pudore*, odnoszących się do konkretnych ludzkich wad, na progu autor podaje definicję słabości, którą chce się zająć. Tutaj jednak tak nie czyni. Plutarch stwierdza jedynie, że filozofia podejmuje się trudnego zadania, usiłując wyleczyć ludzi z gadatliwości. Wskazuje to na traktowanie wady jako choroby, ale również na jej powszechność. Wszyscy wiedzą, czym jest gadulstwo, więc nie potrzeba podawać ścisłej definicji tej ułomności⁷.

Trudność, której sprostania podejmuje się autor, a która oznacza próbę wyleczenia gaduły, wynika z tego, że nie umieją oni słuchać innych. Chociaż – mówiąc zbyt wiele – w pewien sposób występują wbrew naturze, to – jak zauważa Plutarch – nie chcą tego zmieniać: „Jest to wszak dobrowolna głuchota i sądzę, że ci ludzie mają pretensję do natury, iż dała im jeden język a dwoje uszu” (κωφότης γὰρ αὐθαίρετός ἐστιν, ἀνθρώπων οἶμαι μεμφομένων τὴν φύσιν, ὅτι μίαν μὲν γλῶτταν δύο δ’ ὦτ’ ἔχουσιν)⁸. Nie da się z człowiekiem gadatliwym rozmawiać, ponieważ nawet jeśli trochę posłucha rozmówcy, to i tak nie zwraca uwagi na wypowiedź do niego skierowaną i dalej mówi swoje. Jeżeli się napotka taką osobę i zamieni z nią choćby słowo, sprowokuje się ją do rozpoczęcia wywodu. Wtedy jej mowa będzie nie do zatrzymania niczym echo: „Ów krużganek w Olimpii dający wielokrotne odbicie głosu, nazywają «siedmiogłosowym»; gadulstwa zaś, jeśli się tkniesz jednym słówkiem, natychmiast

⁷ Por. TENŻE, „Plutarch’s «Minor Ethics»...”, s. 207.

⁸ PLUTARCH, *De garrulitate*, 1; fragmenty z dzieł Plutarcha tłum. Z. Abramowiczówna. Cytaty greckie pochodzą z wydania: PLUTARCH Z CHERONEI, *Moralia*, red. G.N. Bernardakis, t. 3, Lipsiae 1891.



ze wszech stron rozbrzmiewa «targając nietykalne dotąd struny duszy»» (τὴν μὲν γὰρ ἐν Ὀλυμπίᾳ στοὰν ἀπὸ μιᾶς φωνῆς πολλὰς ἀντανακλάσεις ποιοῦσαν ἐπτάφωνον καλοῦσι: τῆς δ' ἀδολεσχίας ἂν ἐλάχιστος ἄψηται λόγος, εὐθὺς ἀντιπεριηγεῖ κινουσα χορδὰς τὰς ἀκινήτους φρενῶν)⁹.

To co się słyszy, wyjaśnia Plutarch, powinno wzbogacać człowieka, jego duszę. Gaduły, ponieważ nie umieją słuchać, nie uczą się. Ludzie ci pozostają zamknięci na mądrość, jaką mogą dać słowa usłyszane. Mechanizm przyswajania wiedzy działa zatem odwrotnie niż u człowieka otwartego na mądrość: słowa nie wzbogacają duchowo, ale rozbudzają język do jeszcze większej gadatliwości: „Można by powiedzieć, że przewody słuchowe u nich prowadzą nie do duszy, tylko do języka. Dlatego właśnie u innych to, co zasłyszeli, pozostaje, a u gadatliwych się rozplywa i tak się obijają po świecie, jak garnki próżne rozumu, a pełne hałasu» (μήποτε γὰρ αὐτοῖς οὐκ εἰς τὴν ψυχὴν ἀλλ' εἰς τὴν γλῶτταν ἡ ἀκοὴ συντέτρηται. διὸ τοῖς μὲν ἄλλοις ἐμμένουσιν οἱ λόγοι, τῶν δ' ἀδολέσχων διαρρέουσιν εἶθ' ὥσπερ ἀγγεῖα κενοὶ φρενῶν ἤχου δὲ μεστοὶ περιίασιν)¹⁰.

Ponieważ ludzie gadatliwi nie słuchają rozmówców, nikt nie chce z nimi rozmawiać. Jest to bardzo dokuczliwe dla nich, ponieważ lubią mówić i słuchać są im do tego niezbędni. Ludzie jednak ich unikają, a nawet uciekają, jak tylko zobaczą kogoś takiego. Kiedy gaduła pojawia się w towarzystwie, wszyscy milkną, aby nie dać mu okazji do rozpoczęcia wywodu. Wielkim złem wynikającym z gadulstwa jest więc niemożność spędzania czasu z ludźmi, którzy naprawdę by tego chcieli. Jak stwierdza Plutarch: „Taki nie znajdzie dobrowolnych towarzyszy łoża przy stole lub namiotu w drodze czy żegludze, a jedynie przymusowych» (ὅθεν αὐτοῖς συμβαίνει μήτε παρὰ δεῖπνον συγκλιτῶν μήτε συσκήνων τυγχάνειν προθύμων, ὅταν ὁδοιπορῶσιν ἢ πλέωσιν, ἀλλ' ἀναγκαστῶν)¹¹. Najcenniejsze przy spotkaniu z gadułą, jak zauważa żartobliwie autor, cytując fragment utworu lirycznego, okazują się nogi, które pozwalają od niego uciec. Nawet Arystoteles miał powiedzieć gadule po jakimś długim wywodzie: „Nie tamto jest osobliwe, ale to, że ktokolwiek mając nogi, znosi ciebie» (οὐ τοῦτο φησὶ θαυμαστόν, ἀλλ' εἴ τις πόδας ἔχων σὲ ὑπομένει)¹². Filozof ten pokazuje również sposób radzenia sobie z narzucającym się gadułą: nie dokuczy on swoim sposobem bycia, jeśli się nie będzie go słuchać. Trzeba zamknąć umysł przed lawiną słów i rozmyślać o czymś innym. W ten sposób człowiek nie będzie się męczył towarzystwem gaduły. Wynika z tego jednak,

⁹ PLUTARCH, *De garrulitate...*, 1.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, 2.

¹² Tamże.



że ludzie gadatliwi nigdy nie znajdą wiernych i uważnych słuchaczy, którzy wzięliby sobie do serca to, co słyszą¹³.

Słowa bowiem mają wysoki cel i muszą znaleźć odbicie w słuchaczu. Natomiast nawet jeśli ktoś wysłucha gaduły, nie da wiary jego wypowiedzi. Mówiąc bowiem tak wiele i o błahych sprawach, gaduła nie szanuje mowy i uważa ją za coś mało wartościowego. Dlatego nikt nie będzie mu wierzył, nawet jeśli powie prawdę. Będzie ona bowiem ukryta w nadmiarze słów i przez nie zasłonięta: „Gdyż podobnie jak pszenica zamknięta w naczyniu przybiera na objętości, ale traci na jakości, tak słowo, skoro trafi na gadułę, wytwarza w nim spory nadmiar kłamstwa, przez który ginie wiarygodność” (ὥσπερ γὰρ ὁ πυρὸς εἰς ἀγγεῖον κατακλεισθεῖς. τῷ μὲν μέτρῳ πλείων εὐρίσκεται τῇ δὲ χρειᾷ μοχθηρότερος, οὕτω λόγος εἰς ἀδόλεσχον ἐμπεσὼν ἄνθρωπον πολὺ ποιεῖ τοῦ ψεύδους ἐπίμετρον, ᾧ διαφθείρει τὴν πίστιν)¹⁴.

Gaduła, według Plutarcha, jest nawet gorszy od pijanego. Picie alkoholu może prowadzić do nadmiernej gadatliwości, jest to jednak bardzo źle widziane. Oznaką mądrości i dobrego wychowania jest umiejętność zachowania milczenia po wypiciu wina. Plutarch przywołuje jako przykład dwie postacie: Biosa i Zenona z Kition, którzy milczeli podczas uczt, co ma świadczyć o ich wielkości duchowej. Picie alkoholu nie oznacza od razu pijaństwa. Pijaństwo bowiem łączy się z gadulstwem i do niego prowadzi; tym, według Plutarcha, różni się od podchmielenia, które tylko rozwesela, ale nie rozwiązuje języka. Pijany zaczyna gadać bez umiaru o wszystkim, co mu przyjdzie do głowy: „Co bowiem trzeźwy ma w sercu, to pijany na języku” (τὸ γὰρ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ νήφοντος ἐπὶ τῆς γλώττης ἐστὶ τοῦ μεθύοντος)¹⁵. Autor przytacza nawet definicję pijaństwa jako „plecenia bredni pod wpływem wina” (οἱ δὲ φιλόσοφοι καὶ ὀρίζομενοι τὴν μέθην λέγουσιν εἶναι λήρησιν πάροιον)¹⁶.

Samo picie wina nie jest złe, jak wyjaśnia filozof. Złe staje się ono wtedy, kiedy człowiek nie umie znaleźć umiaru i zaczyna mówić bez zastanowienia: „Samo picie nie podpada pod naganę, jeśli łączy się z nim milczenie, a dopiero głupia gadanina czyni z picia pijaństwo” (οὕτως οὐ ψέγεται τὸ πίνειν, εἰ προσεῖη τῷ πίνειν τὸ σιωπᾶν: ἀλλ’ ἡ μωρολογία μέθην ποιεῖ τὴν οἴνωσιν)¹⁷. To właśnie milczenie ma wartość, jest czymś głębokim i wielkim, a gadatliwość jest bezmyślna, bezrozumna, pozbawiona zatem wartości. Pijak plecie przy winie, ale gaduła plecie wszędzie; jest więc gorszy od pijaka. W żadnej sytuacji nie

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, 3.

¹⁵ Tamże, 4.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.



będzie miłym towarzyszem, gdyż nie umie przestać mówić: „Pielęgnując chorego gorszy jest od febry, jako towarzysz żeglugi – cięższy od morskiej choroby, gdy chwali – bardziej nieznośny od przyganiającego. Przyjemniej już mieć do czynienia z nicponiem do rzeczy niż z zacnym gadułą” (ἔστι δὲ θεραπεύων τῆς νόσου βαρύτερος, συμπλέων τῆς ναυτίας ἀηδέστερος, ἐπαινῶν τοῦ ψέγοντος ἐπαχθέστερος. ἥδιόν γέ τοι πονηροῖς ὁμιλοῦσιν ἐπιδεξίοις ἢ χρηστοῖς ἀδολέσχαις)¹⁸.

Ponadto gadulstwo jest po prostu nudne. Gadatliwi opowiadają ciągle to samo i myślą, że są interesujący; to jednak tylko męczy słuchaczy. Nie jest możliwe opowiadanie tego samego za każdym razem w ciekawy sposób. Wyjątek stanowi, według Plutarcha, Homer: „A ze wszystkiego, co powiedziano o Homerze, największą prawdą jest to, że on jeden potrafił się ludziom nie znudzić i zawsze jest nowy i w pełni czarujący; a jednak i on wygłasza sam o sobie to powiedzenie: «Lecz tego nie lubię: rzeczy dokładnie raz już wyłożonych znów opowiadać»” (τῶν δὲ περὶ τοῦ ποιητοῦ λεγομένων ἀληθέστατόν ἐστιν, ὅτι μόνος Ὅμηρος τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀψικορίας περιέγεγονεν, αἰεὶ καινὸς ὢν καὶ πρὸς χάριν ἀκμάζων: ἀλλ’ ὅμως εἰπὼν καὶ ἀναφωνήσας ἐκεῖνο περὶ αὐτοῦ, τὸ ἐχθρὸν δὲ μοί ἐστιν αὐτὶ ἀριζήλως εἰρημένα μυθολογεῦειν)¹⁹. Wiedział on bowiem, że trzeba zaciekawić słuchaczy, a nie nudzić ciągle tym samym.

Albowiem kiedy słyszy się coś pierwszy raz, może to zrobić bardzo dobre wrażenie, a przy kolejnym zetknięciu wydać się nudne. Przykładem jest mowa sądowa Lizjasza, którą podsądny ocenił jaką wybitną po pierwszym czytaniu. Gdy jednak przeczytał kolejny raz, wydała mu się słaba. Miała ona jednak posłużyć mu tylko raz i zrobić wrażenie na tych, którzy usłyszają ją po raz pierwszy. Nuda więc wkradnie się wszędzie, gdzie o czymś mówi się za często. Stanie się to wtedy nieprzyjemne i nieznośne. Jak wtedy, gdy zmusza się ludzi do picia wina (które przecież nie jest czymś złym), doprowadza się ich do przykrych sytuacji, tak nadmiar i bezmyślność w mówieniu prowadzi do uczynienia słowa nieznośnym. Powinno być ono szanowane, ponieważ jest szczególnym narzędziem do budowania relacji, najbliższym człowiekowi. Nie myśląc zatem, co się czyni, kiedy się gada bez sensu, wyrządza się krzywdę innym i sobie. Gubi się przeznaczenie słowa, które pochodzi od Muz, i traci się szacunek innych: „Chcąc zrobić przysługę – wyrządza się przykrość, zamiast budzić podziw – jest się pośmiewiskiem, a zamiast sympatii wywołuje się niechęć” (οἷς οἶονται χαρίζεσθαι λυποῦντες καὶ ἀφ’ ὧν θαυμάζεσθαι καταγελῶμενοι καὶ δι’ ὧν φιλεῖσθαι δυσχεραίνόμενοι)²⁰.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, 5.

²⁰ Tamże, 6.



Największym złem wynikającym z gadulstwa jest rozgłaszanie tajemnic i nieumiejętność zachowania milczenia w sytuacjach, które tego wymagają. Plutarch poświęcił temu problemowi sporo uwagi, podając wiele przykładów, zarówno negatywnych, jak i pozytywnych. Ponieważ bardzo dobrze znał historię i wcześniejszą literaturę, wykorzystywał zdobytą wiedzę do celów dydaktycznych. Jak stwierdza Nikolaidis, właśnie po to się uczył:

Wielu pisarzy przed i po Plutarchu poświęcało swoje życie studiowaniu, poznawaniu i wykorzystywaniu na różne sposoby ogromu klasycznej literatury. Plutarch jednak różni się od większości z nich tym, że nie pozwolił sobie na studiowanie starożytności dla celów zawodowych albo tylko dla zainteresowań antycznych czy naukowych, lub z chęci bycia mądrym, lub nawet z wewnętrznego pragnienia prawdy. Zrobił to ze względu na cel praktyczny, mianowicie, żeby zebrać z greckich i łacińskich autorów tak dużo nauk moralnych, jak tylko mógł, i dzięki nim dokonać postępu etycznego u siebie samego i u siebie współczesnych²¹.

Ten zamiar zrealizował, m.in. ukazując zło wynikające z nieumiejętności trzymania języka za zębami.

Aby skłonić czytelnika do zrozumienia szkodliwości gadulstwa, Plutarch podaje przykłady jego zgubnego wpływu na losy całych społeczności. Zwraca uwagę, że to właśnie język staje się przyczyną największych nieszczęść i zguby. Nawet rozwiązłość seksualna nie jest tak niszcząca: „Jakoż niełatwo byś naliczył tylu mężów, którzy zginęli od niewstrzeżliwości płciowej, ile miast i państw, których ruinę spowodowała rozgłoszona tajemnica” (οὐ γὰρ ἄν τις ἐξαριθμήσαιτο ῥαδίως ἄνδρας τοσούτους ἀφροδισίων ἀκρασίᾳ πεπτωκότας, ὅσας πόλεις καὶ ἡγεμονίας λόγος ἐξενεχθεὶς ἀπόρρητος ἀναστάτους ἐποίησε)²². Dlatego rozsądne było zachowanie Anacharsisa, który śpiąc po wypiciu wina na uczcie, zasłaniał lewą ręką narządy płciowe, a prawą usta. Prawa jako silniejsza miała stać na straży języka, bo trudniej jest go ujarzmić²³.

Pierwszym przykładem klęski miasta spowodowanej plotką jest zdobycie Aten przez Sullę. Dokonał tego, ponieważ ktoś usłyszał, jak staruszkowie rozmawiali u balwierza, że z jednej strony miasto nie jest strzeżone. Kiedy ta informacja doszła do wodza, zaatakował miasto i wymordował mieszkańców. Przykład drugi dotyczy spisku, który miał doprowadzić do zabicia Nerona. Człowiek, który miał go dokonać, udał się do teatru i widząc tam więźnia prowadzonego

²¹ A.G. NIKOLAIDIS, „Plutarch's «Minor Ethics»...”, s. 220, tłum. własne.

²² PLUTARCH, *De garrulitate*..., 7.

²³ Tamże.



przed oblicze cesarza, zasugerował mu, że już następnego dnia sytuacja będzie inna. Więzień jednak, aby zostać ocalonym, powiedział Neronowi, co usłyszał. Spowodowało to udaremnienie zamachu²⁴.

Dla uświadomienia ludziom, jak należy się zachowywać, Plutarch podaje przykłady wielkiej odwagi w obliczu niebezpieczeństwa wyjawienia tajemnicy. Zenon z Elei, kiedy został złapany na spiskowaniu przeciw tyranowi, odgryzł sobie język, aby podczas tortur nie wyjawić żadnych sekretnych informacji. Podobnie Leajna, kochanka Harmodiosa i Aristogejtona, po śmierci mężczyzn nie zdradziła pozostałych uczestników spisku, mimo że była torturowana. Na jej cześć wzniesiono pomnik lwicy bez języka, aby upamiętnić jej niezłomność i wierność tajemnicom²⁵.

Milczenie ma dużo większą wartość niż mowa i może przynieść więcej korzyści: „Nigdy żadna rzecz wypowiedziana nie przyniosła tyle pożytku, co przemilczana. Przemilczaną zawsze można wypowiedzieć, ale wypowiedzianej już nie pokryje milczenie, tylko rozchodzi się ona i rozpowszechnia” (οὐδεὶς γὰρ οὕτω λόγος ὠφέλησε ῥηθεὶς ὥς πολλοὶ σιωπηθέντες: ἔστι γὰρ εἰπεῖν ποτε τὸ σιγηθέν, οὐ μὴν σιωπῆσαι γε τὸ λεχθέν, ἀλλ’ ἐκκέχυται καὶ διαπεφοίτηκεν)²⁶. Skutki wypowiedzenia czegoś są nie do odwrócenia. Należy więc dobrze się zastanowić, zanim się coś wypowie, zwłaszcza jeśli jest to poufna informacja.

Wielkość milczenia wynika z tego, że pochodzi ono od bogów; w przeciwieństwie do słów będących dziełem ludzi: „Myślę, że za nauczycieli mowy mamy ludzi, ale za nauczycieli milczenia – bogów, bo uczymy się go w misteriach i tajnych obrzędach” (ὅθεν οἶμαι τοῦ μὲν λέγειν ἀνθρώπους τοῦ δὲ σιωπᾶν θεοὺς διδασκάλους ἔχομεν, ἐν τελεταῖς καὶ μυστηρίοις σιωπὴν παραλαμβάνοντες)²⁷. Dlatego Homer zadbał, żeby jego bohaterowie byli zarówno świetni w mowie, jak i umieli milczeć. Dotyczy to zwłaszcza Odyseusza, który swoją postawą udowodnił, że rozum może panować zarówno nad emocjami, jak i nad językiem. Miał ponadto żonę, syna i piastunkę umiejących zachować milczenie w sytuacji, która tego wymagała. Także jego towarzysze podróży pokazali, że warci są swojego wodza: nigdy go nie zdradzili, przypłacając swoją wierność nawet śmiercią²⁸.

Milczenie jest właściwe wielkim ludziom, zwłaszcza tym, którzy mają szlachetne korzenie: „Czym bowiem udziałem jest szlachetne i prawdziwie królewskie wychowanie, ten wprawdzie się uczy milczeć, a potem się odzywać”

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, 8.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże.



(οἱ γὰρ εὐγενοῦς καὶ βασιλικῆς τῷ ὄντι παιδείας τυχόντες πρῶτον σιγᾶν εἶτα λαλεῖν μανθάνουσιν)²⁹. Ino, na przykład, w niezachowanej tragedii Eurypidesa mówi o sobie, że wie, kiedy może się wypowiedzieć, a kiedy powinna milczeć.

Lieve Van Hoof zwraca uwagę, że Plutarch definiuje tu elitę jako nie tylko mającą bogactwo i dobre pochodzenie, ale odznaczającą się kulturą i cnotą – elementami, które osiąga się przez odpowiednią edukację. Gaduły zatem nie otrzymały takiego wychowania. Nie zdając sobie z tego sprawy, pokazują braki w swoim wykształceniu:

Tragedia gaduły zatem polega na tym, że uważa on mowę za środek do popisania się wiedzą, podczas gdy właśnie wypowiedź pokazuje jego braki w wykształceniu. Przeciwnie, twierdzenie, że właściwe użycie mowy jest oznaką elitarnego wykształcenia, stanowi silny argument na rzecz podjęcia kontroli nad mową dla człowieka, który jest kierowany pragnieniem pokazania swojej wiedzy i wykształcenia, ale robi to w nieodpowiedni sposób³⁰.

Przykładem królewskiego zachowania jest Antigonos. Był on świadomy swoich obowiązków i milczał nawet, kiedy syn, następca tronu, zapytał go o tajną informację. Jego zachowanie uczy, aby nie ufać nawet najbliższym i nie zdradzać im tego, czego nie powinni widzieć. Tajemnica powinna być zawsze dobrze strzeżona, a osoby ją znające odpowiednio przygotowane i sprawdzone. Dlatego Metellus, kiedy zapytano go o jakąś poufną sprawę, rzekł: „Gdybym przypuszczał, że moja tunika wie o tej tajemnicy, zdarłbym ją z siebie i w ogień rzucił” (‘εἰ’ φησὶν ‘ᾧμην τὸν χιτῶνά μοι συνειδέναι τοῦτο τἀπόρρητον, ἀποδυσάμενος ἂν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πῦρ ἔθηκα’)³¹.

Wymowny jest także przykład Eumenesa, który skłamał żołnierzom, że zbliża się nieprzyjaciel, który był od nich słabszy, podczas gdy był to Krateros, którego wszyscy podziwiali i się bali. Dzięki temu wygrał starcie z nim, ponieważ wojsko wierzyło w swoje siły, walcząc z kimś niby gorszym. Wódz wykazał się wielką roztropnością i dzięki umiejętności milczenia pokonał wroga. Był za to podziwiany i nikt nie miał mu za złe kłamstwa³².

Nigdy nie można powierzać komuś sekretów, nie wiadomo bowiem, czy on zachowa je dla siebie. Trudno wierzyć w czyjąś wierność, samemu nie odzna-

²⁹ Tamże, 9.

³⁰ L.V. HOOFF, „Plutarch on (Un)Sociable Talk: Ethics. And Etiquette?”, w: *Philosophy in Society: Virtues and Values in Plutarch*, red. J.R. Ferreira. L. van der Stockt, M. do C. Fialho, Leuven 2008, s. 223, tłum. własne.

³¹ PLUTARCH, *De garrulitate...*, 9.

³² Por. tamże.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

czając się tą cechą. Każdy bowiem ma jakąś najbliższą osobę, której chce mówić o wszystkim, nawet o tym, co usłyszał w tajemnicy:

Jeśli miała ona [wiadomość] pozostać nieznaną, źle uczyniłeś mówiąc ją; a jeśli wypuściwszy sekret z siebie, zamykasz go w kimś innym, uciekasz się do cudzej wierności, poniekawszy własnej. I jeśli tamten okaże się do ciebie podobny, słusznie przepadłeś; a jeśli lepszy, wbrew prawdopodobieństwu ocalejesz, boś znalazł wierniejszego od siebie. – «Ależ to mój przyjaciel!» – Tak, a on ma swego przyjaciela, któremu zawierzy, jak ty jemu, a tamten znów innemu; w ten sposób jedna niepowściągliwość idzie za drugą, a wiadomość przez to pomnaża się i wzrasta

(εἰ γὰρ ἀγνοεῖσθαι τὸν λόγον ἔδει, κακῶς ἐλέχθη πρὸς ἄλλον: εἰ δ' ἀφείς ἐκ σεαυτοῦ κατέχεις ἐν ἐτέρῳ τὰ πόρρητον, εἰς ἀλλοτρίαν πίστιν καταπέφευγας τὴν σεαυτοῦ προέμενος. καὶ μὲν ἐκεῖνος ὁμοίός σοι γένηται, δικαίως ἀπόλῳλας: ἂν δὲ βελτίων, σφῆ παραλόγως ἕτερον εὐρὼν ὑπὲρ σεαυτὸν πιστότερον. ἀλλὰ 'φίλος οὗτος ἐμοί.' τούτῳ δ' ἕτερός τις, ᾧ πιστεύσει καὶ οὗτος ὡς ἐγὼ τούτῳ: κακείνους ἄλλῳ πάλιν: εἴθ' οὕτως ἐπιγονὴν λαμβάνει καὶ πολλαπλασιασμόν, εἰρομένης τῆς ἀκрасίας, ὁ λόγος)³³.

Z takiego właśnie zachowania rodzą się plotki, które są przeciwieństwem tajemnicy, chociaż powstają, gdy zostaje ona rozpowiedziana.

Sekret, jak zauważył filozof, ma niezwykłą naturę – jest jednością, ale tylko wtedy jest w posiadaniu jednostki. Natomiast kiedy wie o nim druga osoba, wykracza poza jedność i staje się wielością. Celem zobrazowania, Plutarch posługuje się metaforą liczbową:

Jedność nigdy nie przekracza własnych granic, lecz raz na zawsze pozostaje czymś jednym, dlatego właśnie nazywa się jednością; dwójka zaś jest już pierwiastkiem nieograniczonej różnorodności, bo podwojona wyzuwa się od razu sama ze swej istoty i staje się wielością. Podobnie słowo, póki pozostaje u pierwszej osoby, jest naprawdę tajemnicą; skoro zaś dojdzie do drugiej, jest już pogłoską

(ὡς γὰρ ἡ μονὰς οὐκ ἐκβαίνει τὸν ἑαυτῆς ὅρον ἀλλ' ἅπαξ τὸ ἐν μένει, διὸ κέκληται μονάς: ἡ δὲ δυὰς ἀρχὴ διαφορᾶς ἀόριστος: εὐθὺς γὰρ ἑαυτὴν ἐξίστησι τῷ διπλασιασμῷ εἰς τὸ πλῆθος τρεπομένη: οὕτω λόγος ἐν τῷ πρώτῳ καταμένων ἀπόρρητος ὡς ἀληθὺς ἐστιν: ἂν δ' εἰς ἕτερον ἐκβῇ φήμης ἔσχε τάξιν)³⁴.

³³ Tamże, 10.

³⁴ Tamże.



Aby pokazać rozwój plotki, Plutarch opowiada zabawną anegdotę o senatorze i jego żonie. Nalegała ona na męża, aby jej powiedział, nad czym obraduje senat. Ponieważ dobrze ją znał, wiedział, że dopóty nie da mu spokoju, dopóki się o tym nie dowie. Powiedział jej więc, że widziano skowronka lecącego nad miastem w złotym hełmie i z włócznią. Senat zajmuje się więc tym, jaki to znak: zły czy dobry. Przekazawszy żonie taką informację, udał się na forum. Kobieta jednak, jak tylko wyszedł, powiedziała o tej strasznej wróżbie służącej, ta – koleżance, tamta – kochankowi. Kiedy senator spotkał znajomego na forum, ten oznajmił mu, że podobno widziano skowronka w hełmie i z włócznią. Wymyślona wróżba wyprzedziła więc swojego autora idącego do miasta. Wróciwszy do domu, powiedział żonie, że musi iść na wygnanie, gdyż przez nią rozeszła się tajna wiadomość. Kobieta się wypierała, myślała bowiem, że wszyscy senatorowie to słyszeli. Mąż jednak przyznał się, że to zmyślił, aby ją wypróbować. W ten sposób udowodnił, że nie można jej powierzać ważnych informacji, gdyż szybko stałyby się jawne³⁵.

Kobieca gadatliwość bywa często przyczyną nieszczęść. Przykładem jest Fulwiusz, który powiedział żonie o problemach cesarza, swego przyjaciela. Ona doniosła cesarzowej i wiadomość wróciła do władcy. W ten sposób oboje zawinili i w konsekwencji popełnili samobójstwo³⁶. Ta sytuacja pokazuje, że gaduła sprowadza nieszczęście i na siebie, i na innych. Można powiedzieć, że cały ciąg rozpowiadania tajemnic zaczął się od Augusta, który rozmawiał z Fulwiuszem o poufnych sprawach. Mógł przecież przewidzieć, że może on nie zatrzymać sekretu dla siebie. Bezpośrednio jednak to gadulstwo żony ściągnęło nieszczęście na małżonków; pośrednio natomiast winny jest przede wszystkim Fulwiusz, który jej zaufał³⁷. Dlatego właściwa jest postawa niechęci wobec wszelkich sekretów. Nie należy zajmować się tajemnymi sprawami innych. Jako przykład roztropności przywołuje Plutarch Filippidesa, który na pytanie króla, czego mógłby mu udzielić ze swoich dóbr, odpowiedział: „Czego chcesz, królu, byleby nie twych sekretów” (οὐ βούλει φησὶ βασιλεῦ, πλὴν τῶν ἀπορρήτων)³⁸.

Wielkim złem, którego dopuszczają się gaduły jest, jak twierdzi Plutarch, wścibstwo. Zależy im bowiem na zdobywaniu informacji, żeby mieć o czym opowiadać. Zbierają więc materiał na plotki, który rozpowiadają przy każdej okazji. Cenne są dla nich zwłaszcza te ukrywane informacje, o których nikt

³⁵ Por. tamże, 11.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. L. V. HOOF, „Plutarch on...”, s. 213, 215.

³⁸ PLUTARCH, *De garrulitate...*, 12.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

wcześniej nie słyszał. Nie zdają sobie jednak sprawy, że takie postępowanie prędzej czy później odbije się na nich i to oni zostaną poszkodowani:

Gadatliwi bowiem lubią dużo posłyszeć, by mieli co opowiadać, a zwłaszcza uganiają się za historiami ukrywanymi i tajemnymi i tropią je, jakby znosząc różne rupiecie na materiał na plotki, a potem jak dzieci bawiące się kawałkiem lodu nie mogą go utrzymać, a nie chcą puścić. Lub raczej ukrywszy na łonie tajemnicę jak żmiję, nie mogą sobie z nią dać rady i ta, ugryzłszy, wydziera się im. Powiadają o węgorzach morskich i o żmijach, że wydając na świat młode, same rozpękają się, tak i sekrety, wychodząc na jaw, przyprowadzają o szkody i zgubę tych, co nie umieli ich utrzymać

(πολλά γὰρ ἀκούειν θέλουσιν, ἵνα πολλά λέγειν ἔχωσι: καὶ μάλιστα τοὺς ἀπορρήτους καὶ κεκρυμμένους τῶν λόγων περιιόντες ἐξιχνεύουσι καὶ ἀνερευνῶσιν, ὥσπερ ὕλην πυλαίαν τινὰ φορυτῶν τῇ φλυαρίᾳ παρατιθέμενοι, εἰθ' ὥσπερ οἱ παῖδες τὸν κρύσταλλον οὔτε κατέχειν οὔτ' ἀφιέναι θέλουσι: μᾶλλον δ' ὥσπερ ἑρπετὰ τοὺς ἀπορρήτους λόγους ἐγκολπισάμενοι καὶ συλλαβόντες οὐ συγκρατοῦσιν ἀλλὰ διαβιβρώσκονται ὑπ' αὐτῶν. τὰς μὲν γὰρ βελόνας φασι ῥήγνυσθαι τικτούσας καὶ τὰς ἐχίδνας, οἱ δ' ἀπόρρητοι λόγοι τοὺς μὴ στέγοντας ἐκπίπτοντες ἀπολλύουσι καὶ διαφθείρουσι)³⁹.

Poucządzając historią jest ta dotycząca króla Seleukosa Kallinikosa. Kiedy uciekał po przegranej bitwie, trafił do gospodarza, którego poprosił o pomoc. Ten jej udzielił bardzo hojnie, ale poznał króla. Nie zachował tego jednak dla siebie, zdradzając, że rozpoznał władcę, co przypłacił śmiercią. Gdyby gospodarz okazał powściągliwość, zostałby kiedyś hojnie nagrodzony za dochowanie tajemnicy. Tak się jednak nie stało, bo nie umiał zapanować nad językiem⁴⁰. Gadulstwo bowiem nie oznacza tylko gadania za dużo, ale także zabieranie głosu w nieodpowiednich do tego okolicznościach. Gospodarz wypowiedział zaledwie kilka słów, ale zakwalifikowany został do gadułów, ponieważ były to słowa nie tylko zbyteczne, ale nawet szkodliwe⁴¹.

Podobnie sprowadził na siebie zgubę pewien balwierz, który golił tyrana Dionizjosa. Kiedy ludzie twierdzili, że tyran jest bardzo silny i nie do pokonania, wyśmiał ich, skoro co kilka dni trzyma mu nóż na gardle. Został za to skazany na śmierć. Jak zauważa Plutarch, zawsze tak było, że ród balwierzy był gadatliwy i to właśnie u nich spotyka się największe gaduły. Ta wada staje się z czasem nałogiem, od którego trudno się uwolnić. Ku przestrodze przytacza opowieść o balwierz, który od niewolnika usłyszał o klęsce Aten na Sycylii.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. L. V. HOOFF, „Plutarch on...”, s. 211.



Pobiegł oznajmić to ludziom, ale nie znał jednak nawet imienia swojego informatora, więc uznano go za zdrajcę. Ukarano go, skazując na tortury. Kiedy został przywiązany do koła, nadeszli uciekinierzy z przegranej wyprawy i potwierdzili pogłoskę. Ludzie się rozeszli, balwierz jednak pozostał związany aż do wieczora⁴².

Nigdy bowiem ci, którzy przynoszą złe wiadomości, nie są mile widziani. Nawet jeśli taka sytuacja zdarzy się tylko raz, będą się oni kojarzyć z nieszczęściem: „A przecież, jak pijący gorzkie lekarstwa o wstrętnym zapachu, obrzydają sobie i kubek, w którym je podano, tak samo i zwiastuni złych wiadomości stają się przedmiotem niechęci i obrzydzenia słuchających” (καίτοι γ’ ὥσπερ οἱ τὰ πικρὰ καὶ τὰ δυσώδη φάρμακα πίνοντες δυσχεραίνουνσι καὶ τὰς κύλικας, οὕτως οἱ τὰ κακὰ προσαγγέλλοντες ὑπὸ τῶν ἀκουόντων δυσχεραίνονται καὶ μισοῦνται)⁴³.

Często nawet kara nie potrafi powstrzymać gaduły przed powiedzeniem tego, co powinien przemilczeć. Po kradzieży w świątyni Ateny Chalkiojkos znaleziono w pobliżu pustą flaszkę. Kiedy nikt nie wiedział, skąd ona się wzięła, jeden człowiek z tłumu powiedział, że możliwe, iż zawierała wino mające być odtrutką na cykutę, którą wcześniej wypili zbrodniarze; mieliby je spożyć, gdyby kradzież się udała. Gdyby natomiast tak się nie stało, uniknęliby tortur, umierając od trucizny. Jasne było, że ten człowiek nie tylko się domyślał, ale wiedział o całej misternie zaplanowanej akcji. Dlatego został oskarżony o świętokradztwo. Nie umiał bowiem zamilknąć, chociaż miał świadomość, że spotka go za to kara. Podobnie złapano morderców Ibykosa, którzy widząc lecące żurawie, śmiali się, że to są jego mściciele. Umierając, wezwał on bowiem te ptaki, aby go pomściły i ukarały jego zabójców. Ktoś jednak usłyszał słowa morderców i doniósł na nich. Zostali więc aresztowani i skazani na śmierć⁴⁴.

Gaduła bowiem, kiedy wie o czymś tajemnym, nie umie się powstrzymać przed wypowiedzeniem tego. Często sprowadza to na niego nieszczęście: „Jak bowiem w ciele wszystkie soki zbiegają się i dążą do miejsca chorego i bolącego, tak język gadułów, cierpiący ustawicznie na zapalenie i drgawki, ściąga ku sobie, co może, z rzeczy tajemnych i ukrywanych” (ὥς γὰρ ἐν τῷ σώματι πρὸς τὰ πεπονθότα μέρη καὶ ἀλγοῦντα γίγνεται φορὰ καὶ ὀλκή τῶν πλησίων, οὕτως ἡ γλῶττα τῶν ἀδολέσχων ἀεὶ φλεγμονὴν ἔχουσα καὶ σφυγμὸν ἔλκειται καὶ συνάγει τῶν ἀπορρήτων καὶ κεκρυμμένων ἐφ’ ἑαυτήν)⁴⁵.

Taki człowiek przez wyjawianie sekretów staje się zdrajcą, a więc jest uważany za największego łotra. Zdraycy polityczni dopuszczają się niegodziwości

⁴² Por. PLUTARCH, *De garrulitate...*, 13.

⁴³ Tamże, 14.

⁴⁴ Tamże, 14.

⁴⁵ Tamże.





SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

ze względu na korzyści materialne, wdzięczność potężnych ludzi lub z sympatii do nich. Gaduła natomiast nie ma z tego żadnych zysków, oprócz chwili uwagi ze strony słuchaczy. Zaspokaja tym tylko swoją chorobliwą chęć plotkowania:

Atoli gaduła jest zdrajcą za darmo, sam ofiarowuje swe usługi, nie zdradzając co prawda konnych wojsk ani warownych murów, tylko wyjawiając sekrety czy to przed sądem, czy w czasie zamieszek i walk politycznych – i nikt mu za to nie jest wdzięczny; jeszcze on sam czuje wdzięczność, jeśli go słuchają. (...) nie z życzliwości ani z przyjaźni ty o tym donosisz – choryś jest na chętkę gadania i plotkowania

(ὁ δ' ἀδόλεσχος ἄμισθός ἐστι προδότης; καὶ αὐτεπάγγελτος, οὐχ ἵππους οὐδὲ τείχη προδιδούς, ἀλλὰ λόγους ἐκφέρων ἀπορρήτους ἐν δίκαις ἐν στάσεσιν ἐν διαπολιτείαις, μηδενὸς αὐτῷ χάριν ἔχοντος; ἀλλ' ἂν αὐτός ἀκούηται, προσοφείλων χάριν. (...) οὐ φίλος εἰ σὺ ταῦτα μηνύων οὐδ' εὖνους; ἔχεις νόσον, χαίρεις λαλῶν καὶ φλυαρῶν)⁴⁶.

Plutarch, przytaczając wiele przykładów z historii, literatury i życia codziennego, przestrzega czytelników przed zgubnym wpływem gadulstwa. Gaduła bowiem nie tylko zraża do siebie ludzi, ale może swoim zachowaniem ściągnąć poważne nieszczęścia na siebie oraz innych. Dlatego tak ważne jest, aby obudzić w sobie chęć pracy nad sobą i usunięcia tej tak bardzo szkodliwej wady.

Lekarstwo na gadatliwość

Plutarch, rozumiejąc gadulstwo jako chorobę, podaje sposób wyjścia z niej. Ponieważ jest to postęp moralny, zakłada pewne etapy, chociaż nie zawsze przechodzone świadomie. Z pewnością nie przedstawia doskonalenia się jako gwałtownej zmiany, ale „widzi to raczej jako powolne zdobywanie, w którym przyzwyczajanie, oddziałując na część irracjonalną duszy, gra znaczącą rolę”⁴⁷. Plutarch proponuje pięć wskazówek, jak powoli uwolnić się od wady i przyzwyczaić się do właściwego sposobu bycia opartego na umiejętności milczenia. Istota tej drogi to „rozważenie niekorzyści płynących z twojej choroby i podjęcie ćwiczeń zmierzających do odzwyczajenia się od niej”⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, 15.

⁴⁷ D. BABUT, *Plutarch e lo Stoicismo*, Milano 2003, s. 356, tłum. własne.

⁴⁸ A.G. NIKOLAIDIS, „Plutarch's «Minor Ethics»...”, s. 209, tłum. własne.



1. Zrozumieć zgubne skutki gadulstwa oraz zalety milczenia
i zwięzłości wypowiedzi

Wszystkie wywody Plutarcha mają służyć skierowaniu ludzi na drogę wyleczenia się z gadulstwa. Ważne jest, aby poznać zło, jakie z tego wynika, aby je potępić i ostatecznie odrzucić. Pierwszym krokiem jest więc osądzenie cechy do zniwelowania: „Namiętności pokonujemy przez osądzenie ich i przez ćwiczenie, a pierwszą rzeczą musi być osądzenie. Nikt przecież nie usiłuje unikać i wyžęnać z duszy czegoś, czego nie potępia” (τῶν γὰρ παθῶν κρίσει καὶ ἀσκήσει περιγιγνόμεθα, προτέρᾳ δ’ ἡ κρίσις ἐστίν. οὐδεὶς γὰρ ἐθίζεται φεύγειν καὶ ἀποτρίβεσθαι τῆς ψυχῆς ὃ μὴ δυσχεραίνει)⁴⁹. Dokonuje się tego przez zaangażowanie rozumu w poznanie bolesnych skutków owej zgubnej namiętności. Konsekwencje gadulstwa są bardzo ciężkie. Gaduła bowiem ostatecznie czyni krzywdę sobie, zrażając do siebie ludzi: „Chcąc zdobyć sobie sympatię – zyskują nienawiść; pragnąc wyświadczyć przysługę – męczą natręctwem; myśląc, że są podziwiani, stają się pośmiewiskiem; wykosztowują się bez żadnego zysku; krzywdzą przyjaciół; wspomagają wrogów; gubią samych siebie” (φιλεῖσθαι βουλόμενοι μισοῦνται, χαρίζεσθαι θέλοντες ἐνοχλοῦσι, θαυμάζεσθαι δοκοῦντες καταγελῶνται, κερδαίνοντες οὐδὲν ἀναλίσκουσιν: ἀδικοῦσι τοὺς φίλους, ὠφελοῦσι τοὺς ἐχθρούς, ἑαυτοὺς ἀπολλύουσιν)⁵⁰. Tylko rozumiejąc, jak bardzo szkodzi się sobie oraz innym, można wejść na właściwą drogę i odrzucić zbędne i niszczące przywary.

Zło wynikające z gadulstwa można sobie uświadomić także przez zestawienie go z przeciwnymi mu cnotami. Mając w pamięci różne pochwały małomówności i milczenia, łatwiej jest poznać szkodliwy charakter gadatliwości. Zawsze bowiem większym szacunkiem darzeni byli ci, którzy umieli panować nad językiem i nie pozwalali sobie na bezsensowne wywody: „O ileż większym podziwem, miłością i opinią mądrości od owych ponoszonych nieukróconym wielomówstwem cieszą się ci, których mowa jest krótka i zwięzła, a głęboka myśl w niewielu zawiera się słowach” (καὶ ὅτι θαυμάζονται μᾶλλον καὶ ἀγαπῶνται καὶ σοφώτεροι δοκοῦσι τῶν ἐξηγίων τούτων καὶ φερομένων οἱ στρογγύλοι καὶ βραχυλόγοι, καὶ ὧν πολὺς νοῦς ἐν ὀλίγῃ λέξει συνέσταλται)⁵¹.

Wzorem mowy jest zatem lakoński sposób wysławiania się: prosty, zwięzły, bez zbędnych ozdobników. Dochodzi się do niego przez praktykę milczenia, która uczy zastanowienia nad każdym słowem:

Jak bowiem Celtyberowie z żelaza robią stal hartowaną, zakopując je w ziemi, przez co odpadają ziemiste domieszki metalu, tak i lakońska mowa nie ma żadnej zbędnej

⁴⁹ PLUTARCH, *De garrulitate...*, 16.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, 17.





SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

łupiny, lecz przez pozbycie się wszelkich dodatków hartuje się i dąży do sprężystości i skuteczności. Owa sentencjonalność jej, giętkość i dosadność w odpowiedziach pochodzi z częstego milczenia

(καθάπερ γὰρ οἱ Κελτίβηρες ἐκ τοῦ σιδήρου τὸ στόμαμα ποιοῦσιν, ὅταν: κατορύξαντες εἰς τὴν γῆν τὸ πολὺ καὶ γεῶδες ἀποκαθήρῳσιν, οὕτως ὁ Λακωνικὸς λόγος οὐκ ἔχει φλοιόν, ἀλλ' εἰς αὐτὸ τὸ δραστήριον ἀφαιρέσει τοῦ περιττοῦ διωκόμενος στομοῦται: τὸ γὰρ ἀποφθεγματικὸν αὐτοῖς τοῦτο καὶ τὸ μετ' εὐστροφίας ὁξὺ πρὸς τὰς ἀπαντήσεις ἐκ τῆς πολλῆς περιγίγνεται σιωπῆς)⁵².

Najbardziej wartościowym atrybutem wypowiedzi jest jej zwięzłość. Nie dość bowiem, że wyraża potrzebne informacje, to często zawiera dozę dowcipu. Plutarch przytacza zabawne i jednocześnie pouczające przykłady takich zachowań. Jednym z nich jest odpowiedź posła na oburzenie króla, że przysłano tylko jedną osobę w poselstwie. Miał on odpowiedzieć: „Jedną do jednej” (ἓν εἶπε ‘ποτὶ ἓνα’)⁵³. Zachowawczość i unikanie przesady są tu obecne w dwóch elementach: w przysłaniu tylko jednego posła i w jego błyskotliwej, choć bardzo krótkiej, odpowiedzi. Pochwalony jest więc umiar i w mowie, i w czynie.

Umiejętność zawarcia sensu w niewielu słowach ma w sobie coś boskiego. Plutarch przypomina, że w świątyni Apollina są przecież wypisane krótkie, lecz bogate w treść sentencje, a nie *Iliada* czy *Odyseja*. To prosta forma zawierająca głębokie przesłanie ma pociągać ludzi oraz ich inspirować. Wzorem może być sam bóg Apollo, którego wyrocznie często były wypowiedzane bardzo zwięzłe. Prowadziło to niejednokrotnie do ich niezrozumienia, jednak, jak stwierdza Plutarch, dlatego Apollo ma przydomek Loksjas, gdyż „unika gadatliwości bardziej niż niejasności” (Λοξίας καλεῖται διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀδολεσχίαν μᾶλλον ἢ τὴν ἀσάφειαν)⁵⁴. Słowo λοξός oznacza bowiem coś dwuznacznego, zawiłego⁵⁵. Autor zwraca uwagę także, że bardzo ceniona jest umiejętność przekazania informacji bez słów. Tak Heraklit, kiedy wyszedł na mównicę i nic nie powiedział, tylko sporządził napój i go wypił, dał do zrozumienia swoim prostym zachowaniem, że zgodę buduje się, odrywając się od zbytku. Król Scytów, Skiluros, z kolei symbolicznym gestem złamania wiązki oszczepów pokazał synom, że razem są nie do pokonania, ale gdy się rozdziela, łatwo będzie ich zniszczyć⁵⁶. Czasami nie potrzeba więc słów, żeby wyrazić swoje myśli, a nawet jakąś głębszą prawdę.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 48.

⁵⁶ Por. PLUTARCH, *De garrulitate...*, 17.



W mowie, jak i w każdej innej dziedzinie życia, trzeba trzymać się zasad. Plutarch opowiada historię z życia pewnego niewolnika, który swoim zachowaniem, jak przyznaje autor, zawstydza nawet jego. Sługa wykonał tylko to, co mu kazano, czyli nie mówił nic dopóty, dopóki nie został zapytany. W rezultacie pan nie otrzymał ważnej informacji, że oczekiwany gość nie przyjdzie na ucztę⁵⁷. Niewolnik przyzwyczał się do zwięzłego wypowiadania się i powściągnięcia języka. Z drugiej strony ukazał nienaturalność takiej relacji. O ile, kiedy chodzi o zdobycie informacji, wystarczy zadać pytanie i otrzymać odpowiedź, o tyle w życiu codziennym człowiek nigdy nie będzie mógł zapytać o wszystko, czego potrzebuje. Będzie to prowadziło do nieporozumień, tak jak w tym wypadku. Stworzy z człowieka mającego tylko odpowiadać sztuczny twór, który nie będzie dobrym towarzyszem ani pomocnikiem.

2. Ćwiczyć zachowanie w towarzystwie

Ważne jest, aby przyzwyczajać się do milczenia. Plutarch wyjaśnia dość szczegółowo, jak to robić, aby przyniosło dobry efekt. Po pierwsze, kiedy w towarzystwie ktoś pyta, trzeba poczekać, aż pozostali zrezygnują z udzielenia odpowiedzi, i dopiero wtedy się tego podjąć. Oznacza to wstrzymanie się i danie możliwości wypowiedzi innym. Kiedy natomiast ktoś inny odpowie poprawnie, należy go pochwalić. W ten sposób nie będzie się postrzegany jako człowiek zawistny, uważający siebie za najmądrzejszego, ale jako osoba życzliwa. Kiedy zaś ktoś odpowie błędnie, wtedy można go poprawić lub uzupełnić jego wypowiedź. Najgorszym występkiem podczas rozmowy w towarzystwie jest odpowiedzieć na pytanie skierowane do innej osoby. Obraża się wtedy obu rozmówców: „To wygląda, jakbyśmy zarzucali jednemu, że nie może dać tego, o co go proszą, a drugiemu, że nie wie, do kogo się zwracać o to, o co mu chodzi” (δόξομεν γὰρ ἅμα καὶ τοῦτον ὡς παρασχεῖν ὃ αἰτεῖται μὴ δυνάμενον, καὶ κεῖνον ὡς αἰτεῖν παρ’ ὧν δύνανται λαβεῖν οὐκ ἐπιστάμενον)⁵⁸.

Trzeba mieć na uwadze, że nie zawsze pyta się, aby uzyskać informację. Czasem zapytanie ma służyć rozpoczęciu rozmowy i wprowadzeniu miłego nastroju wśród obecnych. Nie można wtedy za wszelką cenę zwracać na siebie uwagi, chcąc mówić za innego. Jest to bardzo nieprzystojne: „To tak jakby ktoś rzucił się całować osobę pragnącą czyjegoś innego pocałunku, albo patrzącą na kogoś starał się zająć sobą, jeśli się wyrывa komuś z ust odpowiedź, a cudze uszy i uwagę gwałtem ciągnie ku sobie” (ὁμοιον οὖν τῷ τὸν ὑφ’ ἐτέρου βουλόμενον φιληθῆναι προδραμόντα φιλεῖν αὐτὸν ἢ τὸν ἐτέρῳ προσβλέποντα

⁵⁷ Por. tamże, 18.

⁵⁸ Tamże, 19.





μεταστρέφειν εἰς ἑαυτὸν τὸ προλαμβάνειν τὰς ἀποκρίσεις καὶ τὰ ὅτα μετάγειν, καὶ τὴν διάνοιαν ἔλκειν καὶ ἀποστρέφειν πρὸς ἑαυτόν)⁵⁹. Takie zachowanie zniechęci ludzi i może też wystawić na pośmiewisko osobę dopuszczającą się go: „Przecież jeżeli zapytany pomyli się w odpowiedzi, słusznie nie mają mu tego za złe, ale jeśli ktoś się sam wyrwie i zabiera głos przed innymi, jest nie-sympatyczny, nawet gdy ma rację, a już o ile popełni błąd, staje się ogólnym pośmiewiskiem i uciechą” (καὶ γὰρ οἱ μὲν ἐρωτηθέντες, ἂν σφαλῶσιν ἐν τῷ ἀποκρίνεσθαι, συγγνώμης δικαίας τυγχάνουσιν: ὁ δ’ αὐθαιρέτως ὑφιστάμενος καὶ προλαμβάνων τὸν λόγον ἀηδὴς μὲν ἐστὶ καὶ κατορθῶν, διαμαρτάνων δὲ παντάπασιν ἐπίχαρτος γίγνεται καὶ καταγέλαστος)⁶⁰.

3. *Myśleć, zanim się coś powie*

Kolejne ćwiczenie ma zmusić gadułę do myślenia o jego własnych odpowiedziach. Najpierw musi dobrze rozeznaczyć intencję pytającego, aby nie narazić się na śmieszność. Często bowiem ludzie nie chcą odpowiedzieć na serio, tylko zaczynają rozmowę, aby sprowokować człowieka do mówienia i jeśli nie odgadł ich zamiaru, wyśmiewają go. Jeżeli jednak pytanie wydaje się być prawdziwe, nie można odpowiadać natychmiast, bez zastanowienia. Zanim zacznie się mówić, trzeba chwilę poczekać. Daje to możliwość uzupełnienia pytania przez rozmówcę, ale przede wszystkim pozwala rozważyć, co powiedzieć. Chodzi więc o to, aby powściągać swoją żądzę wypowiedzi i nie być impulsywnym, gdyż robi to złe wrażenie: „W ogóle to gwałtowne łaknienie wygadania się trzeba hamować, bo inaczej wygląda to, jakbyśmy od dawna mieli na języku potok, który teraz za sprawą pytania z ochotą wytrysnął” (ἄλλως δὲ τὸ λάβρον τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς λόγους ὀξύπεινον ἀνακρουστέον, ἵνα μὴ δοκῇ καθάπερ ῥεῦμα τῇ γλώττῃ πάλαι προσιστάμενον ἀσμένως ὑπὸ τῆς ἐρωτήσεως ἐξεραῖσθαι)⁶¹. Wymaga to podjęcia się wysiłku wręcz ascetycznego, aby opanować prymitywne żądze. Gaduła powinien brać przykład w pracy nad sobą z Sokratesa: „Sokrates w ten sposób ujarzmił pragnienie, że nie pozwalał sobie napić się po ćwiczeniach w gimnazjonie, tylko pierwsze wyciągnięte ze studni wiadro wylewał, a to by przyuczyć instynkt do czekania na właściwy moment wskazany przez rozum” (καὶ γὰρ ὁ Σωκράτης οὕτως ἐκόλουε τὴν δίψαν, οὐκ ἐφίεις ἑαυτῷ πειν μετὰ γυμνάσιον, εἰ μὴ τὸν πρῶτον ἐκχέοι κάδον ἀνιμήσας, ὅπως ἐθίζηται τὸν τοῦ λόγου καιρὸν ἀναμένειν τὸ ἄλογον)⁶². Zwłaszcza niedopuszczalne jest próbować odpowiadać, kiedy pytanie nie zostało zadane do końca.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, 20.

⁶² Tamże.



Aby dobrze odpowiedzieć, trzeba wiedzieć, o co jest się pytanym. Wtedy tylko przekaże się informację, na której zależy interlokutorowi. Plutarch wskazuje trzy rodzaje wypowiedzi: konieczna, uprzejma i nadmierna. Wybór ma zależeć od rozeznania intencji pytającego. To on bowiem ma być miarą wypowiedzi⁶³, ostatecznym wyznacznikiem naszego sposobu wysławiania się.

4. Wybierać odpowiednie tematy rozmowy

Następna wskazówka dotyczy wyboru tematów do rozmowy. Trzeba unikać takich, które dotyczą zainteresowań lub są opowieścią o osobistych powodzeniach czy wspomnieniach. Bardzo łatwo jest, poruszając te kwestie, stracić poczucie czasu i opowiadać bez końca. Odnosi się to także do osób, które uważają, że znają się na czymś lepiej niż inni. Pożądane jest zachowanie, którego wzorem jest Cyrus. Wyzywał on rówieśników i współzawodniczył z nimi nie w tym, co umiał najlepiej, ale w tym, co oni umieli. Osiągał tym podwójną korzyść: nie zrażał ich do siebie swoimi sukcesami i uczył się od nich. Wadą gaduły jest jednak niechęć do uczenia się, wymaga to bowiem słuchania innych i ustąpienia im miejsca: „A gaduła na odwrót: jeśli się trafi rozmowa, z której może się czegoś nauczyć i dowiedzieć, czego nie wie, odsuwa ją i odpycha, nie mogąc się zdobyć na tak drobną zapłatę – by pomilczeć” (ὁ δ' ἀδολέσχησ τοῦναντίον, ἂν μὲν τις ἐμπέσῃ λόγος, ἐξ οὗ μαθεῖν τι δύναται καὶ πυθέσθαι τῶν ἀγνοουμένων, τοῦτον ἐξωθεῖ καὶ ἐκκρούει, μισθὸν οὕτω δοῦναι βραχὺν τῷ σιωπῆσαι μὴ δυνάμενος)⁶⁴. Lepiej jest, zdaniem Plutarcha, nauczyć się powściągliwości i przestać mówić w kółko to samo, żeby nie stać się pośmiewiskiem jak człowiek, który przeczytawszy dwie czy trzy księgi Efora, opowiadał o nich przy każdej okazji⁶⁵.

Chociaż prowadzenie wywodów naukowych jest mniej męczące i już lepiej, żeby gaduła skupił się na tym niż na błahych rzeczach, to i tak należy starać się wyjść z nawyku gadulstwa. Plutarch proponuje, żeby osoby o skłonnościach do mówienia o swoich zainteresowaniach przyzwyczaić do pisania. Dałyby tym ujście swojej żądzy wypowiedzenia się i w towarzystwie byłyby bardziej znośne. Powinny też dużo przebywać wśród osób od nich starszych, gdyż uszanowanie ich nie pozwoli rozpocząć gadania i nauczy milczenia⁶⁶.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Tamże, 22.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże, 23.



5. Dać pierwszeństwo rozumowi

Najważniejszą zasadą mającą kierować wypowiedzią jest, według filozofa, korzystanie z rozumu. Trzeba wiedzieć, w jakim celu coś ma zostać wypowiedziane. Ma to przynieść albo pożytek mówiącemu, albo niezbędne informacje słuchającemu, albo obu – przyjemność z rozmowy. Bez rozeznania tego, nie warto zaczynać mówić, ponieważ słowa będą zbyteczne. Rozum ma pilnować, aby człowiek się nie zapędził w czymś, co nie jest potrzebne, zwłaszcza jeśli może okazać się szkodliwe jak mowa:

Dlatego trzeba go [język] zamknąć ogrodzeniem i rozum jak tama ciągle na straży języka musi wstrzymywać jego tok i rozpęd. Inaczej okazalibyśmy się głupszy od gęsi, które podobno, przelatując z Cylicji nad łańcuchem Taurusu, gdzie pełno jest orłów, biorą w dziób spory kamień, jak wędzidłem lub kneblem hamując nim głos, i tak nocą przedostają się niepostrzeżenie

(διὸ δεῖ πεφράχθαι, καὶ τὸν λογισμὸν ὡς πρόβολον ἐμποδῶν ἀεὶ τῇ γλώττῃ κείμενον ἐπέχειν τὸ ῥεῦμα καὶ τὸν ὀλισθὸν αὐτῆς, ἵνα μὴ τῶν χηνῶν ἀφρονέστεροι εἶναι δοκῶμεν, οὓς φασιν, ὅταν ὑπερβάλλωσιν. ἐκ Κιλικίας τὸν Ταῦρον ἀετῶν ὄντα μεστὸν, εἰς τὸ στόμα λαμβάνειν εὐμεγέθη λίθον ὥσπερ κλεῖθρον ἢ χαλινὸν ἐμβάλλοντας τῇ φωνῇ, καὶ νυκτὸς οὕτως ὑπερφέρεσθαι λανθάνοντας)⁶⁷.

Plutarch w bardzo konkretny sposób prezentuje „kurację” mającą wyleczyć człowieka z wady gadulstwa. Proponowane ćwiczenia mają zacząć się od zrozumienia szkodliwości wady i stopniowo prowadzić do opanowania nałogu ciągłego mówienia. Przyniesie to bowiem korzyść nie tylko podejmującemu „leczenie”, ale całej społeczności.

Gadulstwo w ujęciu chrześcijańskim (List św. Jakuba) a spojrzenie filozoficzne Plutarcha

Podobną tematykę jak Plutarch podejmuje także autor *Listu św. Jakuba*. Ponieważ oba pisma są zbliżone czasowo, choć pisane z różnych punktów widzenia, warto się im przyjrzeć i je porównać.

Autor listu przedstawia się jako Jakub⁶⁸. Nie wskazuje to jednak jednoznacznie na osobę, która miałaby to dzieło stworzyć. W Nowym Testamencie jest wymienionych kilku Jakubów. Pierwszy z nich, syn Zebedeusza (por. Mk 3,17;

⁶⁷ Tamże, 14.

⁶⁸ Por. Jk 1,1.



Mt 10,2) jest wykluczany z kręgu możliwych autorów, ponieważ wcześniej – ok. 44 r. n.e. – poniósł śmierć męczeńską. Jakub, syn Alfeusza (por. Mk 3,18; Mt 10,3; Dz 1,13) również nie jest brany pod uwagę, ponieważ nie odgrywał większej roli w pierwotnym Kościele; wiemy o nim tylko, że był jednym z apostołów. Pozostaje jeszcze Jakub, krewny Jezusa, brat Judy (por. Mk 6,3; Mt 13,55). Prawdopodobnie nawrócił się po zmartwychwstaniu Chrystusa. Był bardzo poważany i przewodził wspólnocie jerozolimskiej (por. Dz 12,17; 15,13; 21,18; Ga 1,19). Nazywano go „sprawiedliwym” ze względu na przestrzeganie zasad Prawa Mojżeszowego i nienarzucanie go nawróconym z pogaństwa. Poniósł śmierć męczeńską przez ukamienowanie w 62 r. n.e. To właśnie jemu tradycja przypisuje autorstwo listu⁶⁹.

Kontrargumentem tej hipotezy dotyczącej autorstwa tekstu jest bardzo staranny język grecki, w jakim list został napisany, a którym Jakub nie mógłby władać. Nie uwzględnia się jednak w takim rozumowaniu powszechności greki i wysokiego stopnia jej przyswojenia przez wielu ludzi żydowskiego pochodzenia. Popularne było także korzystanie z usług sekretarzy, którzy redagowali pismo na odpowiednio wysokim poziomie literackim, co wyjaśniałoby tę kwestię⁷⁰. Słuszne może wydawać się także uznanie anonimowego autorstwa listu. Miałby on pochodzić od nieznanego judeochrześcjanina działającego pod koniec I w. n.e. lub na początku II w. n.e., który przypisał swoją naukę Jakubowi, biskupowi Jerozolimy⁷¹. Wydaje się to bardzo prawdopodobne, gdyby bowiem pismo pochodziło rzeczywiście od Jakuba, krewnego Chrystusa, nie byłoby tak długich wahań co do uznania jego kanoniczności⁷². Ze względu na różne hipotezy dotyczące autorstwa podaje się również różne daty powstania pisma. Ogólnie można przyjąć, że napisano je w II połowie I w. n.e. w Palestynie⁷³.

List składa się z serii napomnień skierowanych do wspólnoty judeochrześcjan, z których tylko część jest rozwinięta bardziej szczegółowo. Przebija przez nie wyraźna troska autora, aby wprowadzać wiarę w życie, aby nie była ona tylko teoretyczna, ale przede wszystkim praktyczna⁷⁴. Dzięki niej można bowiem wytrwać mimo trudności w oczekiwaniu na przyjście Pana.

⁶⁹ Por. R. BARTNICKI, „Problem żywej wiary (List św. Jakuba)”, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, t. 10, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 117–118.

⁷⁰ Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 532.

⁷¹ Por. R. BROWNRIGG, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 88.

⁷² Por. R. BARTNICKI, „Problem...”, s. 119.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. T.W. LEAHY, „List Świętego Jakuba”, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, Warszawa 2001, s. 1493.





W takim kontekście został umieszczony fragment o grzechach języka (por. Jk 3,1–12). Ponieważ „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,26: ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν)⁷⁵, sfera mowy powinna również służyć do wprowadzania w życie „uczynków” wyrażających wiarę. Autor otwiera przestrogi dotyczące właściwego posługiwania się mową przypomnieniem o ciężającej za nią odpowiedzialności. Ponieważ człowiek jest słaby i często upada, lepiej nie starać się uchodzić za nauczyciela, bo można błędną nauką zgubić i siebie, i słuchaczy: „Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli, moi bracia, bo wiecie, iż tym bardziej surowy czeka nas sąd” (Jk 3,1: Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μείζον κρίμα λημψόμεθα). Nie chodzi tutaj do nadmierne gadanie, ale o przemawianie, kiedy ktoś nie jest do tego przygotowany. Dziedzina mowy jest bowiem tą, w której człowiek grzeszy bardzo często. Wynika to z trudności w zapanowaniu nad językiem, który choć mały, ma wielką władzę nad człowiekiem. Autor porównuje go do wędzidla ujarzmiającego konia i do steru okrętu, który kieruje statek zgodnie z wolą sternika (por. Jk 3,3–4). Język jest również jak iskra, która może podpalić cały las. Przynosi on bowiem zarówno dobro, jak i zło. Autor nawołuje do unikania rozbieżności w postępowaniu i w mowie oraz do konsekwencji i starania wyłącznie o dobro: „Czyż z tej samej szczeliny źródła wytryska woda słodka i gorzka? Czy może, bracia moi, drzewo figowe rodzić oliwki albo winna latorośl figi? Także słońce źródło nie może wydać słodkiej wody” (Jk 3,11–12: μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὁπῆς βρῦει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν; μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκὴ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὔτε ἄλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ).

Porównania zaczerpnięte z życia codziennego mają doprowadzić odbiorców do zrozumienia wielkiego wpływu języka na ich postępowanie i jego potencjalnej szkodliwości. Autor *Listu św. Jakuba* stwierdza: „Jeżeli przeto wkładamy koniom wędzidla do pysków, by nam były posłuszne, to kierujemy całym ich ciałem. Oto nawet okrętom, choć tak są potężne i tak silnymi wichrami miotane, niepozorny ster nadaje taki kierunek, jaki odpowiada woli sternika” (Jk 3,3–4: εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινούς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν: ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούλεται).

Wędzidło jest obrazem powściągnięcia i sprawowania kontroli, także nad sobą. Pojawia się w wielu miejscach w Biblii (por. Hi 30,11; 41,5; Ps 32,9; 39,2 i in.)⁷⁶. Okręt natomiast występuje w Piśmie Świętym jako symbol ambiwa-

⁷⁵ Cytaty polskie pochodzą z wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2008; cytaty greckie pochodzą z wydania: *Novum Testamentum Graece . Greek-English New Testament*, wyd. Nestle-Aland, Stuttgart 2013.

⁷⁶ Por. L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 1078–1079.



lentny: bezpieczeństwa, podróży, ale również pychy i zagrożenia⁷⁷. W *Liście św. Jakuba* obrazuje ludzkie ciało, które kierowane jest językiem jak statek – sterem (por. Jk 3,4). Oba porównania mają wskazać, że język, chociaż niewielki, wyraża wolę swojego właściciela i prowadzi ciało tam, dokąd on tego chce, tak jak wędzidło – konia, a ster – statek⁷⁸. Te obrazy były zrozumiałe dla większości ludzi w świecie śródziemnomorskim, dlatego ich użycie było jak najbardziej uzasadnione⁷⁹.

Kolejny obraz, obraz ognia, wskazuje natomiast na niszczące działanie języka: „Oto mały ogień, a jak wielki las podpala. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezczęści całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia” (Jk 3,5–6: ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης). W Piśmie Świętym płomienie mają kierować uwagę na swoją destrukcyjną moc (por. Ps 39,1–3; 102,2–4; Prz 16,27; 26,21; Syr 28,21–23). Obecny jest w Biblii także motyw pysznego języka prowadzącego do zguby (por. Ps 52,1–4). Ponieważ ogień rozpalany jest przez „piekło”, do niego właśnie zmierza⁸⁰. Wynika z tego głęboka wymowa porównania zastosowanego przez autora listu. Niewłaściwym użyciem mowy można bowiem zasłużyć na wieczne potępienie.

Pierwsza kwestia, która się narzuca czytelnikowi obu tekstów, Jakuba i Plutarcha, to zwrócenie przez autorów uwagi na to, że język może przynieść zarówno wielkie dobro, jak i zło. Autor *Listu św. Jakuba* stwierdza: „Za jego pomocą wielbimy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi, stworzonych na podobieństwo Boże. Z tych samych ust wychodzi błogosławieństwo i przekleństwo” (Jk 3,9: ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας). Plutarch natomiast powołuje się na przykład Pittakosa, który, poproszony o przysłanie w ofierze królowi najgorszego i najlepszego kawałka mięsa, wysłał język zwierzęcia. Jest on bowiem narzędziem dobra, jak i zła⁸¹.

Plutarch również korzysta z obrazu wędzidla jako symbolu kontroli. Robi to jednak w sposób negatywny, stwierdzając: „Nie sposób bowiem wstrzymać gaduły, jakby wędzidło mu założywszy; trzeba nałóg opanować przyzwyczajeniem” (οὐ γὰρ ἔστιν ὥς χαλινῶν ἐφαψαμένους ἐπισχεῖν τὸν ἀδολέσχην, ἀλλ’ ἔθει δεῖ κρατῆσαι τοῦ νοσήματος)⁸². Owym wędzidłem, które ma pomóc

⁷⁷ Por. tamże, s. 647–648.

⁷⁸ Por. T.W. LEAHY, „List...”, s. 1499.

⁷⁹ Por. C.S. KEENER, *Komentarz...*, s. 540.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. PLUTARCH, *De garrulitate...*, 8.

⁸² Tamże, 19.





okiełznać złe nawyki, jest u Plutarcha przyzwyczajenie do właściwego zachowania. Natomiast w *Liście św. Jakuba* wędzidło (por. Jk 3,3) ma oznaczać język kontrolowany przez człowieka i pomagający mu dobrze wyrażać jego wolę.

Jeżeli zaś chodzi o obraz okrętu, to u Plutarcha symbolizuje słowo, które wymyka się z przystani i mknie bez kontroli, aż tego, kto je wypowiedział, rozbije o jakieś nieszczęście i zatopi⁸³. Porównanie z *Listu św. Jakuba* uzupełnia ten opis. Skupia się bowiem na sterze, który ma dobrze kierować statkiem (por. Jk 3,4). Ma nim być język, który – odpowiednio ujarzmiony – będzie prowadził zarówno słowa, jak i całego człowieka w dobrym kierunku.

W obu tekstach znajdujemy również dowartościowanie umiejętności panowania nad językiem. Plutarch stwierdza, że to cecha królewsko urodzonych⁸⁴. Również mędracy mają się nią odznaczać⁸⁵. W *Liście św. Jakuba* na to wskazują słowa: „Jeśli ktoś nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach całe swe ciało” (Jk 3,2: εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ, δυνατὸς χαλιναγωγεῖσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα).

Wczesnochrześcijańskie ujęcie wady gadulstwa reprezentowane przez *List św. Jakuba* nie jest jednak takie samo jak u Plutarcha. Główną różnicą jest to, że chrześcijaństwo traktuje gadatliwość jako problem powszechnej moralności. Natomiast u Plutarcha jest ono analizowane na poziomie filozoficznym. Ta rozbieżność jest efektem powstawania pism w różnych pod pewnymi względami środowiskach społecznych i kulturalnych⁸⁶.

W przeciwieństwie do Plutarcha, który uważa, że filozofia może wyleczyć z gadulstwa, chrześcijaństwo nie mówi, że wiara jest lekarstwem na ten społeczny problem⁸⁷. Obowiązek pracy nad sobą i eliminowania wad wynika z przyjęcia chrześcijańskiego stylu życia, co oznacza także walkę z gadulstwem. Kuracja mająca zmierzać do wyleczenia się z gadulstwa w przypadku chrześcijaństwa „jest raczej produktem ubocznym koncepcji zbawienia i życia chrześcijańskiego”⁸⁸.

Chociaż obie propozycje rozumienia omawianej wady potępiają ją i uważają, że trzeba ją usunąć, postrzegają ją w innym natężeniu. U Plutarcha jest to bowiem poważny problem społeczny, na który pisarz zwraca uwagę i stara się wyeliminować dla dobra społeczności⁸⁹. W chrześcijaństwie natomiast gadulstwo rozważane jest jako jeden z grzechów, a nie osobna kwestia społeczna. Istotą

⁸³ Por. tamże, 10.

⁸⁴ Por. tamże, 9.

⁸⁵ Por. tamże, 4.

⁸⁶ Por. W.A. BEARDSLEE, „De garrulitate”, w: *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, red. H.D. Betz, Leiden 1978, s. 266.

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ Tamże; tłum. własne.

⁸⁹ Por. tamże.



nie jest bowiem sama gadatliwość, ale doskonalenie się na wzór Chrystusa we wszystkich aspektach.

W obu koncepcjach nadmierna gadatliwość stanowi przeszkodę w realizacji przyjętych ideałów. Jak u Plutarcha nie da się jej pogodzić z byciem filozofem, tak w chrześcijaństwie nie można być jednocześnie gadułą i wiernym wyznawcą Chrystusa⁹⁰.

Obaj autorzy inaczej widzą również źródło tej wady. Plutarch uważa, że jest ona wynikiem ludzkiego zaniedbania, niekontrolowania siebie w odpowiedni sposób. Jeżeli zatem osoba zrozumie swój błąd i pozna sposób wyjścia z niego, np. ćwiczenia zaproponowane przez Plutarcha, może własnymi siłami osiągnąć ten cel. W chrześcijaństwie natomiast wada wynika z ludzkiej grzeszności. Jest winą człowieka, ale ma głębsze podłoże, ponieważ słabość pochodzi ze zranienia ludzkiej natury grzechem pierworodnym. Dlatego do doskonalenia się nie wystarczy stosowanie się do wskazówek, gdyż człowiek sam nic nie zdziała. Powinien zwrócić się do Boga i podejmując współpracę z łaską, dążyć do doskonałości. Niezbędnym elementem tej drogi jest uzyskanie przebaczenia Boga za przewinienia, ponieważ każde zaniedbanie zaciąga winę wobec Niego⁹¹.

Gadatliwość jest zatem postrzegana jako zła w obu kręgach kulturowych: chrześcijańskim i pogańskim. *List św. Jakuba*, choć poświęca tej kwestii niewiele miejsca, zwraca szczególną uwagę na rolę języka w życiu człowieka i efekty korzystania z niego. Plutarch omawia ten problem dużo obszerniej, jednak mimo różnic społecznych dzielących oba teksty, są one zaskakująco zgodne co do rozumienia wady gadulstwa i jej skutków.

Zakończenie

Jak zaznacza William A. Beardslee: „Esej Plutarcha podnosi pojęcie gadulstwa z poziomu etyki popularnej do poziomu poważnej etyki filozoficznej. Początkowo było ono problemem społecznym w miejskiej kulturze, do której należał Plutarch, stało się jednak także tematem literackim”⁹². Zasadą Plutarcha jest zatem pisanie o czymś tak przyziemnym i codziennym jak gadatliwość. Czyniąc z niej temat filozoficznego rozważania, podjął wyzwanie wyleczenia ludzi z tej przywary. Nie tylko dokładnie opisał, jak szkodliwa ona jest, ale przede wszystkim skierował czytelników na drogę doskonałości.

Nie jest to jednak jedyny tekst podejmujący tę tematykę. Porównanie go z *Listem św. Jakuba* pokazuje, że gadulstwo było szerokim problemem zauważonym także przez chrześcijaństwo. Choć obie koncepcje gadulstwa nie we

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Tamże, s. 265–266; tłum. własne.



wszystkim zgadzają się ze sobą, to różnice wynikają z różnych światopoglądów, a nie z innego rozumienia wady. Bez wątpienia potwierdzają, że przynosi ona wielkie zło, dlatego należy ją eliminować.

Warto dziś zwrócić uwagę na uniwersalność pism etycznych Plutarcha. Natura ludzka się nie zmienia, zatem i błędy, które z niej wynikają, pozostają takie same. Dzieła Plutarcha mogą pomóc nie tylko w rozwoju intelektualnym, ale również czysto ludzkim. Zawierają bowiem cenne wskazówki, jak pracować nad sobą i stawać się lepszym.

Słowa-klucze: Plutarch z Cheronei, gadulstwo, milczenie, sekret, plotka, List świętego Jakuba

Trespasses of the Tongue. Plutarch of Chaeronea's *De garrulitate*
Summary

Excessive talkativeness has been a common flaw since antiquity. Plutarch's treatise "About Garrulity" is an example of a critical view of this human weakness.

Plutarch expands the evil resulting from talkativeness proving, that the tongue can be a tool for inflicting suffering and can harm in the first place those, who cannot use it wisely. He emphasises the importance of listening, because this enriches man and his soul.

The ability to keep a secret, important in itself, can be seriously jeopardised if one is very talkative. Several examples of how history was changed this way are quoted in the article. The process of spreading gossips is also analysed on the basis of Plutarch's treatise. All this leads to the conclusion that silence is of greater value than speech and may bring more benefits. Plutarch presents a cure for garrulity as a multi-stage moral process of considering the disadvantages of this sickness and commencing exercises aimed at disaccustoming from it.

Finally a comparison between the Christian approach to garrulity, based on the Letter of St. James and Plutarch's philosophical approach is presented. This proves how common an inadequacy garrulity was in ancient societies.

Keywords: Plutarch of Chaeronea, garrulity, silence, secret, gossip, Letter of St. James

(opracował Jerzy Dzierżyński)





KLAUDIA ROMBALSKA

*Mit o Prometeuszu w twórczości Hezjoda,
Ajschylosa i Platona*

Żyjemy w świecie pełnym zasadzek i niebezpieczeństw wynikających z dynamicznej technologizacji. Poruszając się w przestrzeni na wół rzeczywistej, na wół wirtualnej, stosunkowo często napotykamy na wzmianki o Supermanie, Batmanie czy Hulku. Jakkolwiek truistycznie to zabrzmie – XX i XXI wiek to czas superbohaterów. Zewsząd zalewa nas fala komiksów, gier, wysokobudżetowych produkcji filmowych lub gadżetów o nieustraszonych obrońcach świata. Zapotrzebowanie jest duże, ponieważ drzemie głęboko w człowieku potrzeba wiary w siły nadprzyrodzone, które ochronią go przed doczesnym złem. Różne opowieści o siłaczach to jedna z prób zaprezentowania odwiecznej walki dobra ze złem, a wymienieni superbohaterowie są substytutem mitologicznych bogów greckich. Jak obecnie hołduje się Batmanowi, tak w starożytności gloryfikowano Prometeusza.

Michał Głowiński tymi słowami pisze o Prometeuszu: „tyle ról, tyle dokonań, tyle zróżnicowanych ocen. Trudno chyba wskazać innego bohatera mitologicznego, który byłby równie wieloznaczny, że aż absurdalny”¹. Jego postać jest figurą przeobrażeń. Żywotność tego mitu wynika z jego zmienności², albowiem plastyczność historii o przemyślnym tytanie pozwala na liczne modyfikacje i reinterpretacje. Podstawą tego sądu są dzieła trzech wybitnych twórców antycznych: Hezjoda, Ajschylosa oraz Platona, pozwalające dostrzec ewolucję mitu o Prometeuszu.

¹ M. GŁOWIŃSKI, *Mity przebrane: Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchoń, labirynt*, Kraków 1990, s. 88.

² Zmienność mitu w starożytności charakteryzuje nie tylko historię o Prometeuszu, ale także wiele innych mitów.





Prometeusz Hezjoda

Czytając Herodota, napotykamy na dość rozpowszechniony dziś pogląd, że „Hezjod i Homer (...) stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie.” (Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον (...) οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες)³. Wiele wskazuje na to, że mit dla obu twórców był naturalną formą wyrazu, wyjaśniał i porządkował wiedzę o świecie. Hezjod we wstępie obu dzieł – *Teogonii* oraz *Prac i dni* – podkreśla, że jego pisarskie powołanie pochodzi od Muz, a tym samym mają w nim udział istoty boskie. Nie dziwi zatem fakt, że Hezjod – prosty rolnik z Askry w Beocji – właśnie poprzez mit poucza swoich słuchaczy, podkreślając ważność wszystkich bogów, szczególnie Dzeusa – ojca ludzi i bogów.

Werner Jaeger w *Paidei* pisze, że „o ile Homer pozwala dostrzec przede wszystkim podstawowy fakt, że wszelkie wychowanie bierze początek z wykształcenia się szlacheckiego ideału człowieka, obliczonego na świadome wyrabianie cech bohatera i pana, o tyle u Hezjoda odsłania nam się drugie zasadnicze źródło kultury: świat pracy”⁴. Beota, którego rzeczywistość była osadzona wokół pracy na roli i stanu chłopskiego, szukał odpowiedzi na pytanie, dlaczego świat ludzi musi się stale trudzić, aby uzyskać środki do życia. Wydaje się, że najłatwiejszym sposobem, by odpowiedzieć na tę zasadniczą kwestię, było przytoczenie historii o Prometeuszu, znanej już słuchaczom.

Teogonia, swoisty katalog bogów, po raz pierwszy przedstawia światu Prometeusza i Pandorę. Utwór otwiera opis powstania świata z Chaosu, by kolejno zaprezentować hierarchię panującą pośród bogów. Czytamy zatem o związku Gai z Uranosem, tytanomachii, rządach Kronosa i w końcu o panowaniu nowego boga – Dzeusa, postaci kluczowej w greckiej mitologii. Hezjod wierzy w siłę ojca bogów i ludzi, który „panuje śmiertelnym i nieśmiertelnym” (θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει)⁵, tym samym stara się podkreślić jego wyższość nad wszystkimi istotami. Często też przypomina o tym, że Dzeus dzierżący pioruny i błyskawice ma dostęp do ognia wykradzionego podstępnie przez Prometeusza.

Wzmianka ta pozwala przejść Hezjodowi do opowiadania o losie dobrośliwego tytana. Jak zauważa Hans-Georg Gadamer: „*Teogonia* ma charakte-

³ HERODOT, *Dzieje* II 53, ed. A.D. Godley, Cambridge 1920, przeł. S. Hammer, Warszawa 2011.

⁴ W. JAEGER, „Hezjod i świat chłopski”, w: idem, *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 88.

⁵ HEZJOD, *Narodziny bogów (Theogonia)* 506, ed. H.G. Evelyn-White, London-Cambridge 1970, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999.



rystyczną dla Hezjoda formę – opowiedziawszy o narodzinach Prometeusza i jego braci, Hezjod podaje nam od razu zakończenie historii, pokazuje Prometeusza ukaranego przez boga, Prometeusza w okowach, któremu orzeł będzie codziennie szarpał wątrobę, póki nie uwolni go Herakles”⁶. Cała opowieść ma jednak swoje przeznaczenie i Hezjod czuje powinność opowiedzenia o losie tytana, przy okazji wplatając w mit opowieść o dobrym bogu Dzeusie, złośliwej Pandorze i uzależnionym od bogów człowieku, jak i ogniu ilustrującym pewne przeobrażenie dające początek kulturze. Gdy zatem już opowie słuchaczom o tym, co spotkało tytana za okrutną zbrodnię, powróci do czasu sprzed występu, kiedy to ludzie wraz z bogami ucztowali w Mekonie. Wówczas to Prometeusz, chcąc pomóc człowiekowi, dopuścił się oszustwa wobec Dzeusa i tak podzielił mięso zabitego wołu, że lepsza część została ukryta pod skórą, kości zaś pod tłuszczem. Dzeus, nazwany przez Hezjoda tym, który „zna wieczne zamysły” (Ζεὺς ἀφθίτα μήδεα εἰδώς)⁷, pozwolił się oszukać i składać ludziom ofiarę z tłuszczu i kości, jednakowoż zabrał im ogień. Z tego też powodu Prometeusz po raz kolejny postanowił oszukać bogów. Wykrał więc płomień w wydrążonej trzcinie i przekazał go ludziom. Podstępem swym tak zraził w stosunku do ludzi Kronidę, iż ten rozkazał stworzyć pierwszą kobietę. Nadano jej imię Pandora, czyli ta która jest przez wszystkich obdarzona⁸. Następnie „podziw wziął nieśmiertelnych bogów i ludzi śmiertelnych, gdy tę nagle stworzoną pułapkę na ludzi ujrzeli” (θαῦμα δ’ ἔχ’ ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ’ ἀνθρώπους, ὥς εἶδον δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν)⁹. Kończy tu swą opowieść Hezjod o losach Prometeusza i pierwszej kobiety, by wrócić do opowieści o wojnie pomiędzy Dzeusem a tytanami.

Podjmuje jednak ten wątek w swoim drugim dziele zatytułowanym *Prace i dni*, gdzie mit ten staje się jednym z ważniejszych motywów. Historia o tytanie daje Hezjodowi odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek musi stale pracować. Dlatego też drugi utwór Beoty, będący pouczeniem dla młodszego brata Persesa, ma charakter eposu dydaktycznego, gdzie oprócz rad, jak należy dbać ziemię, kiedy sadzić i zbierać plony, znajdują się instrukcje, jak żyć, aby postępować sprawiedliwie i roztropnie.

Ważnym motywem dla powstania dzieła jest niesprawiedliwość, jakiej doznał poeta po śmierci ojca. Jego brat Perses, otrzymawszy połowę ojcowizny, kolejno domagał się Hezjodowej części i uzyskał ją za sprawą przekupnych

⁶ H.G. GADAMER, „Prometeusz i tragedia kultury”, w: TENŻE, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, M. Michalski, Warszawa 2000, s. 185.

⁷ HEZJOD, *Narodziny bogów* (*Theogonia*) 545.

⁸ Imię Pandory jest zlepką dwóch słów: πᾶν (wszystek) i δῶρον (dar). Pierwsza kobieta zatem jest darem od wszystkich bogów lub też darem dla wszystkich.

⁹ HEZJOD, *Narodziny bogów* (*Theogonia*) 589–590.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

sędziów, których Hezjod nazywa królami¹⁰. Krzywda doznana przez poetę staje się dlań inspiracją, by stworzyć dzieło, którego główną wykładnią będzie srogie pouczenie brata i przypomnienie mu, że żadne odstępstwa od prawa nie mają racji bytu, gdyż nad wszystkim czuwa Dzeus. Dobitnie wskazują na to pierwsze zdania *Prac i dni*, gdzie Hezjod uprasza Muzy – swoje inspiratorki – do opiewania swego ojca:

Dzeusa śpiewajcie (...) / przez niego ludzie śmiertelni bywają niesławni lub sławni, / znani lub nieznani z woli Dzeusa wielkiego. / Łatwo wywyższa, łatwo strąca on wywyższonego, / łatwo powala pysznego, a nieznanego wynosi, łatwo zgiętego sprostuje, pysznemu zaś daje uschnąć¹¹.

Taki wstęp przekonuje, że Hezjod wierzy we wszechmoc Dzeusa i w to, że tylko on jest w stanie zaprowadzić ład i porządek między ludźmi i bogami. Poczucie, że Kronida przewyższa wszystkie istoty skłania autora do przypomnienia opowieści o Prometeuszu, który dopuścił się wobec niego zniewagi. Nie wskazuje jednak słuchaczom owego pierwszego podstępu, zakładając, że znają tę opowieść z *Teogonii*¹². Niemniej historia o Prometeuszu w *Pracach i dniach* staje się czymś więcej niż zwykłym mitem.

Nabiera ona ajtiologicznego charakteru, służy Hezjodowi do wyjaśnienia, skąd na ziemi wzięła się praca, a jest ona niewątpliwie wynikiem oszustwa, którego dopuścił się Prometeusz. Na progu historii o Japetowym synu Hezjod pomija pierwsze oszustwo w Mekonie, by szybko opowiedzieć o tym, jak tytan po raz kolejny sięgnął po boski ogień, aby ratować człowieka, narażając go na gniew ojca bogów i ludzi. Tym razem dokładniej niż w *Teogonii* autor wyśpiewuje konsekwencje czynów Prometeusza. Rozgniewany Dzeus nie tylko ukrył przed ludźmi pożywienie w ziemi, ale także rozkazał ulepić z ziemi i wody piękną kobietę, zwiastunkę wszelkich nieszczęść ludzkich. Samego zaś Prometeusza przykuł do skały Kaukazu, by tam codziennie jego wątrobę wyżerał orzeł. Dalsza część mitu o Pandorze i niemądrym Epimeteuszu jest już tylko jego dopełnieniem i przedstawieniem konsekwencji płynących z nieprawych

¹⁰ Łanowski w przekładzie *Prac i dni* nazywa ich po prostu sędziami. Hezjod wspomina jednak o królach (βασιλεύς), czyli naczelnikach rodów, sprawujących w Askrze władzę sędziowską.

¹¹ HEZJOD, *Prace i dni* 2-6, ed. H.G. Evelyn-White, London-Cambridge 1970, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999. „μοῦσαι Πιερίθεν ἀοιδῆσιν κλείουσαι / δεῦτε, Δί’ ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ’ ὑμνέουσai: / ὄντε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἀφατοὶ τε φατοὶ τε, / ῥήτοί τ’ ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλιο ἔκητι. / ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, / ῥεῖα δ’ ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, / ῥεῖα δέ τ’ ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει”.

¹² Hezjod omija w *Pracach i dniach* opowieść o uczcie między bogami a ludźmi w Mekonie i podstępnym podziale wołu ofiarnego.



czynów. Podniesienie wieka dzbana (πίθος), które przynosi pierwsza kobieta, to odpowiedź Olimpu na zniewagę Prometeusza, za którą musi odpokutować nie tylko złoczyńca, ale i człowiek.

Hezjod w swoich dziełach konstruuje gamę charakterów, które ostatecznie podlegają Dzeusowi. Prometeusz, pomimo że gotów jest zgrzeszyć przeciwko najwyższemu w imię dobra człowieka, w oczach Hezjoda „został zdegradowany do poziomu pospolitego złoczyńcy”¹³. Nie ulega jednak wątpliwości, że według autora tytan reprezentuje postawę zarówno dobroczyńcy, jak i bluźniercy. Beota ma ambiwalentny stosunek, na co mogą wskazywać przydawki postawione przy imieniu Prometeusza. Początkowo czytamy o tytanie o myślach pokrętnych (ἀγκυλομήτης), by dwa wersy dalej zobaczyć w Prometeuszu istotę dzielną, dobrą czy też szlachetną (ἐύς)¹⁴. Nawet w usta Dzeusa wkłada Hezjod wyrazy pewnego uznania dla Prometeusza: „Synu Japetowy, co wszystkich rozumem przewyższasz” (Ιαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς)¹⁵. Niemniej Dzeus pogardza tytaniem, czemu daje wyraz kilka wersów dalej, przepowiadając Prometeuszowi ogromne cierpienie. Hezjod nie pozwala przemówić Japetydzie, prawo głosu należy wyłącznie do Dzeusa – tego, który dzierży władzę nad wszystkimi. Tylko on ma prawo wszystko osądzać i fakt ten w sugestywny sposób stara się podkreślić pieśniarz z Askry.

Prace i dnie, które w istocie miały służyć pouczeniu, stają się peanem na cześć Dzeusa i jego wszechmocy. Hezjod w pełni pokłada nadzieje w Kronidzie będącym dlań gwarantem sprawiedliwości. Nawet jeśli został oszukany przez przekupnych sędziów, to i tak siedząca po prawicy ojca Dike wszystko dostrzeże i przekaże najsprawiedliwszemu z władców. Jednak jak zauważa Adam Krokiewicz, Dzeus – dobry i roztropny władca – „chciał, żeby ludzie żyli w męce, chciał widzieć «ciągłość» czy trwałość ich cierpienia”¹⁶, a Hezjod wierzył, że męka, którą przeżywają ludzie, uosabia wszechmoc Kronidy. Choć sam się go lękał, wierzył w jego boskie możliwości.

Jaki zatem wymiar ma historia o Prometeuszu? Wydawać by się mogło, że tłumaczy wiele zjawisk dotyczących człowieka. Z całą pewnością daje nam odpowiedź na to, skąd wzięły się kultura, praca i trud.

Człowiek pozbawiony ognia nie był zdolny przetrwać pośród dzikiej natury, dlatego dar, który otrzymał od Prometeusza, ma tak donośne znaczenie cywilizacyjne. Ogień w tej historii jest nośnikiem kultury. Dzięki niemu człowiek

¹³ G. THOMSON, *Ajschylos i Ateny: studium nad społeczną genezą dramatu*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1956, s. 326.

¹⁴ HEZJOD, *Prace i dnie* 50.

¹⁵ Tamże 54.

¹⁶ A. KROKIEWICZ, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 239.



był zdolny przeobrażać surowe w uwarzone. Mógł modyfikować nabyte dobra, które dzięki ogniu nabierały wartości. Niewątpliwie posiadanie ognia umożliwiło człowiekowi zapanowanie w pewnym stopniu nad naturą, sprawowanie nad nią sztucznej kontroli. Jednak Hezjod patrzy na tę sprawę jak na rodzaj pewnej degeneracji i stopniowego upadku człowieka. Świadczy o tym przejście od historii o Prometeuszu i Pandorze do opisu pięciu wieków ludzkości. Wydawałoby się, że obie opowieści różnią się od siebie zasadniczo, jednak – jak zauważa Jaeger – przejście z jednego mitu do drugiego „było niezbędne, aby uświadomić słuchaczowi aktualny cel dydaktyczny tych obydwu”¹⁷. Ponadto opis złotego wieku i kolejnych stuleci miał stanowić „komentarz do mitu o Prometeuszu”¹⁸. Wyśpiewując historię o pięciu wiekach ludzkości, opowiada Hezjod swoim słuchaczom, a także późniejszym czytelnikom, że zanim Prometeusz dopuścił się kradzieży ognia, ludziom żyło się znacznie lepiej. Byli wówczas w komitywie z bogami, nie musieli pracować, życie upływało im na przyjemnościach. Także wiek srebrny obfitował w dobrodziejstwa, choć już zminimalizowane w stosunku do wieku złotego. Wtedy to dzieci przez długi czas nie traciły swoich nawyków, a kiedy dorastały, ich życie wnet się kończyło. Ludzie nie składali jednak ofiar i wykazywali się butą, dlatego Dzeus wytepił tę generację. Kolejno stworzył pokolenie „z brązu (...), srebrnemu zupełnie niepodobne, / jesionowe, potężne i srogie” (οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοίον, / ἐκ μελῖαν, δεινὸν τε καὶ ὀβριμον)¹⁹, które to pokolenie sprzeniewierzyło się w wojnie i krwawych wyprawach. Wojna, w której sukces tak wierzyli, wyniszczyła ich wszystkich. Wówczas to zrodził się boski ród bohaterów, którzy szybko polegli pod Troją i Tebami. Nastał więc czas pokolenia piątego, zwanego przez Hezjoda żelaznym, w którym przyszło żyć samemu autorowi. Beota określa swój wiek czasem nieustannego znoju i trudu naznaczonego przez troski zsyłane od bogów. Narzeka na własny los i stwierdza, że wolałby nie żyć w okresie najgorszym spośród wszystkich, gdzie nie istnieje wzajemny szacunek, a także gdzie wszelkie konflikty rozwiązuje się przemocą. Wiek żelazny, według Hezjoda, to konsekwencja kradzieży boskiego płomienia, którego dopuścił się Prometeusz. Rozgniewany Dzeus, co prawda, nie zabrał ludziom ognia, jednak ukrył przed nimi żywność w ziemi, czego następstwem jest mozolna i ciężka praca od świtu do zmierzchu.

Dwie opowieści przytoczone przez Hezjoda pozwalają dostrzec dwoistość symboliki ognia otrzymanego od Prometeusza. Poeta podkreśla, jak ważne dla człowieka jest posiadanie ognia, jednak później dowodzi, że jest to tylko

¹⁷ W. JAEGER, *Paideia...*, t. 1, s. 97.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ HEZJOD, *Prace i dni* 144-145.



szkodliwy prezent. Z jednej strony docenia wysiłek, jaki włożył tytan w ratowanie ludzkości, z drugiej daje do zrozumienia, że czyn ten był zbyteczny i dostarczył ludziom tylko zmartwień. Oczywiście trudno mówić tu o wyraźnie zauważalnej symbolice ognia, jak u Ajschylosa czy Platona (podejmę ten wątek w dalszej części artykułu), jednak Hezjod potrafi dostrzec pewną kulturową zależność płynącą z jego posiadania. Ma świadomość, że ogień jest nosicielem kultury i umożliwia człowiekowi przewyżczenie natury. Niemniej Beota dostrzega w tym degradację i upadek moralny człowieka. W jego pojęciu ogień należy tylko do bogów, zatem każdy, kto sięga po boską rzecz, jest świętokradcą. Idealnie udaje się podsumować tę sprawę Gadamerowi, który pisze:

Jedno jest pewne: dlaczego i w jakim kierunku Hezjod przekształcił mit o Prometeuszu. Tytan rywalizujący z Zeusem w mądrości, przynoszący ludziom dobro, choćby miał sam za to odpokutować, okazuje się zawsze i bezwarunkowo istotą podległą, która mimo woli przyczynia się do realizacji niegodziwych planów Zeusa względem ludzkości. Nie ma tu miejsca na kulturowy czyn Prometeusza, na doniosłość kradzieży ognia dla dziejów ludzkiej cywilizacji²⁰.

Pewne jest, że Hezjod, chłop z Beocji, przemawiając do swoich słuchaczy, którzy prawdopodobnie też byli stanu chłopskiego, stara się wyjaśnić, skąd pochodzi codzienny mozół. Ułatwia mu mit, który „nieustannie odnawia się i przemienia (...) [a] zmiany tej dokonuje poeta, ale nie powodowany jedynie swoim widzimisię: jest on twórcą nowych norm postępowania dla swojej epoki i przekształca mit stosownie do tego najgłębszego swego przekonania”²¹. Doświadczenie autora każe mu tłumaczyć sens wszystkich otaczających go zjawisk, a najlepszą metodą staje się właśnie ów mit, który podlega stałym interpretacjom. Hezjod obiera ścieżkę dydaktyka, który poprzez opowieść chce nakierować swojego brata, ale także słuchaczy, na właściwą drogę. Zarówno *Teogonia*, jak i *Prace i dni* prowadzą do tych samych wniosków: Hezjod wierzy, że Dzeus to władca sprawiedliwy, ale i srogi. Jego woli wszyscy powinni się podporządkować, bowiem każde odstępstwo grozi sromotną karą. Jako przykład ma służyć historia Prometeusza i nieszczęsnej Pandory. Tytan, który zgrzeszył dla dobra człowieka, i tak podlega prawom Dzeusa, a kara jest nieunikniona.

Pierwsza próba literackiego ujęcia mitu o Prometeuszu, choć może nie aż tak wyraźnie, pozwala nam dostrzec w tytanie prekursora kultury. Z eposów Hezjoda płynie następujący morał: praca jest niczym innym jak wysiłkiem,

²⁰ H.G. GADAMER, „Prometeusz i tragedia kultury...”, s. 189.

²¹ W. JAEGER, *Paideia...*, t. 1, s. 97.





jaki człowiek musi podejmować, aby uniezależnić się od natury, jest gestem przezwyciężenia jej. Ogień natomiast jest równolegle złą i dobrą siłą. Nie bez przyczyny Gaston Bachelard zauważa, że

ogień jest w najwyższym stopniu żywotny. (...) Ze wszystkich zjawisk jest naprawdę jedynym, które może całkowicie łączyć obie wartości przeciwne: dobro i zło. Rozświetla raj. Pali w piekle. Jest rozkoszą i torturą. Jest kuchnią i apokalipsą. (...) oznacza dobrobyt i szacunek. Jest bogiem opiekuńczym i straszliwym, dobrym i złym. Może sobie zaprzeczać – jest więc jedyną z zasad uniwersalnego wyjaśnienia²².

Niewątpliwie tę kwestię dałoby się sprawnie podpiąć pod to, co czytamy u Hezjoda.

Prometeusz skowany *Ajschylosa*

„I oto stanęliśmy na okrajach ziemi, / Pomiędzy scytyjskiego brzegu bezludnymi / Skałami”. (Χθονὸς μὲν ἐς τηλοῦρόν ἤκομεν πέδον, / Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβατον εἰς ἐρημίαν)²³ – takimi oto słowami zaczyna się tragedia Ajschylosa, która pozostaje jedyną zachowaną częścią trylogii poświęconej Prometeuszowi. Dzięki takiemu wstępowi wiemy, że Prometeusz już zgrzeszył i teraz czeka go kara z rąk wysłanników Dzeusa. W okolicach odludnej Scytii spotykają się Bia (Przemoc) i Kratos (Siła), i Hefajstos, by przykuć do skał tytana, którego jedynym przewinieniem jest miłość do ludzi.

Niewątpliwie Ajschylos znał treść dzieł Hezjoda, wiedział też, że mit o dobrotliwym tytanie został opracowany na długo przed nim, jednak sposób, w jaki wykorzystał opowieść, świadczy o pełnej świadomości artystycznej. Historia o Prometeuszu nie stanowi ułamkowej części dzieła (tak jak u Hezjoda). Ajschylos skupia się w pełni na tytanie i jego antagoniście – Dzeusie. Tragik opuszcza w swoim dziele opowiadanie o uczcie ludzi i bogów w Mekonie, nie przedstawia również historii Pandory – jako kary za wszystkie przewiny Prometeusza. Ważne dlań stają się uczucia bohaterów oraz ich pobudki. O ile u Hezjoda czyn Prometeusza jest rozpatrywany jako naganny, o tyle u Ajschylosa doceniony zostaje trud tytana i w odczuciu poety jest on dobroczyńcą ludzkości.

Dramat Prometeusza w tragedii Ajschylosowej rozgrywa się w świecie bogów. Już na początku dowiadujemy się, że władzę w wyniku niedawnych walk

²² G. BACHELARD, *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 28-29.

²³ AJSCHYLOS, *Prometeusz skowany* 1-2, ed. M. Griffith, Cambridge 1988, przeł. J. Kasprzowicz, Kraków 2003.



przejął Dzeus, dzięki pomocy przemysłnego Prometeusza²⁴. Jednak tytan niebawem dopuścił się kradzieży ognia, co spowodowało nań gniew Dzeusa i karę, komitywa zaś między Kronidą a Prometeuszem odeszła w niepamięć.

Oto stajemy naprzeciw tytana przykutego do skały Kaukazu. Jednak nie wszyscy jego oprawcy zgadzają się z Dzeusowym wyrokiem. Hefajstos, mający dopełnić wolę ojca, nie godzi się z nią i ubolewa nad losem tytana: „O ty, wielkoduszny / Temidy prawej synu, popatrz, co się święci; / Z niechęcią mam cię dzisiaj, na przekór twej chęci / skutego w te spiżowe, niezłomne łańcuchy, / do skał odludnych przybić” (τῆς ὀρθοβούλου Θέμιδος αἰπυμῆτα παῖ, / ἄκοντά σ’ ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασι / προσπασσαλεύσω τῷδ’ ἀπανθρώπῳ πάγῳ)²⁵. Bóg kowali ma świadomość, że wyrokom najwyższego władcy nie można się sprzeciwiać, czemu daje wyraz słowami: „ciężkie bowiem brzemię / na barki swoje ściąga, kto się, nieposłuszny, / Sprzeciwia woli ojca” (πάντως δ’ ἀνάγκη τῶνδ’ ἐμοὶ τόλμαν σχεθεῖν: / ἐξωριάζειν γὰρ πατρὸς λόγους βαρὺ)²⁶. Tu pojawia się pierwszy dramat – Hefajstos cierpi, wykonując swoją powinność; powołuje się na więzy krwi z Prometeuszem, jednak pozostaje posłuszny swojemu ojcu. Stwierdza z całą pewnością, że „każda nowa władza twarda jest i sroga” (ἅπας δὲ τραχὺς ὅστις ἄν νέον κρατῇ)²⁷. Inne stanowisko zajmuje Kratos (Bia nie zabiera głosu), przekonany o słuszności wyroku Dzeusa. Wyśmiewa Prometeusza i szydzi z niego, pokazując swoją wyższość nad nim. Kratos uważa, że kradzież ognia jest największą zniewagą, zaś kara wymierzona tytanowi wydaje się adekwatna do popełnionej zbrodni. Swoim przekonaniom daje ujście na chwilę przed odejściem, kiedy kpi z tytana i jego bólei. Prometeusz jednak milczy i pozwala na zniewagę; przemawia dopiero, gdy oprawcy odchodzą.

Japetyda zaczyna swoją mowę apostrofą do sił natury, by przyznać w słabości, że on, bóg, zaznał cierpień od bogów. Wszystko wynika z jego miłości do człowieka i chęci niesienia mu pomocy. Prometeusz otwarcie nazywa siebie prekursorem kultury: „Płomienistegom ognia źródło skrył w łuczynie: / W nim wszelkich s z t u k dla ludzi nauczyciel żywie, / Wszelkiego mistrz pożytku” (ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς / πηγὴν κλοπαίαν, ἢ διδάσκαλος τ ἐχ ν ης / πάσης βροτοῖς πέφηνε καὶ μέγας πόρος)²⁸. Mniema, że kradzież ognia umożliwiła ludziom stworzenie kultury, on sam natomiast

²⁴ Imię tytana Prometeusz (Προμηθεύς) wywodzi się od słowa: προμηθής, które oznacza kogoś przeczornego, ostrożnego, przewidującego. Jego przeciwieństwem jest jego brat Epimeteusz, którego imię, pochodzące od słowa ἐπιμηθής, określa kogoś zbyt pochopnego.

²⁵ AJSCHYLOS, *Prometeusz skowany* 18-22.

²⁶ Tamże, 16-18.

²⁷ Tamże, 35.

²⁸ Tamże, 109-111.



„obdarzył ludzi zdolnością radzenia sobie”²⁹. Niemniej tak pojmowana kultura jest wynikiem buntu przeciwko bogom, siłom nadnaturalnym. Wielokrotnie napotykamy w prologu na stwierdzenie, że ogień pozostaje własnością boską i nikt inny nie ma prawa go posiadać. Gest Prometeusza, choć uczyniony w dobrej wierze, staje się aktem samowoli i przeciwstawienia się temu, co wyższe i silniejsze. Właśnie poprzez tę dwoistość sytuacji wyraża się dramat głównego bohatera. Prometeusz wie, czym grozi kradzież Dzeusowego dobra, jednak dokonuje jej, zawierając swojemu zamysłowi. Jest odważny i pewny, że działa w słusznej sprawie. Jednak Prometeusz nie jest wszechmocny i często uskarża się na własny los, biadoli i uprasza zakończenie swej męki. W tej postawie okazuje się bliski człowiekowi, którego obdarzył umiejętnością pokonywania natury. Mimo że wywodzi się od bogów, kiedy lamentuje nad swoim losem, niczym nie różni się od istoty ludzkiej.

Ajschylos świadomie obdarza Prometeusza dwubiegunowymi cechami. Z jednej strony przez bohatera przemawia buta i duma, z drugiej zaś pokazuje on swoje słabości. Słusznie zauważa Stanisław Witkowski, że „gdyby Prometeusz miał tylko nadludzką nieugiętość, nie przemawiałby do widza”³⁰. Wspominania wyżej duma tytana niejednokrotnie przeradza się w pychę, która ostatecznie prowadzi go do zguby. Prometeusz czuje się silny, posiada bowiem sekret, który może zagrozić nowemu władcy, a wiedzę o tym dzieli się z chórem Okeanid, które przybywają do niego z wizytą na skrzydlatych wozach. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z dramatem, którego akcja może być ożywiana tylko dzięki postaciom przychodzącym do Prometeusza i zadającym mu pytania. Chór Okeanid przybywa do osamotnionego Prometeusza, aby wesprzeć go i dowiedzieć się, co spowodowało na niego taką karę. Okeanidy szczerze współczują tytanowi, świadome nieugiętości Dzeusa. Pragną usłyszeć od Japetydy całą historię, upominają go jednak przy tym, by nie unosił się pychą: „Przestań, zuchwalcze, stój! / Jeszcze cię gorzkie katusze / Nie przełamały!” (σὸ μὲν θρασὺς τε καὶ πικραῖς / δούαισιν οὐδὲν ἐπιχαλᾷς, / ἄγαν δ’ ἐλευθεροστομεῖς)³¹. Chór wie, że ten, kto się zbyt pyszni, sprowadza na siebie karę boską, dlatego wielokrotnie przypomina o tym skazańcowi. Bohater otwiera się przed swoimi gośćmi, zaczyna snuć swoją opowieść od konfliktu Kronosa z Dzeusem, wspominając własną rolę w tym sporze. Tytan, dobroczyńca ludzi, oprócz ognia zesłał im ślepą nadzieję. Oba dary umożliwiły wspięcie się na wyższy stopień cywilizacji. „Zgrzeszyłem, bom chciał zgrze-

²⁹ H.G. GADAMER, „Prometeusz i tragedia kultury...”, s. 191.

³⁰ S. WITKOWSKI, „Wstęp”, w: Ajschylos, *Prometeusz skowany; Persowie*, Warszawa 2005, s. 27.

³¹ Ajschylos, *Prometeusz skowany* 180–182.



szyc” (ἐκὼν ἐκὼν ἡμάρτον)³² – krzyczy Prometeusz, podkreślając przy tym słuszność swojego postępu.

Kolejny przykutego bohatera odwiedza Okeanos, bóg mórz i ojciec wcześniej goszczących Okeanid. Przybywa z pokojowym nastawieniem. Traktuje Prometeusza jak swojego przyjaciela i zjawia się tylko po to, by służyć mu swoją radą. Okeanos pamięta stare rządy, jednak podporządkowuje się nowym i do tego samego nakłania Prometeusza. Prosi go, by porzucił osobistą dumę i ukończył się przed Dzeusem jako tym, który wyrokuje w każdej sprawie. Wyniosły tytan odrzuca rady przybysza, uważając je za niemożliwe do zaakceptowania. Rozmowa dwóch tytanów podkreśla znacząco pychę Japetydy odrzucającego pomocne słowa przyjaciół. Bohaterem kieruje ὕβρις – nawet jeśli Prometeusz działa w słusznej sprawie, to dzieje się to bez aprobaty najwyższego władcy. Tytułowy bohater ma jednak pewność, że Dzeus jeszcze się przed nim uniży, ponieważ posiadany przez niego sekret odgrywa szalenie ważną rolę w kontaktach między nim a Kronidą.

Kiedy Okeanos znika, chór Okeanid nadal lamentuje nad skowanym bohaterem. Ich pełen smutku śpiew skłania bohatera do kontynuacji opowieści o tym, jak ocalił człowieka. Przez Prometeusza przemawiają duma i pewność, że jego czyn zyskał przełomowe znaczenie. Monolog bohatera staje się narracją o tym, jak powstała kultura. W tej części dramatu Ajschylos w oczywisty sposób wskazuje na postać, którą uważa za jej prekursora.

Prometeusz opisuje człowieka jako istotę zezwierzęconą, która choć posiada oczy, chodzi niczym po omacku, choć uposażona w zmysł słuchu, niczego nie słyszy. Ludzie, zanim zlitował się nad nimi tytan, żyli w stanie dzikości, nie potrafili nic skonstruować. Ich egzystencja nie różniła się niczym od bezrozumnych zwierząt. Dopiero umiejętności, którymi obdarzył ich Prometeusz, sprawiły, że ze stanu naturalnego wzniesli się na pewien poziom cywilizacji. Japetyda nauczył człowieka podstaw astronomii i geometrii, alfabetu oraz sztuki. Następnie pokazał, jak oswoić zwierzęta, jak zbudować łodzie, jak posługiwać się sztuką lekarską. Ostatecznie stwierdził, że „Prometeja wszelki kunszt zasługą” (πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως)³³, mianując się w ten sposób ojcem kultury. Niemniej należy pamiętać o tym, że najważniejszym z darów był ogień, który swoją siłą przeobrażania umożliwił człowiekowi opanować większość zdolności. Dzięki niemu możliwe stało się przygotowanie posiłków, ogrzanie ciała, słowem – możliwy okazał się cały postęp cywilizacyjny. Ogień stał się elementem integrującym ludzi. Człowiek nie pracował już tylko dla

³² Tamże, 268.

³³ Tamże, 506.



siebie, lecz dla dobra ogółu. Pojawił się system wymiany, każdy wносił coś od siebie do wspólnoty. Dlatego też, jak zauważa Gadamer: „z «kulturą» spotykamy się tam, gdzie pojedynczy człowiek nie tylko pracuje na siebie, ale tworzy dla wszystkich. (...) W istocie kultury zawiera się tragiczna sprzeczność: kultura jest stałym samooszukiwaniem się wszystkich, ale zarazem ogólną prawdą: jest wiedzą dla wszystkich, ale nie dla jednostki”³⁴.

Siła tragedii Ajschylosa polega na tym, że dobro ofiarowane ludziom jest aktem przeciwstawienia się najwyższej władzy. Z tego punktu widzenia należałoby rozpatrywać kulturę jako bunt przeciwko siłom nadnaturalnym. Człowiek okiełznując naturę, staje się przestępcą, dokonuje aktu samowoli, wykracza przeciwko najwyższemu. Do tego buntu przeciwko „Górze” doprowadza ktoś z wewnątrz. Prometeusz staje się spoiwem pomiędzy „Górą” a „Dołem” – między bogami a człowiekiem. Nie można tu jednak mówić o pojednaniu, gdyż światem wciąż rządzi nieugięty władca.

Ajschylos z pełnym przekonaniem kreśli portret Dzeusa jako nieustępliwego tyrana, którego dyrektywy muszą zostać wykonane. Każdy, kto chce żyć w przyjaźni z Kronidą, zobligowany jest stosować się do jego nakazów. Dlatego zarówno Hefajstos, jak i Okeanos, którzy są spokrewnieni ze skazanym, zobowiązują się do posłuszeństwa, godząc się na tę tyranię.

Choć władca Olimpu nie zabiera głosu w tragedii, to jego obecność jest nieustannie wyczuwalna. Przedzierając się przez partie dialogowe, nie mamy wątpliwości, że wizerunek Kronidy różni się od tego, którego dostarcza nam Hezjod. Przez Dzeusa nie przemawia chęć niesienia sprawiedliwości, lecz zemsty. Każdy występki przeciwko jego osobie sprowadza na winowajcę karę. Pomimo że Prometeusz wcześniej pomógł mu odnieść sukces w dojściu do władzy, to ostatecznie nawet on ponosi konsekwencje swego działania. Dlatego tragedia, w której Japetyda przedstawiony jest jako ofiara władczego Zeusa niepraktykującego sprawiedliwości, była wielokrotnie podawana w wątpliwość, czy rzeczywiście jej twórcą jest sam Ajschylos. Dążenie do ustalenia autentyczności tragedii wynika ze stanowiska, jakie zajął autor w tym dziele. Jak zauważa Wiktor Steffen:

Ajschylos był w poezji greckiej obok Kleantesa najgorętszym i najgłębszym wielbicielem Zeusa. Zwłaszcza w *Błagalnicach* i *Agamemnonie* stworzył koncepcję Zeusa o utrwalonej, niezwykle wyrazistej wzniosłości moralno-filozoficznej, wychwalając jego wielkość, mądrość i sprawiedliwość oraz wszechmoc, stawiając go na równi z wszechpotężnym przeznaczeniem³⁵.

³⁴ H.G. GADAMER, „Prometeusz i tragedia kultury...”, s. 192.

³⁵ W. STEFFEN, T. BATÓG, „Prometeja – ewolucja władzy”, w: TENŻE, *Ajschylos – twórca tragedii greckiej*, Warszawa 2000, s. 85.



Takiej postawy wobec ojca bogów i ludzi nie doświadczamy, czytając opowieść o Japetydzie. Dzeus bez wątpienia (w tej części trylogii) zostaje ukazany jako młody władca, który siłą i przemocą stara się utrzymać swoje zwierzchnictwo nad światem. Oczywiście wydaje się, że rasa ludzka go nie interesuje, wręcz pragnie jej zniszczenia. Spotykamy się tu z wizerunkiem Dzeusa jako tyrana, który zdobył władzę niezgodnie z istniejącym prawem. Z tego punktu widzenia można rozpatrywać *Prometeusza skowanego* jako tragedię o wydźwięku politycznym. Należy bowiem pamiętać o stosunku autora do demokracji i jego wkładzie w wyzwolenie kraju spod jarzma perskiego³⁶. Jak odnotowuje Jakub Filonik: „Ateny Ajschylosa czuły się silnie związane z demokratycznym etosem przeciwstawienia się tyranii”³⁷. Dlatego też przedstawienie Dzeusa jako antagonisty ludzkości jest próbą zaprezentowania stosunku autora do demokracji i tyranii. Niezaprzeczalnie chwala on Prometeusza za jego dobroczynność i humanitaryzm, gani zaś za antyludzką postawę Dzeusa. Tyrania w utworze jest jawnym atakiem na porządek i równość społeczną, dlatego w kontekście wszystkich dzieł tragika zadziwia kreacja Kronidy. Niemniej należy pamiętać, że *Prometeusz skowany* jest środkową częścią niezachowanej trylogii. Najprawdopodobniej w *Prometeuszu wyzwolonym* spotkalibyśmy się z Dzeusem jako dobrym i prawym władcą, który z powodu Konieczności godzi się z Prometeuszem.

Okrucieństwo boga olimpijskiego zostaje wyrażone także w kolejnym epejzodionie, gdy na scenę wkracza Io – nimfa zamieniona przez Dzeusa w jałówkę. W ogniu pytań stara się poznać tożsamość unieruchomionego tytana. Córka Inachosa, pojawiając się znienacka, znacznie ożywia akcję. Czytelnik szybko odkrywa, że los bohaterki jest podobny do losu cierpiącego tytana. Io nie tylko jest przerażona i zagubiona, ale również uskarża się na swoją dolę. Nie wie, ani gdzie się właściwie znajduje, ani kim jest postać przykuta do skały. Prometeusz szybko się jej przedstawia: „Masz ogniodawcę ludzi, mnie, Prometeusza” (πυρὸς βροτοῖς δοτῆρ’ ὄρεᾶς Προμηθεΐα)³⁸, by chwilę później przypomnieć o swojej zdolności przewidywania przyszłości. Tytan, choć zna przyszłe dzieje przybyszki, wzbrania się przed opowiedzeniem o nich: „Nie wiedzieć o tym jest lepiej dla duszy twojej” (τὸ μὴ μαθεῖν σοι κρεῖσσον ἢ μαθεῖν τάδε)³⁹. Io mimo wszystko chce znać prawdę o czekających ją cierpieniach. Zanim jednak Prometeusz przepowie jej przyszłość, sama opowie o swoim dotychczasowym losie. Tym sposobem opowieść nimfy zazębi się z późniejszą przepowiednią

³⁶ Ajschylos wziął udział w bitwie pod Maratonem (490 r. p.n.e.) i prawdopodobnie w dwóch kolejnych: pod Salaminą (480 r. p.n.e.) i pod Platejami (479 r. p.n.e.).

³⁷ J. FILONIK, *Bunt i buntownicy w tragedii greckiej*, Warszawa 2012, s. 16.

³⁸ AJSCHYLOS, *Prometeusz skowany* 612.

³⁹ Tamże, 624.



Japetydy rozłożoną na trzy części. W pierwszej z nich Prometeusz skupi się na początku drogi Io; wspomni krainy, które przyjdzie jej odwiedzić w trakcie tułaczki. W swoim proroctwie przykuty bohater ujawni tak silnie strzeżoną przez siebie tajemnicę. Choć początkowo Prometeusz mówi niechętnie, to jednak coraz śmielej przystępuje do zdradzenia swoich wizji. Wyjawia, że Dzeusa przed upadkiem może uratować tylko wyzwolenie go z więzów, a dokona tego potomek Io z trzynastej linii, czyli Herakles: „Wiedz: jeden z twych potomków zdejmie te obroże” (τῶν σῶν τιν’ αὐτὸν ἐγγόνων εἶναι χρεών)⁴⁰. Zanim jednak wszystko się dokona, na Io spadnie seria cierpień, które ustaną dopiero po jej dotarciu do Egiptu.

Dialog obojga bohaterów odsłania, że ich spotkanie staje się pretekstem dla tytana, aby wyjawic długo skrywany sekret. Sposób, w jaki to czyni, podkreśla jeszcze bardziej dumę i pychę bohatera. Prometeusz buntuje się przeciwko zastanemu porządkowi, nie liczy się z władzą Kronidy: „Dla mnie moc Zeusa jest już dzisiaj niczym. / Niech sierdzi się do woli, niech się władzą mami, / Niedługo, a utraci berło nad bogami” (ἐμοὶ δ’ ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει. / δράτω, κρατεῖτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον, / ὅπως θέλει: δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς)⁴¹. Chwilę później, nie przebierając w słowach, nazywa władcę bogów i ludzi po prostu tyranem. W tym momencie na scenie pojawia się boski posłaniec – Hermes. Zabójca Argosa jako ostatni odwiedza nieszczęsnego tytana. W odróżnieniu od pozostałych gości jego wizyta nie ma charakteru pokojowego. Jednak jak zauważa Albin Lesky: „postać Hermesa naszkicowana jest bardzo subtelnie. Jako sługa potężnego władcy najpierw rzuca się na Prometeusza, dopiero później zaczyna z nim rozmawiać”⁴². Zadanie Hermesa jest oczywiste: jako posłaniec najwyższego władcy musi wydobyć od tytana wszystkie szczegóły i jednocześnie upomnieć go, że bunt sprowadzi na niego jeszcze większe nieszczęście, mianowicie zesłanie do Tartaru (ἀμφὶ Ταρτάρου βάθη)⁴³ i nieustające męki.

Na nic zdadzą się próśby chóru, aby usłuchał rad Hermesa. Prometeusz do samego końca pozostanie wierny buńczucznej postawie, nie ugnie się ani na moment. W końcowej partii tragedii zadziwi postawa Okeanid, które finalnie zdecydują się podzielić los głównego bohatera i wraz z nim zstąpić do Tartaru. Ostatnie słowa Prometeusza utwierdzają nas w tym, że bez względu na konsekwencje jest gotów pozostać przy swoim zdaniu. Za cenę wierności własnemu stanowisku woli uskarżać się i znosić katusze.

⁴⁰ Tamże, 772.

⁴¹ Tamże, 938-940.

⁴² A. LESKY, *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków 2006, s. 153.

⁴³ AJSCHYLOS, *Prometeusz skowany* 1030.



Tragedia Ajschylosa udowadnia nam, że mit o Prometeuszu „stale pracuje”. Wielki tragik grecki wykorzystuje znaną już ówczesnym ludziom historię, opracowując ją jednak na potrzeby czasu. Należy bowiem pamiętać, że okres, w którym trylogia o tytanie została wystawiona, był szczególnie ważny w świadomości Greków. Jest to epoka wojen perskich, czyli moment, kiedy tak ważną rolę odgrywa religia. Niewątpliwie współczesnym Ajschylosa trudno było sobie wyobrazić Dzeusa jako tyrana i nieustępliwego władcę. Sposób, w jaki autor przedstawia ojca bogów i ludzi, bezsprzecznie może budzić wątpliwość, jednak trzeba pamiętać o tym, że *Prometeusza skowanego* należałoby analizować w opozycji do dwóch niezachowanych części: *Prometeusza niosącego ogień* i *Prometeusza wyzwolonego*, gdyż zachowana sztuka ukazuje Dzeusa w sposób krzywdzący. Przede wszystkim dlatego, że Kronida nie występuje w tragedii we własnej osobie; jego obraz jawi nam się dzięki wypowiedziom postaci scenicznych, przede wszystkim zaś dzięki głównemu poszkodowanemu – Prometeuszowi. W tym przypadku jego obraz jest zaprezentowany jednostronnie i nie pozwala nam na prawdziwe przyjrzenie się Dzeusowi. Mimo że nie występuje on na scenie, jest to postać ważna, wręcz kluczowa. Lektura tragedii odsłania pewną zależność. Ten, który zgrzeszył, ma prawo głosu; ten, który ukarał grzesznika, jest go pozbawiony. Z tej racji mogłoby się wydawać, że Ajschylos świadomie wskazuje na to, która z postaci ma rację i zasługuje na uznanie. Jednakże stanowisko pozostałych bohaterów tragedii nie jest w tej kwestii pewne. Zarówno chór Okeanid, ich ojciec Okeanos, jak i Hefajstos „stoją właściwie w środku między obu przeciwnikami, bo współczują z bohaterem, ale pełne są czci i trwogi przed Zeusem; przedstawiają Zeusa jako władcę surowego, ale żadna z nich nie powiada by Zeus nie miał słuszności, a miał ją Prometeusz”⁴⁴. Dogłębne przyjrzenie się tym wszystkim czynnikom sprawia, że niemożliwe staje się określenie tego, kto według Ajschylosa ma rację i po czyjej stronie czytelnik powinien stanąć.

Jedno jest pewne – Prometeusz w Ajschylosowej tragedii jest buntownikiem wielokrotnie unoszącym się pychą. Jego antagonistą Dzeus, który choć sam nie pojawia się w sztuce ani na moment, jawi się z opisów jako tyran u początku swojej władzy. Ajschylos obdarza każdego bohatera szczególnym rysem, precyzyjnie szkicuje nawet postaci drugoplanowe. Tragedia kunsztownie opisuje narodziny kultury. Powierzenie ludziom ognia prowadzi do wywyższenia się człowieka ponad stan naturalny. Jak zauważa George Thomson, „ogień oznacza bazę materialną cywilizacji”⁴⁵, ale przede wszystkim stanowi jądro całej historii. Z powodu tej kradzieży Japetyda cierpi męki, ale też dzięki niej ludzie

⁴⁴ S. WITKOWSKI, „Wstęp...”, s. 37.

⁴⁵ G. THOMSON, *Aischylos i Ateny...*, s. 325.



mogą pokonać własne słabości. Gadamer ujmując rzecz następująco: „Prometeusz to tragiczny bohater kultury, w której ludzkość zdąża do siebie przez poświęcenie”⁴⁶. Wykroczenie mitologicznego superbohatera jest uzasadnione, a cierpienie – wkalkulowane w niecy występ. Na koniec sztuki Prometeusz powie: „O ty, Eterze, / Co światłem zapładniasz świat, / Patrz jakie muszę / Bezprawne znosić katusze!” (ὦ πάντων, / αἰθὴρ κοινὸν φάος εἰλίσσων, / ἔσορᾷς μ’ ὥς ἔκδικα πάσχω.), co ostatecznie utwierdzi nas w jego nieszczęściu. Niemniej pozostaje nadzieja, że tytan uwolni się z więzów i pojedna z Dzeusem.

Prometeusz Platoński

Z dotychczasowych rozważań nad Prometeuszem wysnuć można wnioski, że jego postać głęboko zakorzeniła się w kulturze greckiej. Bohater cierpi, a jego cierpienie wynika z więzi łączącej go z człowiekiem, którego *summa summarum* przyjęło się uważać za twórcę Prometejski. Taki przynajmniej obraz wyłania się z lektury eposów Hezjoda i tragedii Ajschylosa, wzbogacających i uwniosłających dobroczynię ludzkości.

Mit o Prometeuszu stale się przeobrażał, służąc poszczególnym twórcom do wyrażenia własnych poglądów oraz idei. Po historię o zaradnym tytanie sięgało wielu starożytnych pisarzy⁴⁷, jednak – zwłaszcza dzięki wyżej wymienionym twórcom – nabrała ona donioślejszego znaczenia. Kolejnym autorem, który po Ajschylosie świadomie wykorzystał mit o Prometeuszu, jest Platon. Tym właśnie opowiadaniem ateński filozof w swoim wczesnym dialogu *Protagoras* stara się wyjaśnić, kim jest człowiek, jak powstało państwo (a przeto i kultura) i czym właściwie jest społeczeństwo, ale przede wszystkim, czy można nauczyć się cnoty.

Dialog *Protagoras*, którego data powstania wciąż pozostaje kwestią sporną, zasługuje na szczególną uwagę, chociażby ze względu na występujące w nim osobistości. Mówimy tu o następujących postaciach: Protagoras, Sokrates, Prodikos czy Hippiasz, czyli wybitnych mężach ówczesnego świata greckiego. I choć głos w sprawie zabierają przede wszystkim Sokrates i sofista Protagoras, to jednak należy pamiętać o obecności pozostałych sofistów. Sam podtytuł zresztą – *Sofiści, dialog dowodzący* (ἡ σοφισταί, ἐνδεικτικός) – informuje nas, z jaką grupą rozmówców Sokratesa spotkamy się w tym dziele filozoficznym.

Podobnie jak pozostałe utwory Platona, tak i ten dialog charakteryzuje się wyjątkową konstrukcją, mianowicie retrospekcją, zaczyna się bowiem od

⁴⁶ H.G. GADAMER, „Prometeusz i tragedia kultury...”, s. 192.

⁴⁷ Mit o Prometeuszu w późniejszych wiekach pojawił się w wielu dialogach Lukiana z Samosaty czy też w pismach Cyrona.



końca. Powracający z domu Kaliasa Sokrates spotyka przyjaciela, który pyta go o cel jego spaceru. Syn Sofroniska zdradza mu, że miał okazję rozmawiać z przybyszem z Abdery – Protagorasem i właśnie powraca z owego spotkania. Na prośbę przyjaciela postanawia zrelacjonować przebieg wizyty. Sokrates jest oczarowany osobą najsłynniejszego z sofistów, czemu daje dowód, nazywając go najpiękniejszym ze względu na to, że jest najmądrszym spośród wszystkich, których spotkał. „Jakżeby, mój drogi, to co najmańdrzejsze, nie miało się wydawać czymś najpiękniejszym?”⁴⁸ (πῶς δ' οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;) – pyta swojego napotkanego kompana i przechodzi do opowieści właściwej, czyli genezy i przebiegu spotkania z Protagorasem. Sokrates inicjuje swoją relację przywołaniem osoby Hippokratesa, syna Apollodora, który minionego dnia o świcie wpadł śpiesznie do jego domu i wiedząc o przybyciu do Aten Protagorasa, chciał zaczerpnąć rady myśliciela. Hippokrates zdradza, że chciałby się uczyć u sofisty z Abdery. Sokrates natomiast poprzez zadawanie pytań (metoda majeutyczna)⁴⁹ usiłuje się dowiedzieć od niego, jaką konkretnie wiedzę życzyłby sobie zdobyć. Na przykładach dowodzi mu, że udając się do Fidiasza czy Polikleta, mógłby nauczyć się sztuki rzeźbiarstwa, natomiast od Hippokratesa z Kos – sztuki lekarskiej. Tym samym filozof pragnie dowiedzieć się, jaką naukę syn Apollodorosa mógłby pobrać u sofisty i czy winno się za nią faktycznie płacić. W celu rozwiania wszelkich wątpliwości, kierowani pragnieniem Hippokratesa, udają się do domu Kaliasa, gdzie zatrzymał się słynny sofista. Jak zauważa Katarzyna Kołakowska, we wczesnym dialogu Platona „szczególne jest też miejsce spotkania tych znamienitych umysłów. Nie jest to port czy ulica, ale dom najbogatszego Ateńczyka – Kaliasa”⁵⁰.

Wstąpiwszy na krużganek, po którym przechadza się Protagoras, Sokrates decyduje się zdradzić cel swojej wizyty. Wyjaśnia przybyszowi z Abdery, kim jest Hippokrates i czego od niego oczekuje, a następnie sugeruje, by sofista zdecydował, czy woli rozmawiać z nimi na osobności, czy w obecności zgromadzonych w domu Kaliasa pozostałych sofistów. Protagoras wykorzystuje „możliwość prowadzenia rozmowy *coram publico*, żywiąc nadzieję, że

⁴⁸ PLATON, *Protagoras* 309c, ed. John Burnet. Oxford University Press 1903, przeł. L. Regner, Warszawa 1995.

⁴⁹ W pierwszym tomie *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza czytamy: „Sokrates nie był teoretykiem, lecz wirtuozem metody; nie formułował jej przepisów, lecz przykładem własnym pokazywał, jak ją stosować. Metoda, jaką się posługiwał, była metodą dyskusji, współpracy umysłowej. Składała się z dwóch części, negatywnej i pozytywnej, «elenktycznej» i «majeutycznej»: pierwsza uczyła, jak usuwać fałszywe przekonania, druga - jak zdobywać prawdziwe”. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2002, s. 54.

⁵⁰ K. KOŁAKOWSKA, „Mit o Prometeuszu w *Protagorasie* Platona”, *Roczniki Humanistyczne*, t. LVIII-LIX, z. 3 (2010-2011), s. 29.



dzięki temu cała debata (...) skoncentruje się wokół jego osoby”⁵¹. Zaiste tak się dzieje. Sofista z Abdery szybko podejmuje wątek i opowiada o tym, kim są sofisci i jaką on pełni wśród nich rolę. Kiedy zaś kończy przemawiać, Sokrates pyta go: „W czym i pod jakim względem ten oto Hippokrates, który teraz zjawił się u Protagorasa, odejdzie lepszy po dniu, w którym by przebywał z nim?” (τούτου ἐρωτῶντι, Ἱπποκράτης ὅδε Πρωταγόρα συγγενόμενος, ἢ ἂν αὐτῷ ἡμέρα συγγένηται, βελτίων ἅπεισι γενόμενος καὶ τῶν ἄλλων ἡμερῶν ἐκάστης οὕτως ἐπιδώσει εἰς τί, ὃ Πρωταγόρα, καὶ περὶ τοῦ;)⁵². Protagoras, dystansując się od pozostałych sofistów, odpowiada z nieskrywaną pewnością, że Hippokrates dzięki przebywaniu z nim stanie się doskonalszy w zarządzaniu sprawami związanymi z domem i państwem, czyli nauczy go, jak stać się dobrym obywatelem. Twierdzenie sofisty prędko zostaje podane przez Sokratesa w wątpliwość, który jest przekonany, że wspomnianej πολιτικῆ τέχνη nie można się nauczyć. Na potwierdzenie swych słów przytacza dwa argumenty. Po pierwsze twierdzi, że gdy na zgromadzeniu debatuje się o sprawach związanych z budownictwem, zapraszani są budowniczowie. Podobnie z innymi sztukami. W sprawach państwowych zaś każdy miałby prawo głosu, jako że tej umiejętności „od nikogo się nie uczył ani nie miał żadnego nauczyciela” (ὅτι οὐδαμῶθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ)⁵³. Kolejno na przykładzie synów Peryklesa Sokrates argumentuje, że nawet najmądrzejsi i najlepsi obywatele nie byli w stanie przekazać swojemu potomstwu tej cnoty (ἀρετή), którą sami zdołali nabyć. Ostatecznie syn Sofroniska prosi Protagorasa, aby wykazał, że możliwe jest nauczanie się cnoty.

Odpowiedź Protagorasa na zapytanie Sokratesa niewątpliwie mogłaby stanowić oddzielną całość. Przyjęło się ją nazywać Wielką Mową łączącą μῦθος i λόγος. Kolejność tych mów dla wielu badaczy jest kwestią sporną. Przede wszystkim zastanawia, dlaczego Platon najpierw zastosował mit, a następnie logos, podczas gdy zwykle przedstawiał rozumowanie, po czym wyjaśniał je za pomocą przypowieści. Witold Wróblewski przypomina, że jeden z badaczy dialogów Platona – Hermann Gauss – zauważył, iż zastosowanie takiego następstwa wywodów ma podważyć wyłożone argumenty. Z tą opinią jednak nie zgadza się jednak sam Wróblewski, który twierdzi, że „pogląd Gaussa nie neguje autentyczności myśli Protagorasa w micie i w logosie z racji tego, że występuje po micie, mowy być nie może, skoro logos rozwija i uzasadnia podstawowe

⁵¹ T. DREIKOPEL, „Wizerunek Protagorasa z Abdery w platońskim dialogu *Protagoras*”, w: *W kręgu Platona i jego dialogów*, red. W. Wróblewski, Toruń 2005, s. 128.

⁵² PLATON, *Protagoras* 318d.

⁵³ Tamże 319d.



założenia teorii sofisty wyłożonej poprzednio w micie⁵⁴. Sytuację rozjaśni analiza mitu, który znalazł się w tym dialogu nieprzypadkowo. Dogłębna lektura tego fragmentu pozwala wywnioskować, że Platon doskonale znał historię o Prometeuszu z wersji swoich poprzedników: Hezjoda i Ajschylosa. Jednak autor *Uczty* wykorzystuje ją inaczej, powtarzając czy też zmieniając poszczególne elementy opowieści.

Protagoras, który wielokrotnie daje do zrozumienia, że jest starszy od pozostałych uczestników spotkania⁵⁵, proponuje Sokratesowi, że przeprowadzi wywód albo za pomocą przypowieści, albo rozumowania. Kiedy zaś wszyscy jednogłośnie dają mu prawo wyboru, Protagoras decyduje się na mit. Jak zauważa Kołakowska, „choć mitologizowanie ma swój urok, to także «ratuje» sofistów przed dylematem i umożliwia zajęcie miejsca »pośrodku«”⁵⁶. Swoją opowieść o dobroczynnym tytanie rozpoczyna od momentu, kiedy na świecie istnieli tylko bogowie, natomiast istoty żywe miały dopiero powstać. Kiedy nadszedł ów dzień narodzin, bogowie stworzyli rodzaje śmiertelne „w głębi Ziemi z ziemi, z domieszką ognia i pierwiastków, które łączą się z ogniem i ziemią” (θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πῦρὸς μεῖξαντες καὶ τῶν ὅσα πῦρ καὶ γῆ κεράννυται)⁵⁷. Kiedy nadszedł dzień wyprowadzenia ich na świat, stwórcy polecieli Prometeuszowi i Epimeteuszowi, aby rozdzielili między nimi odpowiednie przymioty. Epimeteusz ucieszył się z zadania i uprosił brata, aby mógł osobiście porozdzielać moce, podczas gdy on będzie tego podziału doglądał. I tak kolejno rozdzielili, że:

Jednym dawał siłę bez zwinności, inne zaś, słabsze, wyposażył w zwinność, jedne uzbroił, dla tych zaś, którym dał ciało nieuzbrojone, obmyślił jakiś inny sposób ocalenia. Tym z jestestw, które umieścił w drobnych ciałach, zapewnił skrzydlatą ucieczkę lub podziemne leże. Te zaś, którym zwiększył rozmiary, przez to samo ustrzegł od zagłady. Tak też inne poobdzielał zachowując równowagę. To zaś obmyślił bacząc, aby jakiś rodzaj nie zaginął. Skoro owym wzajemnie się wyniszczającym stworzeniom zapewnił możliwość umknienia przed zagładą, obmyślił osłonę przed Zeusowymi zmianami pór roku okrywając te stworzenia gęstym owłosieniem i tęgimi skórami,

⁵⁴ W. WRÓBLEWSKI, *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e: Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń 1979, s. 16.

⁵⁵ O dodawaniu sobie lat przez Protagorasa mogą świadczyć fragmenty: „Wszakże od wielu lat zajmuję się tą umiejętnością. A bo też w ogóle mam ich wiele. Nie ma wśród was wszystkich nikogo, dla którego ze względu na wiek nie mógłbym być ojcem” (317c) lub „Czy jednak mam was przekonać posługując się przypowieścią, jak starszy młodszych, czy też przeprowadzić rozumowanie?” (320c).

⁵⁶ K. KOŁAKOWSKA, „Mit o Prometeuszu...”, s. 31.

⁵⁷ PLATON, *Protagoras* 320d.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

dostatecznymi, aby chronić przed zimą, użytecznymi również przy upałach, a każdemu z tych, które się udają do legowisk, one właśnie służą jako okrycia własne i samoodrastające. Również jedne stworzenia obuł dając im kopyta, innym zaś nałożył skórę stwardniałą i pozbawioną krwi. Ponadto przygotował różnym różny pokarm, zatem jednym rośliny wyrastające z ziemi, innym owoce wyrastające na drzewach, innym korzonki. Są zaś takie, którym jako pokarm przeznaczył ciała innych stworzeń i tym dał nieliczne potomstwo. Te natomiast, które są zjadane przez tamte, obdarzył licznym potomstwem, aby zapewnić zachowanie rodzaju⁵⁸.

Kiedy obdarował już wszystkie zwierzęta, prędko zorientował się, że wszystkie dary rozdał, a dla człowieka nie pozostał żaden z nich. Wnet przybył Prometeusz, który miał doglądać podziału, i zobaczył, że brat postąpił nierozważnie. Podczas gdy inne stworzenia miały wszystkie potrzebne właściwości, człowiek był nagi i bezbronny. Kiedy zaś nadszedł dzień, w którym człowiek miał zobaczyć świat, zmartwiony tytan postanowił wykraść Hefajstosowi i Atenie zaradność i ogień (ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί), bowiem „bez ognia nabycie zaradności lub posługiwanie się nią byłoby niemożliwe” (ἀμήχανον γὰρ ἢν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι)⁵⁹. Dzięki temu człowiek nabył mądrość życiową, jednak nadal pozostawał bez mądrości politycznej, która pozwoliłaby mu utworzyć społeczeństwo. Ta mądrość (πολιτικὴ τέχνη) znajdowała się u Dzeusa na Olimpie, a z racji swojego występku Prometeusz nie miał już tam dostępu. Dlatego po raz kolejny musiał posunąć się do kradzieży. Dostawszy się do pracowni Ateny i Hefajstosa, ukradł jego umiejętność kowalską i „tę inną umiejętność Ateny” (τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς)⁶⁰, sprezentował je człowiekowi, a następnie poniósł karę za swój występki. Człowiek natomiast jako istota uczestnicząca w boskich przeznaczeniach jako jedyny przyznał bogom wyższość i oddawał im cześć.

⁵⁸ Tamże, 320e-321b. „τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμηι: τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν: ἃ δὲ ἡῤξε μεγέθει, τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσφιν: καὶ τᾶλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γένος αἰστωθεῖν: ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω: καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ θριξίν καὶ δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. τοῦντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ῥίζας: ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφὴν ζῶων ἄλλων βοράν: καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσήψε, τοῖς δ' ἀναλίσκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων”.

⁵⁹ Tamże, 321d.

⁶⁰ Tamże; „inną umiejętność” można rozumieć jako tkactwo, ale także jako pomysłowość, dzięki której człowiek był zdolny do tworzenia wynalazków.





Mimo że na tym etapie kończy się rola Prometeusza, to jednak Protagoras nie przerywa wywodu mitycznego. Kolejno przedstawia etapy radzenia sobie w nowej rzeczywistości przez istoty żywe. Dowiadujemy się, że człowiek stworzył język, domostwa, pokarm i ubiory. Żył jednak w rozproszeniu, zagrożony atakiem ze strony dzikich zwierząt, które uprzednio Epimeteusz dostatecznie wyposażył. Umiejętność rzemieślnicza nie była wystarczająca do obrony przed nimi, a „mądrości (...) obywatelskiej, której częścią jest umiejętność prowadzenia wojen, jeszcze nie mieli” (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἤς μέρος πολεμική)⁶¹, w wyniku czego rodzaj ludzki, nawet gdy się chwilowo jednoczył, to zaraz jeden człowiek krzywdził drugiego. Zaniepokojony tym stanem Dzeus posłał na ziemię Hermesa, aby ten przekazał ludziom w s t y d (αἰδώς) i s p r a w i e d l i w o ś ć (δική), które miały zaprowadzić ład w relacjach międzyludzkich. Posłaniec boski nie wiedział jednak, jak ma dokonać podziału, dlatego ojciec bogów i ludzi zlecił mu, ażeby rozdzielił między wszystkich równomiernie, „albowiem państwa nie mogłyby powstać, gdyby tylko nieliczni, jak to jest w wypadku innych sprawności, mieli w nich udział” (οὐ γὰρ ἂν γένοιοντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν)⁶². W tym momencie przerwana zostaje opowieść Protagorasa, który zaraz przechodzi do drugiej części Wielkiej Mowy, czyli logosu.

Zaprezentowane przez przybysza z Abdery podanie jest historią o tym, jak powstało społeczeństwo. Wybór tej formy przez Protagorasa ma swoje uzasadnienie, albowiem „mit zawierał dydaktyczny, obrazowy, a więc łatwiejszy do zrozumienia wymiar, który bardzo chętnie wykorzystywali sofisci”⁶³. Katarzyna Kołakowska w oparciu o pracę Kathryn Morgan stwierdza, że jest to opowieść ściśle protagorejska. Uzasadnieniem takiego twierdzenia, może być fakt (podług tego co podaje Diogenes Laertios)⁶⁴, że sofista miał napisać traktat *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*, w którym mógł zaprezentować swoją wersję tego mitu. Bez względu jednak na to, czy historia o Prometeuszu jest bardziej Platońska czy Protagorejska, niezaprzeczalnie stanowi pewne *novum* wobec wersji poprzednich.

Na wstępie należy zauważyć, że człowiek (jak i zwierzęta) został stworzony przez samych bogów, jednak ich rola została ograniczona tylko do aktu kreacji. Pozostałe powinności spoczęły na synach Japeta, którzy odgrywają rolę boską. Akt kreacji człowieka można rozpatrywać jako czas komitywy między Dzeusem a Prometeuszem. Tytan jeszcze nie działa przeciwko siłom wyższym.

⁶¹ Tamże, 322b.

⁶² Tamże, 322d.

⁶³ U. WOLLNER, „Demiurgiczna i polityczna techné w Platońskim *Protagorasie*”, przeł. J. Bernaciak, w: *Kolokwia Platońskie: Protagoras*, red. Artur Pacewicz, Wrocław 2011, s. 230.

⁶⁴ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VIII/8.



Dopiero nierozsądne poczynania Epimeteusza skłaniają go do zuchwałych czynów. Prometeusz nie ma wyboru; jako wykonawca boskiego planu musi skorygować błędy brata, czyli zająć pozycję przeciwną do wyjściowej. Z pomocnika staje się przestępcą. Zanim jednak dosięgnie go kara, zdąży przekazać ludziom „mądrość, sztuk rodzicielkę wraz z ogniem” (ἐντεχνον σοφίαν σὺν πυρί)⁶⁵.

Ogień, podobnie jak u Ajschylosa i w mniejszym stopniu u Hezjoda, symbolizuje zwycięstwo cywilizacyjne. Tytan nieprzypadkowo wykrada płomień wraz z mądrością. Ten dar pozwala rodzajowi ludzkiemu na zaspokojenie podstawowych potrzeb, takich jak: budowanie mieszkań, przygotowywanie potraw czy ubrań. Ponadto ludzie, ukształtowani na podobieństwo bogów, jako jedyni oddawali im cześć i szacunek, można zatem mówić o powstawaniu religii. Jednak ofiarowana przez tytana δημιουργική τέχνη nie była wystarczająca w walce z dzikimi zwierzętami, gdyż zgodnie z tym, co podaje w swoim wywodzie Protagoras, do takiej konfrontacji niezbędne było utworzenie społeczności. Ostatecznie „mądrość Prometeusza (...) nie zapewniała człowiekowi ocalenia. Ten warunek wypełnia dopiero πολιτική τέχνη, która jest w mocy zapewnić ludziom bezpieczne i spokojne życie. Wobec tego πολιτική τέχνη należy nam uznać za dar ekwiwalentny darom zwierzęcym”⁶⁶. Umiejętność ta znajduje się u ojca bogów i ludzi, dlatego też posłanie na ziemię Hermesa ze wstydem i sprawiedliwością jest oznaką jego współczucia i miłosierdzia. Dzeus przestaje być już tylko tyranem, którego znamy z *Prometeusza skowanego*, staje się ludzkim wybawicielem. Najpierw generuje człowieka z ziemi, by następnie ocalić go przed destrukcją. Δίκη i αἰδώς (a w logosie – δικαιοσύνη i σωφροσύνη) są kluczowymi elementami mającymi uchronić ludzi przed zagładą. Jak zauważa Witold Wróblewski, zarówno αἰδώς i δίκη głęboko zakorzeniają się w zamierzonej tradycji greckiej: „Wstyd (...) nie należy do uczuć wrodzonych człowiekowi, lecz zdobywa się go i wykształca w sobie w procesie wychowania”⁶⁷. Sprawiedliwość natomiast uobecnia się już w *Pracach i dniach* Hezjoda, który przypomina przekupnym sędziom, że po prawicy Dzeusa zasiada jego córka – Dike. Prawość zarówno w Platonskim dialogu, jak i eposie Beoty pochodzi od bogów i jej powinnością jest dogłębne porządkowanie między ludźmi. Niemniej jednak Protagoras historią o Prometeuszu udowadnia, że mityczna kradzież ognia wraz z kunsztem Hefajstosa i Ateny miała duże znaczenie przy rozwoju państwowości. Sofista przedstawia odmienny sąd od Hezjoda, który w występkach Japetydy widzi jedynie upadek moralny społeczeństwa.

⁶⁵ PLATON, *Protagoras* 321d, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁶⁶ W. WRÓBLEWSKI, *Pojęcie arete...*, s. 34.

⁶⁷ Tamże, s. 21.



Mit o Prometeuszu wykorzystany przez Platona i włożony w usta sofisty Protagorasa ma pomóc odpowiedzieć na pytanie Sokratesa, czy cnoty można się nauczyć. Historia o przemyślnym tytanie uzupełniona o wątek zmartwionego ludzkim losem Dzeusa dowodzi, że jest to możliwe. Tak jak równo między ludzi został nałożony wstyd i sprawiedliwość, tak samo mają oni udział w πολιτική τέχνη. Protagoras wykazuje, że w pierwszej kolejności występki Prometeusza zapewnił rodzajowi ludzkiemu nabycie podstawowych umiejętności (δημιουργική τέχνη) umożliwiających mu szeroko rozumiane wytwarzanie. Na skutek posiadania zaradności i ognia każdy był zdolny nabyć odpowiednie kompetencje w konkretnej dziedzinie. Jednak z racji, że nie istniała wspólnota, nie istniał też system wzajemnej wymiany. W tej optyce prezent Dzeusa ma przełomowe znaczenie: „Dzięki tym darom istnieją na ziemi państwa, a dary owe nie przysługują tylko wyjątkowym jednostkom, lecz są w równej mierze udziałem każdego człowieka; wychowanie zaś tych politycznych cnót w człowieku ma jedynie za zadanie rozwinąć jego przyrodzone społeczne zdolności”⁶⁸.

Kim zatem jest Prometeusz? Dobroczyńcą ludzkości, a może oportunistą, który musi korygować błędy Epimeteusza? Czy jako „wstecz-myszący” nie był w stanie przewidzieć bezmyślności brata? Niewątpliwie postać tytana nasuwa wiele pytań, ale także i wiele skojarzeń. Nieprzypadkowo Kołakowska w swoim artykule zauważa znaczne podobieństwo tytana do Sokratesa: „Platon dość jasno rozdziela role: Sokrates – filozoficzny Prometeusz, Protagoras – filozoficzny Epimeteusz. (...) Na płaszczyźnie mitologicznej Epimeteusz – Protagoras proponuje, by Prometeusz – Sokrates sprawdzał”⁶⁹. Choć niewątpliwie Protagoras, by odpowiedzieć na pytanie, czy cnota jest do nauczania, sam stawia się w roli Japetydy – tego, który przekazuje ludzkości coś ważnego. W przypadku sofisty z Abdery jest to wiedza o sprawach państwowych. Protagoras już nie tylko potwierdza, że cnoty można się nauczyć, ale sam mianuje się jej nauczycielem: „ten zaś kto przychodzi do mnie, będzie się uczył nie czego innego, lecz tego, po co przychodzi. Ta zaś nauka uczy roztropności w sprawach domowych, jakby najlepiej zarządzać własnym domem, w sprawach państwa zaś, jak postępować i radzić, aby sprawy państwa miały się jak najlepiej” (παρὰ δ’ ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν)⁷⁰. W tej dość krótkiej wypowiedzi sofisty możemy dostrzec znamiona

⁶⁸ W. JAEGER, *Paideia*, t. 2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 163.

⁶⁹ K. KOŁAKOWSKA, „Mit o Prometeuszu...”, s. 31.

⁷⁰ PLATON, *Protagoras* 318e–319a.



samozwańczej postawy. Protagoras, mianując się nauczycielem w kwestii spraw państwowych, ustanawia się mitologicznym Prometeuszem, zbawcą człowieka.

Bez względu na to, czy mit o Prometeuszu ma korzenie bardziej Platońskie czy Protagorejskie, należy mieć na względzie, że zachodzi w nim pewna innowacja. Pewne jest, że zarówno Prometeusz, Epimeteusz, jak i Dzeus stają się jedynie figurami służącymi do wyjaśnienia sofistycznej teorii. Mit po raz wtóry służy do zaprezentowania koncepcji powstania społeczeństwa, jednak, jak się okazuje, nie ma on stałego kształtu. Platon również dokonuje modyfikacji. Trudno orzec, czy dialogowy Prometeusz jest bardziej Hezjodowy czy Ajschylosowy, podobnie zresztą rzecz ma się z Dzeusem. A może właśnie na tym polega sukces tej opowieści, że można ją dowolnie modyfikować, pozostawiając przy tym jej stały sens. Wszak Prometeusz jest ojcem kultury.

Niniejszy artykuł rozpoczyna się nieprzypadkową wzmianką o superbohaterach. Czytanie, analiza oraz interpretacja dzieł trzech wielkich twórców uwiadamia, jak wiele cech prometejskich posiadają współcześni, komiksowi herosi. Do tych przymiotów niewątpliwie należą: poświęcenie się dla dobra ogółu, siła płynąca nie tylko z mięśni, ale nieprzeciętnego intelektu, wiara w słuszność swoich poczynań, umiejętność podejmowania decyzji w sytuacjach najbardziej kryzysowych oraz świadomość przyszłego cierpienia. Prometeusz (obok Heraklesa) jest bezsprzecznie superbohaterem swoich czasów. To protoplasta kultury, szlachetny buntownik, dobroczyńca ludzkości, bóg, bogom niepodobny. Na próżno szukać w mitologii postaci bardziej wieloznacznej⁷¹, o tak odmiennych obliczach. Jego jestestwo bierze swój początek wraz z pierwszym Hezjodowym przekazem, by w pełni ewoluować w Ajschylosowej tragedii i na nowo rozkwitnąć w Platońskim *Protagorasie*. Jedno jest pewne – opowieść o cierpiącym tytanie nieustannie przeistacza się, mit „pracuje”, a jednak wciąż pozostaje (w każdym przekazie) historią o powstaniu kultury, w której bazą materialną jest ogień⁷².

⁷¹ M. GŁOWIŃSKI, *Mity przebrane...*

⁷² Niniejszy artykuł powstał w oparciu o pracę dyplomową autorki napisaną na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW.



Słowa-klucze: Prometeusz, mit, Hezjod, Ajschylos, Platon

The myth of Prometheus in the works of Hesiod, Aeschylus and Plato

Summary

The goal of below article is to portray myth of Prometheus and to show that the story of the Titan was readily being used in the ancient times. Authors discussed in various parts of the text were differently using the story of Prometheus, each time changing it to fit to their own ideas. As a result it turns out that the legend (as many others) is still evolving, does not have one, constant version. The image of Prometheus described in two Hesiod's epics is analysed in the first part of the article. This Greek poet was the first who used stories about the Titan, seeing in him a precursor of culture. The second part reviews how Aeschylus in his tragedy *Prometheus Bound* exploited the myth. Tragedian was using this story with greater awareness than his predecessor, showing that Prometheus' gift was for human essential to survived. The last part of the text focusses on a dialogue by Plato – *Protagoras* in which title sophist with a help of the myth shows that virtue can be learnt.

Keywords: Prometheus, myth, Hesiod, Aeschylus, Plato





*Biblia
i teologia*







WALDEMAR LINKE CP

*Dwa krzyże w Corpus Paulinum,
jedno zbawienie w Jezusie Chrystusie¹*

Każdy czytelnik Nowego Testamentu zdaje sobie sprawę, że kluczowe pojęcia w pismach wiązanych z osobą Pawła Apostoła nie zostały zdefiniowane jednoznacznie przed napisaniem całego zbioru, lecz tworzyły się i rozwijały w trakcie jego powstawania. Proces ten został już zresztą dość skrupulatnie zbadany, więc można byłoby uznać dalsze poszukiwania w tej dziedzinie za niekonieczne i mające ograniczone szanse na dostarczenie jakichś wartościowych i nowych rezultatów. Jeśli więc podejmujemy się przeglądu materiału związanego z bardzo ważnym zagadnieniem teologicznym: krzyża i ukrzyżowania Chrystusa, to musimy odpowiedzieć najpierw na pytanie, co uzasadnia powrót do tej tematyki? W odpowiedzi znaleźć się powinny co najmniej dwa elementy. Pierwszy z nich dotyczy metody. Chcemy bowiem odpowiedzieć na pytanie, jaka rola przypadła tematowi krzyża i ukrzyżowania w strukturze retorycznej listów Pawła i związanych z jego tradycją? Nie jest to tylko kwestia podyktowana cczą ciekawością, ale daje możliwość pozyskania ważnej informacji dotyczącej konstrukcji teologicznej myśli Apostoła. Jest jednak powód ważniejszy, by podjąć tę kwestię. Dotyczy on natury samej teologii. Chcemy bowiem zapytać, czy granice pluralizmu teologicznego są wewnętrzne, czy zewnętrzne względem rozumienia chrześcijaństwa? Czy ustanawia je (albo też znosi) arbitralne działanie intelektualne, czy też wiąże się z ważnością dyskursu teologicznego, a skutkiem ich przekroczenia jest to, co Paweł nazwałby *κενόσις τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*?

¹ Niniejszy artykuł został przygotowany w perspektywie Seminarium *The Passion of Christ – the Source of Hope for Today*, Minsteracres, 14–18.09.2015 r. Ramy organizacyjne tego wydarzenia pozwolą jednak tylko na prezentację jego skróconej formy w języku angielskim. Wersja polska pozostaje więc pełną i podstawową.





Nawet w krótkim syntetycznym omówieniu można zauważyć, że w listach przypisywanych Pawłowi Apostołowi „krzyż jest objawieniem Jezusowego posłuszeństwa (Flp 2,8) i miłości (Ga 2,20)”, „zawiera mądrość i moc Boga (1 Kor 1,24; 2 Kor 13,4)”. Natomiast w Kol 2,14 uwalnia od grzechu, w Kol 1,20 i Ef 2,16 jest narzędziem pokoju i pojednania, a więc autonomiczną i działającą w świecie siłą zbawczą². Opracowując swoje rozumienie teologii krzyża u św. Pawła, Ernst Käsemann oparł się na rozróżnieniu materiału przedpawłowego, pochodzącego z tekstów liturgicznych i oryginalnych tez Apostoła³. Nasze poszukiwania nie opierają się na tym założeniu, bowiem podzielamy wątpliwości Alistera E. McGratha co do fundamentalnych założeń przyjętych przez ucznia Rudolfa Bultmanna: co do niższej wartości materiału liturgicznego i co do nieciągłości między przedpawłową i pawłową teologią krzyża⁴. Brak zaś w tej propozycji zainteresowania popawłowym spojrzeniem. Odbiło się to pewnym echem w rozwoju teologii *Corpus Paulinum* i doprowadziło do powstania pewnej luki.

Gdy będziemy definiować znaczenie(-a) i funkcję(-e) krzyża (lub krzyży) oraz ukrzyżowania w listach Pawła Apostoła i należących do tradycji z nim związanej, postaramy się potwierdzić to rozumienie równoległą analizą tematu krwi w tych tekstach. Nasz cel wykracza jednak poza horyzont badania językowego. Szukamy bowiem dobrej nowiny wyrażonej w wielu językach, działającej w wielu kontekstach kulturowych, zawsze żywej nie przez jednorodność i ciągłość rozwoju, ale poprzez swą symfoniczność⁵. Owa wielokształtowość prawdy o zbawieniu jest czymś więcej, niż tylko elementem przyjętego sposobu prowadzenia analizy, nie dążącego do wypracowania jednorodnej płaszczyzny dla różnorodnie kształtowanych wypowiedzi. Gdy otwieramy się na tę wielość, stawiamy również centralne dla chrześcijanina pytanie, czy zbawienie jest jedno i obiektywne, a tylko różnie opisywane, czy też jest ono subiektywne i zawsze opisywalne tylko z perspektywy przeżywającego je (lub jego poczucie) podmiotu.

² G.G. O'COLLINS, „Crucifixion”, ABD, t. 1, s. 1207–1210.

³ E. KÄSEMANN, „The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul”, w: *Perspectives on Paul*, Philadelphia 1977, s. 32–59.

⁴ A.E. MCGRATH, „Cross, Theology of the”, w: *Dictionary of Paul and his Letters*, red. G.F. Hawthorn, R.P. Martrin, Downer Grov-Leicester 1993, s. 192–197, zwł. s. 194.

⁵ „W swoim Objawieniu Bóg wystawia symfonię. Trudno powiedzieć, co jest w niej bogatsze: jednolity pomysł Jego kompozycji czy też polifoniczna orkiestra stworzenia, którą sobie w tym celu przygotował” (H.U. VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna: aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 6).



Doświadczamy w konkretnym poszukiwaniu tego, co jest Bosko-ludzką tajemnicą Kościoła, która odsłania się nie w dekonstrukcji tradycji kościelnej, ale w objęciu jej całości, harmonijnego, choć czasem na granicy dysonansu⁶, współbrzmienia różnych języków i dyskursów. „Kościół powinien (...) jako całość w sposób przejrzysty wskazywać na Chrystusa, zresztą nie ma on czynić niczego innego niż tylko to”⁷. Słowa te w całej pełni można odnieść do egzegezy roszczącej sobie prawo do bycia kościelną⁸ czy teologiczną⁹.

⁶ Tamże, s. 11.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Mówił o tym JAN PAWEŁ II w przemówieniu z 23.04.1993 r.: „Zostały one [teksty biblijne] powierzone społeczności wierzących, Kościołowi Chrystusowemu, aby ożywiały wiarę i kierowały życiem miłości. Szacunek wobec tego celu warunkuje ważność interpretacji” (audiencja związana z setną rocznicą podpisania przez Leona XIII encykliki *Providentissimus Deus* i przez Piusa XII – *Divino afflante Spiritu* oraz z okazji prezentacji papieżowi dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, cyt. według: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* [RSB 4], przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–20, zwł. s. 16). Sam dokument wyprowadza z tego wniosek praktyczny: „Tradycje wiary tworzyły środowisko życiowe, w które włączyła się działalność literacka autorów Pisma Świętego. To włączenie obejmowało również uczestnictwo w życiu liturgicznym i w zewnętrznej działalności wspólnot w ich świecie duchowym, kulturze i perypetiach ich historycznego losu. Interpretacja Pisma Świętego wymaga zatem, w podobny sposób, uczestnictwa egzegetów w całym życiu i całej wierze wspólnot wierzących ich czasów” (III.A.3, wyd. cyt., s. 71–72). Związek interpretacji Pisma Świętego z Kościołem opiera się też na naturze i genezie tego ostatniego, który powstał jako rzeczywistość określona „przez przyjęcie Słowa Bożego, które stając się ciałem, przyszło zamieszkać wśród nas”. Dlatego „relacji między Chrystusem, Słowem Ojca, i Kościołem nie można pojmować w kategoriach zwykłego wydarzenia z przeszłości, lecz jest to żywotna relacja, do której nawiązania powołany jest z osobna każdy wierny” (BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini* 50–51). W tym kontekście należy odczytać w tej adhortacji cytat z Instrukcji *Inspectis diebus* wydanej przez Kongregację ds. Wychowania katolickiego 10.11.1989 o potrzebie „interpretacji [Pisma Świętego – W.L.], która spełnia kryterium jedności z doświadczeniem Kościoła” (tamże, 37). Myślą przewodnią tych dwóch ważnych dokumentów jest stwierdzenie: „autentyczna hermeneutyka Biblii jest możliwa tylko w wierze Kościoła” (BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini* 29).

⁹ „Egzegeci katoliccy w swej pracy interpretacyjnej nigdy nie powinni zapominać, że to, co interpretują, jest Słowem Bożym. (...) Cel swej pracy osiągają tylko wtedy, gdy wyjaśnią znaczenie tekstu biblijnego, jako aktualnego słowa Bożego” (PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele* III.C.1, wyd. cyt., s. 79). BENEDYKT XVI w *Dei Verbum* stwierdza zaś: „podczas gdy egzegeza akademicka, również katolicka, jest obecnie prowadzona na wysokim poziomie w zakresie metodologii historyczno-krytycznej, również dzięki najnowszym przyczynom, konieczne jest wymaganie analogicznego studium wymiaru teologicznego tekstów biblijnych” (tamże, 34). Próba przedstawienia modelu egzegezy teologicznej jest np. A. MALINA, „Egzegeza teologiczna Biblii”, w: *Hermeneutika Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Hermeneutica et Judaica 6), red. R. Pindel, s. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 37–54. Zaproponowany przez niego model sztafety (s. 42–48) zakłada jednak, że metoda historyczno-krytyczna cieszy się w ramach egzegezy autonomią, co opiera się na przyjmowanym milcząco jej neutralnym dla teologicznej lektury tekstów charakterze. Obydwa założenia, a zwłaszcza to drugie, nie dają się przyjąć bez poważnych wątpliwości i oporów.

*Krzyż i ukrzyżowanie w 1 Kor 1,10–4,21*

Motywami przewodnimi 1 Kor 1,10–31 są mądrość i siła, ale mądrość¹⁰ dominuje i obrazuje ją obszerny zestaw rozmaitych środków językowych. Prawdziwa mądrość polega na zachowaniu jedności, a podobnie rzecz się ma z prawdziwą mocą. Jakikolwiek podział (σχίσμα)¹¹ zachodzi ze szkodą dla mądrości, nie zostawiając miejsca ani nie dopuszczając sensu różnic. Jedność ta bazuje na racjonalnych przesłankach: jednej myśli i jednej decyzji (1 Kor 1,10). Przeciwnieństwem jedności jest nie tylko podział, ale też spór (ἔρις)¹² – dynamiczna forma statycznego podziału, proces konfrontacji, walka między grupami i zwolennikami przywiązany do różnych liderów (ww. 12–13). Paweł odrzuca możliwość bycia jednym z nich: wybiera bycie nie-liderem, nie-udzielającym-chrztu (w. 14), ponieważ szafarz chrztu jest nauczycielem i liderem wspólnoty, zaś Paweł jest i chce pozostać nazywany apostołem (1 Kor 1,1), a więc jednym z przeznaczonych na śmierć (4,9).

Konieczność uwzględnienia tego kryterium weryfikacji statusu Pawła jest nieoczywista i może być uznana za przejaw zbytniego radykalizmu. Postawa Apostoła wobec konfliktu we wspólnocie korynckiej staje się zrozumiała dopiero wtedy, jeśli uznamy ją za odpowiedź na pytanie o zbawienie. Dlaczego bowiem należałoby umierać w imię czyjegokolwiek statusu i jak czyjakolwiek śmierć może rozwiązać konflikt? Bo nie jest to zwyczajny konflikt społeczny i zwyczajna gra o status, gdyż dotyka podstawy i natury zbawienia. Jeśli jesteśmy przywiązani do języka antropologii kulturowej, możemy mówić o zbawieniu, jako o wiecznym czy definitywnym statusie, który jest nie-statusem w kategoriach doczesnych i osiąga się go przez wyjście poza ramy gry o status. Poprawnie można opisać tę sytuację jako odwrócenie statusu (*reversal of status*)¹³. Zbawiciel bowiem jest tylko jeden: Ukrzyżowany (1,13). Dla Pawła role apostoła i sługi zbawienia ściśle wiążą się z ukrzyżowaniem Jezusa Chry-

¹⁰ E. BEST, „The Power and the Wisdom of God”, w: *Paolo a una Chiesa divisa (1 Co 1-4)* (SM Benedictina SB-E 5), red. L. De Lorenzi, Roma 1980, s. 9–39 oraz ich odwrotności, zob. J. ZAŁĘSKI, „Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1,18-25”, SK nr 2 (2008), s. 81–118.

¹¹ Termin ten nie oznacza różnic doktrynalnych, ale podziały między ludźmi i frakcjami, por. H. CONZELMANN, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1981, s. 32–33; W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)* (EKK 7, cz. 1), Zürich i in. 1991, s. 138–139.

¹² R.F. COLLINS, *First Corinthians* (SP 7), Collegeville 1999, s. 79.

¹³ M.R. MALCOLM, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric* (SNTSMS 155), Cambridge 2013, s. 5–57. Zob. B. ADAMCZEWSKI, „Kościół jako ikona Chrystusa – ‘Ciało mego za was’ – w 1 Kor”, w: *Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień Eklezjologiczny 2004* (W trosce o Kościół 5), red. J. Budzyński, P. Łukasik, K. Mielcarek, Lublin 2005, s. 141–157. Zjawisko to zauważano też wcześniej, niezależnie od modelu antropologiczno-kulturowego, por. np. E. WALTER, *Lettera ai Corinti*, Roma ²1981, s. 45.



stusa oraz współukrzyżowaniem z Nim. Paweł musi umrzeć z Chrystusem, ponieważ jest to jedyna droga zbawienia polegającego na jedności z Chrystusem. To samo dotyczy każdego ochrzczonego¹⁴. Jednak chrześcijaństwo głoszone i wyznawane przez Pawła nie jest religią śmierci, włączając w to śmierć na krzyżu. Krzyż jako przedmiot nie jest różdżką magiczną do przemieniania rzeczywistości. Chrystus przekształcił krzyż w narzędzie zbawienia i przez krzyż przekształca On rzeczywistość: zbuntowany wobec Boga świat mocy i potęg prowadzi do stanu pojednania z Bogiem. Krzyż Jezusa Chrystusa jest dla Pawła objaśnieniem zbawienia: prawdziwą mądrością nowego istnienia, mocy mocniejszej niż potęgi świata. Lecz nie jest to jego inwencja, ale wynik głębokiej kontemplacji woli i upodobania Boga (1 Kor 1,21)¹⁵.

Chcemy studiować nauczanie Pawła o krzyżu i ukrzyżowaniu w 1 Kor, zwracając szczególną uwagę na rolę retoryczną 1 Kor 1,10–4,21¹⁶. Pierwszy element tego bloku (1,10–17) to *narratio* całego listu, drugi (1,18–2,5) stanowi pierwszą część *argumentatio*, która ma swój ciąg dalszy w 2,6–3,4. Czasownik *παύω* i rzeczownik *στυγία* są obecne w obydwu typach dyskursu w *narratio* i w *argumentatio*. Temat listu i narzędzia uzasadniania używają tej terminologii.

Jeśli wykluczmy błąd logiczny (*petitio principii*, powtórzenie tej samej myśli jako przesłanki i wniosku), krzyż nie może być treścią tezy w *narratio*. Jaka więc przypada mu rola w prezentacji argumentu 1 Kor? Zasadniczym tematem jest jedność Kościoła jako wyraz mądrości i mocy Boga¹⁷. W tym kontekście terminologia związana z krzyżem pojawia się stosunkowo często.

¹⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians. A Commentary*..., s. 35–36.

¹⁵ P.R. GRZYBIEC, „1 Kor 1-4 w świetle analizy retorycznej”, w: *W nurcie franciszkańskim*, red. Z. Kijas, t. 5, Kraków 1996, s. 23–37, zwł. s. 29.

¹⁶ M. BÜNKER, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1983, s. 48–59; P. LAMPE, „Theological Wisdom and the ‘Word About the Cross’. The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1-4”, *Interpretations* nr 44 (1990), s. 117–131; G. RAFIŃSKI, „Adresaci Ewangelii: funkcja retoryczna 1 Kor 2,6-3,4 w 1 Kor 1-4”, *StGd* nr 8 (1992), s. 48–77; W. RAKOCY, „Retoryczny schemat argumentacji w 1 Kor 1-4”, *RLB* nr 48, z. 4 (1995), s. 231–242; P.R. GRZYBIEC, „1 Kor 1-4 w świetle analizy retorycznej...”, *passim*; A. BĄK, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji przywoływanych z Księgi Izajasza w 1 Kor 1,18-3,4*, Kraków 2010, s. 47–62. Propozycje te różnią się między sobą w szczegółach, ale przedstawiają mniej więcej zgodny obraz *dispositio* 1 Kor. Nie traktujemy też struktury retorycznej 1 Kor 1–4 czy żadnego innego tekstu jako jednoznacznie i niezmiennie zdefiniowanej struktury. Uwagi W. SCHRAGE na temat pewnej intuicyjności retoryki Pawła wydają się bardzo celne (tenże, *Der Erste Brief an die Korinther*..., s. 80–81). Trafne wydają się też wnioski wyciągnięte przez R.F. COLLINSA, *First Corinthians*..., s. 20 (*1 Corinthians is a speech in the framework of a letter*), które próbują rozluźnić zbyt ciasny gorset rygorystyki retorycznej. Nie zmienia to jednak faktu, że można i należy w pismach należących do *Corpus Paulinum* poszukiwać zasadniczych funkcji retorycznych (deskryptywnej, argumentacyjnej, ilustracyjnej) poszczególnych partii tekstu, bo to umożliwia czytelnikowi uporządkowanie materiału językowego w organiczną i znaczącą całość semantyczną.

¹⁷ Skupianie się na roli Pawła nie pozwala dostrzec głównego przesłania tekstu, czego przykładem może być artykuł L.L. WELBORN, „Μωρὸς γένεσθαι: Paul’s Appropriation of the Role of the Fool in 1 Corinthians 1-4” *BibInt* nr 10, z. 4 (2002), s. 420–435.





Tylko Jezus Chrystus jest Zbawicielem, ponieważ tylko On został ukrzyżowany (1 Kor 1,13) za (ὑπέρ, dosł. ponad)¹⁸ Kościół koryncki, a konflikt w nim oznacza unicestwienie Chrystusowego krzyża (w. 17). Zbawcza śmierć Chrystusa została przedstawiona jako Jego osobiste doświadczenie, konkretne wydarzenie z Jego życia. Mając to na uwadze, interpretujemy określenie „władcy tego świata” (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, 1 Kor 2,8) jako odnoszące się do władz politycznych (por. Mt 20,25; Rz 13,3, ale też władze żydowskie, Łk 24,20; Dz 3,17)¹⁹. W pewnym sensie Paweł nie może uczestniczyć w tym wydarzeniu ani odtworzyć go w swym życiu. Oczywiście śmierć Pawła była bardzo prawdopodobna, także jego ukrzyżowania nie można było wykluczyć. Niemożliwość naśladowania jest związana z czynnikiem relacyjnym („za was”)²⁰. Paweł nie może umrzeć za Koryntian²¹, tak jak nie może wydać za nich swego ciała (Łk 22,19) czy wylać swej krwi (Łk 22,20), co jest podstawą relacji we wspólnocie eucharystycznej z Chrystusem²². Jest to forma relatywizacji jego własnej misji i działalności²³ konieczna dla zachowania prawdy o Kościele, a co ważniejsze, o zbawieniu. Jedność lokalnego Kościoła nie jest opcją, ale koniecznością, ponieważ nie jest konsekwencją przywództwa któregoś ze starszych (Paweł, Apolos, Kefas, nawet Chrystus), ale wyłącznej relacji pomiędzy Jezusem Chrystusem a wspólnotą opartej na ukrzyżowaniu za nich.

W 1 Kor 1 często używana jest terminologia związana z wiedzą. W początkowym *exordium* (1,1–9), a zwłaszcza w jego pierwszej części – dziękczynieniu (ww. 4–9) za wspólnotę (zob. „za was”, w. 4) oraz za ich naukę i wiedzę (λόγος i γνῶσις, w. 5). Mówiliśmy już o intelektualnym i racjonalnym aspekcie jedności (1 Kor 1,10), a więc w kontekście prezentacji głównych tez listu (*narra-*

¹⁸ W p⁴⁶ i B występuje przymek περί („w sprawie”), por. R.F. COLLINS, *First Corinthians...*, s. 82.

¹⁹ Ta interpretacja występuje już u TERTULIANA (*Contra Marc.* 5,6), por. M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian* (NKB NT 7), Częstochowa 2009, s. 154. Wyrażnie przeciwny takiej interpretacji np. H. CONZELMANN, *1 Corinthians. A Commentary...*, s. 61; R.G. BRATCHER, *A Translator's Guide to Paul's First Letter to the Corinthians...*, s. 20–21 czy R.F. COLLINS, *First Corinthians...*, s. 129.

²⁰ Ryzykowne jest podkreślanie związku między chrztem a ukrzyżowaniem, z powoływaniem się na Rz 6,3–14, jak czyni to E. BEST, „The Power and the Wisdom of God...”, s. 12–13 czy E. WALTER, *Prima Lettera ai Corinti...*, s. 37. Skutkiem takiego działania bowiem jest zacieranie oryginalnego sposobu myślenia przedstawionego przez Pawła w 1 Kor oraz pomijanie pozasakramentalnych form doświadczenia więzi kościelnej.

²¹ R.G. BRATCHER słusznie podkreśla retoryczny charakter pytania w 1 Kor 1,13 (TENŻE, *A Translator's Guide to Paul's First Letter to the Corinthians*, London i in. 1982, s. 9). Zob. też R.F. COLLINS, *First Corinthians...*, s. 81.

²² Charakterystyczne, że w 1 Kor 11,24 (J. DUPLACY, „A propos d'un lieuvariant de 1 Co 11,24: voici mon corps [- rompu, donné, ect.] pour vous”, w: *Le corps et le corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens. Congrès de l'ACFEB, Tarbes 1981* (LD 114), Paris 1983, s. 27–46) przy całej chwiejności tradycji tekstu formuła „za was” jest stała.

²³ W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther...*, s. 153.



tio). Nauka i wiedza są zazwyczaj w *Corpus Paulinum* przedstawiane jako pozytywne i konstruktywne²⁴. Jeśli chodzi o 1 Kor, to możemy mówić co najmniej o pewnej ambiwalencji. W *narratio* nauka (powiązana zresztą z mądrością, *σοφία*, cf. 2,4)²⁵ została przedstawiona w świetle negatywnym. Paweł nie potrzebuje wiedzy do wypełnienia misji głoszenia Królestwa Chrystusa (1 Kor 2,1). W 2,4 dwuznaczność wiedzy jest przedstawiona z pełną wyrazistością, ponieważ Apostoł ma własną naukę (*λόγος μου*), tożsamą z kerygmatem, a jednocześnie nauka ta wolna jest od wszelkiej nauki mądrości (*σοφίας λόγοι*)²⁶, podobnie jak w 2,13, gdzie nauka jest opisana jako ludzka (*ἀνθρωπίνη*). Ponadto mądrość wiedzy (1 Kor 1,17), mogąca unicestwić wartość krzyża Chrystusa²⁷, jest przeciwstawiona nauce krzyża (w. 18)²⁸. Także w *argumentatio* znajdujemy naukę w sensie negatywnym (1 Kor 2,13; 4,19.20). Ten sam sposób rozumowania i dwuznaczność możemy znaleźć w odniesieniu do mądrości wspomnianej w *narratio* (1 Kor 1,17) i obszerniej w *argumentatio* (15 razy). Cytat z Iz 29,14b²⁹ w 1 Kor 1,19 zdaje się być wyrazem Pawłowego rozumienia mądrości³⁰. Tak wielki znawca Pism, jakim był Paweł³¹, znał bardzo dobrze kontekst cytowanych słów. W Iz 29,11–12 prorok przedstawia problem odbiorcy Bożego objawienia od strony kompetencji intelektualnych, a w w. 13 od strony kompetencji moralnych. Ludzka słabość jest wspomagana przez cudowne działanie Boga. Unicestwienie mądrości ludzkiej jest odwrotną stroną tej samej monety, na której awersie znajdziemy cuda Boże. Jego plan zbawienia i Jego działanie czynią ludzką mądrość i inteligencję bezużyteczną i zbędną³². Tylko Bóg jest

²⁴ C.M. ROBECK, „Knowledge, gift of knowledge”, w: *Dictionary of Paul and his Letters...*, s. 526–528, zwł. s. 527; s. SZYMIK, „Antropologia”, w: *Teologia Nowego Testamentu*, red. M. Rosik, t. 3: *Listy Pawłowe, katolickie i List do Hebrajczyków*, Wrocław 2008, s. 234–267, zwł. s. 244.

²⁵ Tekst jest tu problematyczny. Idziemy za kodeksami *ℵ*, B i D.

²⁶ H. CONZELMANN uważa, że chrzest oznacza jej odrzucenie (TENŻE, *1 Corinthians. A Commentary...*, s. 37).

²⁷ Można wątpić, czy konieczne jest zmienianie waloru konstrukcji rzeczownikowej na wyrażenie czasownikowe, jak czyni to R.G. BRATCHER, *A Translator's Guide to Paul's First Letter to the Corinthians...*, s. 11.

²⁸ R.F. COLLINS uzasadnia tłumaczenie *λόγος* w 1 Kor 1,18 przez *message* (TENŻE, *First Corinthians...*, s. 101).

²⁹ E. BEST, „The Power and the Wisdom of God...”, s. 19 określa ten zapożyczony tekst jako flori-legium. E. WALTER widzi tu także słusznie cytat kombinowany (Iz 29,14; 19,11; 33,18; Hi 12,12), por. TENŻE, *Prima Lettera ai Corinti...*, s. 41.

³⁰ A. BĄK, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji...*, s. 154–155.

³¹ K. ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 26; R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven-London 1899, s. 154–156; J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 40; R.B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids-Cambridge 2005, s. ix–x.

³² H. CONZELMANN utożsamia ją z *ὑβρις* ze wszystkimi tego religijnymi konsekwencjami (TENŻE, *1 Corinthians. A Commentary...*, s. 42).





w stanie zbawić a ludzkie samozbawienie³³ ukazane jest jako niemożliwe albo nieprawdziwe. Pawłowy cytat jest bardzo bliski Septuaginty, tylko ostatni czasownik jest inny. Ta różnica jest zadziwiająca, ponieważ wersja Septuaginty jest dobrym odpowiednikiem Tekstu Masoreckiego i grecki czasownik tu użyty nie należy do ulubionych przez Pawła. Tekst Masorecki i idąca za nim Septuaginta używają czasownika znaczącego „ukrywać coś”, „chować”, natomiast 1 Kor 1,19 czyni tekst mocniejszym, bowiem posługuje się czasownikiem „odrzucać”³⁴. Paweł używa go w Ga 2,21; 3,15 odpowiednio w kontekście niemożliwości odrzucenia łaski Bożej (w przeciwieństwie do Prawa) i unieważnienia lub zmiany (Bożego) testamentu. Wspólny dla obydwu przypadków mianownik to niemożliwość odrzucenia działania lub objawienia Bożego. W 1 Kor 1,19 czytamy o odrzuceniu przez Boga ludzkiej aktywności.

Podobnie i z podobnych powodów negatywnie interpretowana jest inteligencja, zdolność rozumienia (συνέσις, 1 Kor 1,19). Bezwartościowa mądrość świata kojarzona jest z Grekami (1,22), dotyczy obecnej epoki (αἰών, 1,20) i świata (κόσμος, 1,21). Istnieje jednak mądrość Boża i od Boga pochodząca (1,21.24.30, por. 12,8), wyrażająca się w tajemnicy (2,7)³⁵, ogłaszana pośród ludzi doskonałych (2,6). Na pierwszy rzut oka jest to tautologia: mądrość Boska ma jako cel poznanie Boga. Jednak tym, co odkrywcze w Pawłowym nauczaniu o zbawieniu jest zbawcza śmierć Jezusa, która stanowi fundament mądrości. Zastępuje ona w tej roli Boga jako stwórcę. Jest to bardzo wyraźnie widoczne, gdy porównamy 1 Kor 1,21 z Rz 1,19–22. Teologia naturalna czy też teodycea przedstawiona przez Pawła i zapożyczona z Mdr 13,1–5 jest tylko jednym z elementów długiej polemiki z religiami określanymi jako pogańskie. Klasycznym tropem obecnym w pochodzących od Greków ocenach religii egipskiej, żelazny dowód jej niższości został przedstawiony przez Herodota. Ojciec historii w bardzo wyważony sposób formułuje sądy dotyczące bogów. Także, gdy przedstawia powody zoolatрии egipskiej, referuje je tylko w wymiarze etnologicznym. Jednak szczegółowy wykaz przypadków wymierzania kary śmierci za zabójstwo świętych zwierząt, także mimowolne, daje mu podstawę do określenia pobożności egipskiej jako przesadnej (περισσός)³⁶, ponieważ uważał on brak szacunku dla życia ludzkiego za barbarzyństwo *par excellence*³⁷. Od tego

³³ Jego rozumienie w gnostycyzmie pokazuje H. CONZELMANN, *1 Corinthians. A Commentary...*, s. 58.

³⁴ W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther...*, s. 174.

³⁵ E. WALTER, *Prima Lettera ai Corinti...*, s. 51–52. Por. C.C. CARAGOUNIS, *The Ephesian Mystery. Meaning and Content*, Lund 1977, s. 107–108.

³⁶ HERODOT, *Dzieje* II,65,1 (tłum. polskie s. Hammer, Warszawa 2002, s. 124–125).

³⁷ K. GŁOMBIOWSKI, „Pojęcia ‘hellenizmu’ i ‘barbaryzmu’ jako wyznacznik Herodotowej i europejskiej *humanitas*”, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Lublin 2005, s. 32–45, zvl. s. 42–43.



wspólnego dla kultury hellenistycznej punktu Mdr 13,10–14,10 przechodzi do biblijnej krytyki bałwochwalstwa. Część pozytywna przedstawiona jest w Mdr 15,1–5 jako dziękczynienie skierowane do Miłosiernego Boga, cierpliwego i wiernego wobec grzesznego ludu. Po tym powracają motywy bałwochwalstwa (Mdr 15,6–13) i zoolatrii (Mdr 15,14–19). Jest to punkt szczytowy polemiki z religią egipską poprzedzającą reinterpretację Exodusu (Mdr 16,1–19,22). Całość ma wydźwięk negatywny i polemiczny. W 1 Kor 1,10–2,5 Paweł skupia się natomiast na pozytywnym aspekcie: obszernie przedstawia prawdziwą religię. Nie wystarczyłoby mu jednak stwierdzenie: „nie będziemy grzeszyć, bo wiemy, żeśmy za Twoich poczytani” (Mdr 15,2b). Dramat ludzki, niezdolność do bycia bezgrzesznym, świadomość konieczności Prawa i nieuchronność jego przekraczania (por. Rz 7,15–21) to elementy nieobecne w 1 Kor, ponieważ sytuacja Kościoła w Koryncie była wystarczająco dramatyczna. Paweł nie przedstawia adresatom swego listu pytania, ale odpowiedź: bardzo zwięzłą i bardzo jasną, wyrażającą się w śmierci Chrystusa za nich. Z biegiem czasu i szukając sposobu wyjaśnienia Ewangelii o zbawieniu mieszanej (pogano- i judeochrześcijańskiej), Paweł nauczył się doceniać teologię naturalną, co widać w Rz³⁸. Zwracając się do Kościoła w Koryncie, mówi w języku teologii judeocheścijańskiej, zbyt trudnym i niezrozumiałym dla nich.

Niższość kosmicznej i ludzkiej mądrości wynika z jej niezdolności do objęcia mądrości Boga (1 Kor 1,21). Hierarchia różnych odmian mądrości ma charakter obiektywny, a nie moralny. Uznanie prawdziwej mądrości nie zakłada odrzucenia jej niższych i opartych o ludzkie możliwości form, jednak wiąże się z koniecznością odrzucenia autonomicznej ich wartości. Mądrość ludzka i kosmiczna nie może być tylko podstawą zbawienia, podobnie jak ludzkie przywództwo. Podstawową boską kompetencją jest śmierć Jezusa Chrystusa za wspólnotę uczniów, a rozumienie Bożej mądrości przez Pawła polega na poprawnym zhierarchizowaniu form mądrości. Dlatego też ukrzyżowany za Kościół Chrystus jest jedynym tematem Ewangelii w Pawłowym rozumieniu (1 Kor 2,2)³⁹. Nie oznacza to jednak⁴⁰ rezygnacji przez Pawła z aspiracji racjonalnego przedłożenia Ewangelii, lecz wskazuje na fundament tej Ewangelii.

Mądrość nie jest czymś fakultatywnym, ale jest czynnikiem decydującym dla życia Chrystusa i innych podmiotów. Brak poprawnego poznania Chrystusa jest powodem Jego śmierci i fatalnego błędu władców tego świata (1 Kor 2,8).

³⁸ Do podobnych wniosków dochodzi w swej dysertacji J. POGGEMEYER, *The Dialectic of Knowing God in the Cross and the Creation. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 1,18-25 and Romans 1,18-23* (TGreg ST 127), Roma 2005, s. 8–17 i passim.

³⁹ Nie chodzi o wydarzenie, jak sugeruje R.G. BRATCHER, *A Translator's Guide to Paul's First Letter to the Corinthians...*, s. 18, ale o Osobę.

⁴⁰ Jak sugeruje np. J. MURPHY O'CONNOR, *1 Corinthians* (NTM 10), Wilmington 1979, s. 17.



Zbawiciel został ukrzyżowany, ponieważ władcy ci nie rozpoznali w Nim Pana chwały. Paweł mówi o „naszej chwale” (1 Kor 2,7), inaczej niż w 1 Kor 10,31; 11,7, gdzie pisze o chwale Boga. Dostrzega też różnicę między nimi (por. 1 Kor 15,40–41). Czym jest chwała ludzka dostępna tylko poprzez mądrość Boga? W 1 Kor 11,14–15 Paweł przedstawia włosy jako chwałę kobiety i wstyd mężczyzny. Nie interesuje nas poszukiwanie interpretacji tego szczegółu obyczajowego⁴¹, ale chcemy poznać znaczenie chwały w tym konkretnym zdaniu. Jeśli chodzi o stosowne ułożenie fryzury, to wprost wskazany jest nauczyciel, którym jest sama natura (ἡ φύσις αὐτῇ διδάσκει, 1 Kor 11,14). Chwała wynika tu więc z prawdziwego i słusznego poznania natury. Natomiast w 2,7–8 ma ona swe źródło w mądrości Boga i pochodzącej od Niego. Ukrzyżowanie dla władców świata jest świadectwem odrzucenia przez nich zbawienia, nie jest jednak koniecznością. Chrystus jest Zbawicielem także przez krzyż, ale władcom świata odpowiedzialnym za Jego śmierć na krzyżu, brak chwały prawdziwej wiedzy, ponieważ jedynie Chrystus jest mądrością Boga, a krzyż jest historyczną drogą objawienia Jego chwały i mądrości.

Możemy wyciągnąć kilka wniosków dotyczących krzyża w 1 Kor. Zasadniczym tematem w *narratio* tego listu jest problem braku jedności w Kościele skontrastowany z wyłączną zbawczą kompetencją Chrystusa, którą nabył przez swe ukrzyżowanie za Kościół. Odrzucenie tej pokornej drogi zbawienia, drogi krzyża jako siły Boga, jest brakiem mądrości. Mądrość ta jednak jest dostępna tylko przez Boskie objawienie dokonane w Chrystusie. Krzyż jest rzeczywiście przeszkodą (σκάνδαλον, 1 Kor 1,23) dla poznania Bożej mądrości. W *argumentatio* Paweł usiłuje wyjaśnić, dlaczego ta zbawcza mądrość została zlekceważona przez pogan i Żydów. Zrozumienie Chrystusowego krzyża jest wynikiem wiary w historycznego Jezusa ukrzyżowanego na mocy decyzji władców tego świata. Wierzący w Chrystusa nie uczestniczą w grze o status, podobnie jak Chrystus.

Krzyż i Prawo w Ga

Bycie współukrzyżowanym (συνσταύρωμαι, Ga 2,19) pozostaje związane z innym czasownikiem z przedrostkiem συν-: συνίστημι w Ga 2,18, znanym z innych tekstów⁴², ale trudnym do zrozumienia w kontekście. Relacja pomiędzy odbudową zburzonego domu i byciem przestępcą nie tworzy spójnego związku na poziomie literackim. Zburzenie i odbudowa są tu metaforami o niejasnym

⁴¹ Przegląd opinii w: J. ZAŁĘSKI, „Znaczenie terminów ‘władza’ i ‘aniołowie’ w 1 Kor 11,10”, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 283–294.

⁴² A. KRETZER, „συνίστημι, συνιστάνω, *synistēmi, synistanō*”, EDNT, t. 3, s. 308.



znaczeniu. Kluczem pozostaje rzeczownik „przestępca” (παράβατης), z którym łączy się wspomniany czasownik o bardzo szerokim zakresie znaczeniowym⁴³. Tu należy przyjąć znaczenie argumentacyjne („dawać dowód na coś”, „upewniać się”)⁴⁴. Jeśli będziemy podążać za rozumowaniem Pawła w Rz 2,27, możemy zobaczyć, że przestępcą (παράβατης) zostaje się w wyniku konfrontacji z Prawem na dwóch poziomach równocześnie: intelektualnym (posiadanie księgi Prawa) i moralnym (wypełnianie zobowiązań zawartych w Prawie). Obrezanie lub jego brak jest elementem dwuznacznym. Przestępstwo jest wynikiem konfliktu pomiędzy postępowaniem konkretnej osoby a jej kondycją „bycia pod prawem” (Ga 4,4) lub nie. W Ga 2,18 status przestępcy jest orzekany czy deklarowany przez zainteresowaną osobę, która mówi o sobie i dokonanym czynie (συνιστάω). Paweł też o samym sobie mówi (Ga 2,19), że jest współukrzyżowany (συνεσταύρωμαι)⁴⁵ z Chrystusem. Stawką jest usprawiedliwienie, a gra polega na znalezieniu właściwej strategii osiągnięcia usprawiedliwienia (Ga 2,17). Paweł wybiera tę, którą wyznacza Chrystus. Paweł na skutek swej decyzji, że jest w konflikcie z Prawem, jest traktowany przez obrońców Prawa jak Chrystus: jest krzyżowany nie fizycznie, ale w sensie radykalnego konfliktu z Prawem i odrzucenia. Ukrzyżowanie Chrystusa utożsamia się więc z burzeniem, czego konsekwencją jest ukrzyżowanie Chrystusa (dosłowne) i Pawła (metaforyczne, co nie znaczy, że nierealne). Odbudowa, czyli powrót do Prawa jako strategii uzyskania usprawiedliwienia, okazuje się prowadzić do statusu przestępcy, bowiem konfrontuje człowieka ponownie z Prawem, stawia go „pod Prawem”.

Narratio Ga (1,12–2,14)⁴⁶ koncentruje się na objawieniu Ewangelii głoszonej przez Pawła jako przekazanej bezpośrednio przez Boga (Ga 1,12). Jako Apostoł tej Ewangelii Paweł przeżył całkowitą przemianę (ww. 13–14), jak nowy Jeremiasz powołany od matczynego łona (w. 15) i któremu Bóg objawił swego Syna (w. 16a). Kościół jerozolimski był dla Pawła bardzo odległą rzeczywistością (ww. 16b–23), ale wychwalał Boga za tę wspólnotę (w. 24). W taki właśnie sposób Paweł dochodzi do tego, co najistotniejsze w jego retorskim wystąpieniu, czyli

⁴³ Hasło słownikowe w *Słowniku grecko-polskim* podaje 11 znaczeń dla strony czynnej i 12 dla biernej (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 222–224).

⁴⁴ Słownik autorstwa H.G. LIDDELLA i R. SCOTTA sugeruje wśród innych znaczeń „prove, establish” (*A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1718). L. ROCCI podaje znaczenie „constituisco, istituisco, dichiaro” (TENŻE, *Vocabulario greco-italiano*, Città di Castello ³⁷1993, s. 1769). R. POPOWSKI dla Ga 2,18 proponuje znaczenie „wykazywać, okazywać, uwypuklać, uwydatniać” (TENŻE, *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1995, s. 585).

⁴⁵ Zob. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 401–404.

⁴⁶ J.M. CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu*, cz. 1: *Listy Protopawłowe* (OBT 132), Opole 2013, s. 250.





do konfliktu antiocheńskiego (Ga 2,1–14). Jednakże Paweł jest zainteresowany nie tyle ponownym roztrząsaniem minionego sporu, w którym zajął określone stanowisko, lecz raczej chodzi mu o to, że spór ten ilustruje coś, co stanowi problem w Kościołach Galacji. Ci sami „fałszywi bracia” (2,4), wrogowie wolności danej przez Jezusa Chrystusa, zwodzą Kościoły Galacji (ἐβιάσανεν, por. 3,1). Problem jest więc zarówno aktualny, jak też dotyczy adresatów, którzy nie przyjmują postawy i poglądów Pawła jako oczywistych. Apostoł musi zmierzyć się z nimi i przekonać ich czymś naprawdę istotnym, że nie należy ulegać propagandzie judeochrześcijańskiej czy wręcz żydowskiej. Krzyż sytuuje się w samym centrum tego toczonego przez Pawła boju o charakter Kościołów w Galacji, ale przede wszystkim o ich udział w zbawieniu danym przez Jezusa Chrystusa (ἀγαπήσας με καὶ παραδὼς ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, cfr. 2,20), które dokonuje się tylko przez wiarę w Niego (2,16)⁴⁷. Najpierw, jako forma wspólnoty doświadczenia Chrystusa i Jego ucznia, pojawia się współukrzyżowanie, które jest przyjęciem statusu przestępcy, co więcej przestępcy religijnego, przekłętego (3,13–14). Współukrzyżowanie Pawła to przeniesienie na ucznia tego, co dokonało się w ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa. Zamknięta historyczność faktu ukrzyżowania została przełamana w Ga, ale bez zrywania z historycznym charakterem doświadczenia Chrystusa. Związek między Zbawicielem a Apostołem Ewangelii zbawienia jest oparty na świadomej decyzji tego ostatniego, na śmierci Jezusa, czyniącej z Niego przestępcę, ale jednocześnie dającej usprawiedliwienie, którego Prawo dać nie może, bowiem ukazuje ono grzech, wobec którego jest bezradne. Ale nie tylko Paweł jest powołany do takiego udziału w ukrzyżowaniu, bowiem to właśnie ukrzyżowanie ciała jest znakiem przynależności do Chrystusa i sposobem realizacji tej przynależności (5,24). Może ona mieć jako konsekwencję prześladowanie (6,12).

Ukrzyżowany Chrystus także w Ga ukazany jest jako przedmiot kontemplacji (3,1), która ma dać podstawę prawdziwej wierze. Dzieło ewangelizacji zostało przedstawione jako opisane uprzednio, wcześniej (προγράφω, por. Rz 15,4). Należy postawić pytanie, jaki fakt jest tu przyjmowany jako punkt odniesienia dla ewangelizacji. Zdawać się może, że tylko jeden moment jest tu wart zauważenia: akcja mająca na celu judaizację Kościoła w Galacji. Powinni być więc przygotowani na próbę, z którą musieli się zmierzyć. Paweł uważa, że on sam bierze udział w tej próbie, ale nie może zrobić niczego innego, jak tylko kontynuować to przepowiadanie krzyża, które stanowi znowu przeszkodę (σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, Ga 5,11)⁴⁸. To nie obrzezanie jest osią konfliktu, bowiem przepowiada je także Paweł, ale pytanie o to, co jest podstawą zba-

⁴⁷ W. RAKOCY, „W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), red. J. Frankowski, s. Mędała, Warszawa 1997, s. 264–289, zwł. s. 275–276.

⁴⁸ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle...*, s. 197.





wienia. Także tu jest nią śmierć Jezusa Chrystusa „za”, która zmienia sytuację grzesznika napiętnowanego przez Prawo, ale usprawiedliwionego przez miłość Zbawiciela. Dlatego streszczeniem Prawa jest przykazanie miłości bliźniego (Ga 5,13–14)⁴⁹, a jego zaprzeczeniem – odwrotność daru z siebie, pożarcie bliźniego (w. 15).

W Ga 6,11 rozpoczyna się fragment końcowy listu napisany przez Pawła własnoręcznie. Charakter i miejsce w strukturze literackiej usprawiedliwiają redundancję. Podobnie jak w 1 Kor 1,31 i 2,2 Paweł powrócił do krzyża jako powodu do dumy (καύχημα, Ga 6,14). W tej krótkiej, osobistej uwadze możemy jednak dostrzec coś nowego. Powód do dumy kontrastuje z prześladowaniem (διωγμός, Ga 6,12). W obydwu przypadkach Paweł używa form czasownikowych, by zaprezentować sytuację poszczególnego chrześcijanina i wspólnoty jako dynamiczną. Nie została w Ga jasno przedstawiona kwestia odpowiedzialności za prześladowanie. Nie wiemy nic na temat politycznej akcji wymierzonej przeciwko chrześcijanom w Azji Mniejszej. Kto był w tym przypadku prześladowcą? Musimy uznać, że mowa jest o wewnętrznym konflikcie wywołanym przez judeochrześcijan nie przygotowanych jeszcze na nową definicję zbawienia. Ci, którzy zostali określani jako εὐπρόσωποι ἐν σαρκί (pozornie uprzejmi) usiłowali znaleźć kompromis, ale bez skutku. Paweł jest przekonany co do konieczności zestawienia zbawienia i samozbawienia poprzez wypełnianie Prawa, które zresztą jest niemożliwe (Ga 6,13)⁵⁰. Tylko zbawienie przez Krzyż jest zdolne do otwarcia się na nowe stworzenie (Ga 6,15). W 2 Kor 5,17 pojawia się również temat nowego stworzenia, także w kontekście śmierci Jezusa za nas, która z kolei konstytuuje podstawę do obowiązku poniesienia śmierci za innych. Nowe stworzenie jest metaforą nowego, które daje Chrystus w swej śmierci i zmartwychwstaniu (Rz 6,4). Znamienne jest w tym kontekście użycie czasownika συνσταυρώω w Rz 6,6, bowiem odnosi się nie tyle do chrześcijańskiej fazy i formy życia Pawła czy jakiegokolwiek chrześcijanina, ale do „starego człowieka”, śmierć jest przypisana grzechowi związanemu z ciałem (σῶμα τῆς ἁμαρτίας)⁵¹. Współukrzyżowanie z Chrystusem jest więc także i tu, podobnie jak w Ga, formą nowego stworzenia.

⁴⁹ Trudno więc przyjąć bez zastrzeżeń, że „stanowisko Pawła wobec Prawa jest zasadniczo negatywne” (J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 84). O wiele bliższa prawdy jest „ambiwalencja Prawa” (por. TENŻE, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 310–317).

⁵⁰ F. THIELMAN, „Law”, w: *Dictionary of Paul...*, s. 529–542, zwł. s. 538.

⁵¹ Jeśli Rz 5,1–11 uznamy (jak J.-N. ALETTI, „La présence d'un modele rhétorique en Romains: Son rôle et son importance”. *Biblica* nr 71 (1990), s. 1–24, a za nim G. RAFIŃSKI, „Grzech ludzkości i dat usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła...*, s. 290–380, zwł. s. 331) za *exordium* sekcji 5,1–8,39, to związek ten należy odczytać jako wynikający z Pawłowego sposobu rozumienia Prawa.



Życie chrześcijańskie to nie życie chrześcijan w Kościele, rozumianym na wzór stowarzyszenia religijnego⁵², ale życie Chrystusa wraz z jego krzyżem i, przede wszystkim, z Jego miłością i Jego radykalnym darem. Krzyż w listach Pawła jest działaniem, stylem życia, wyborem. Żyjemy krzyżem ponieważ jest kluczową formą doświadczenia Chrystusowego. Żyjemy dzięki krzyżowi i to jest początek nowego życia.

Jednym z najważniejszych odniesień do krzyża w *Corpus Paulinum* jest niewątpliwie Flp 2,8, gdzie mowa jest o Jezusowej śmierci jako realizacji jego kondycji niewolniczej (μορφή δούλου), wyzbycia się wszystkiego (ἐκένωσεν, w. 7), upodobnienia się do człowieka (w. 7)⁵³, upokorzenia się (w. 8) oraz, a właściwie przede wszystkim, doskonałego posłuszeństwa Ojcu (ὑπακούος μέχρι θανάτου, w. 8). To właśnie owo posłuszeństwo jest celem, a reszta wymienionych elementów to środki jego realizacji. Można więc powiedzieć, że Jezus Chrystus umarł z powodu tego właśnie posłuszeństwa i to ono stało się fundamentem obdarowania Go chwałą i panowaniem (ww. 9–11)⁵⁴. To postępowanie Jezusa Chrystusa jest zestawione z postawą „wrogów krzyża Chrystusa”, nad których losem płacze Paweł (Flp 3,18).

Ten stosunkowo krótki list Pawła stanowi strukturę łączącą elementy epistolarne i retoryczne, dlatego oprócz charakterystycznych dla listu *prescriptum* (1,1–2), dziękczynienia (1,3–11) i zakończenia w formie *postscriptum* (4,21–23), wyróżnia się w Flp *narratio* (1,12–26), dwuczęściowe *probatio* (2,1–18; 3,1–21) przedzielone *digressio* (2,19–30) oraz *peroratio* (4,1–20)⁵⁵. Dwa wspo-

⁵² Związany ze szkołami kult muz wykształcił formy zrzeszeń kultycznych, por. T. MOJSIK, „Kult muz w świecie antycznym – próba rekonstruksji”, w: *Spółeczeństwo i religia w świecie antycznym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej (Toruń, 20-22 września 2007 r.)*, red. s. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010, s. 75–89. Religia Rzymu miała wyraźny rys wspólnotowy, por. I. KACZOR, *Deus, ritus, cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*, Łódź 2012, s. 390. Religijna wspólnota wyznawców Mitry zob. D. MUSIAŁ, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 198–199; H.-P. HASENFRATZ, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, Kraków 2006, s. 144–145. Jeszcze na przełomie III i IV w. ery chrześcijańskiej związki wyznawców Herkulesa i grupy inspirowane się chrześcijaństwem nakładały się na siebie, por. M. JACZYŃSKA, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, s. 183.

⁵³ N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)* (TGreg ST 21), Roma 1997, s. 59–61.

⁵⁴ Idące dalej wnioski dla dyskusji o roli teologii służby Jahwe w perykopie Flp 2,5–11 oparte na dominującej roli posłuszeństwa przedstawił np. R.P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTS MS 4), Cambridge 1967, s. 212–217. C. OSIEK zwraca uwagę na posłuszeństwo jako na postawę zalecaną w Flp 2,3 (TAŻ, *Philippians. Philemon*, Nashville 2000, s. 62). Wykorzystał tu zebrane przez W.D. DAVIESA paralele między Iz 53 a Flp 2,5–11 (TENŻE, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Element in Paul's Theology*, London 1948, s. 274).

⁵⁵ C. OSIEK, *Philippians. Philemon...*, s. 19–21. Podobnie charakteryzuje Flp G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*, Grand Rapids-Cambridge 2009, s. 6–15. Na stronie 14 podaje użyteczne ze-



mnienia krzyża znajdują się więc w dwóch segmentach argumentacji. Pozostaje natomiast kwestią do ustalenia, jaka rolę pełnią te dwa wersety w strukturze *confirmatio*. Jeśli jednak przyjąłmy, że w Flp 1,12–26 zawarta jest główna teza listu, to streszcza się ona w przekonaniu, że uwięzienie Pawła, a nawet jego skazanie, nie przyniesie uszczerbku dla dzieła ewangelizacji, ponieważ właśnie przez to, co stało się przedmiotem obawy jednych⁵⁶, a opartej na fałszywych podstawach rywalizacji innych (ww. 15–17), dokonuje się prawdziwe głoszenie Chrystusa. Paweł zwraca uwagę, że on poprzez swe postępowanie wobec uwięzienia i groźby wyroku upodabnia się do Chrystusa (ww. 20b–22)⁵⁷, przez co jest użyteczny dla Kościoła (ww. 24–26). Już Marvin R. Vincent zauważył, że życie (τὸ ζῆν) w Flp 1,21–22 to raczej proces niż pojęcie⁵⁸. Warto to mieć na względzie, gdy mowa będzie o śmierci, którą także mamy prawo postrzegać jako dialektyczny składnik tego procesu, a nie statyczną sytuację. Dotyczy to nie dającej się wykluczyć śmierci Pawła⁵⁹ i śmierci Chrystusa.

Krzyżowa śmierć Jezusa Chrystusa nie jest śmiercią na krzyżu (J 19,19.31). Wyrażenie μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ wymaga pomimo swej pozornej prostoty dużej uwagi. Partykuła „δὲ wprowadza najbardziej uderzający szczegół poniżenia i prowadzi do punktu kulminacyjnego”⁶⁰. Podobnie o tej konstrukcji mówi inny badacz Flp 2,5–11: „dodatek θανάτου δὲ σταυροῦ uwidatnia skrajne uniżenie (*abject degradation*) pięknego posłuszeństwa Chrystusa”⁶¹. Krzyż jest więc istotny w tym tekście nie jako przedmiot, ale jako atrybut owej śmierci oznaczający hańbę⁶². Można też zwrócić uwagę na religijny aspekt tego rodzaju śmierci w judaizmie⁶³. Nie możemy jednak zapominać, że zasadniczym

stawienie propozycji, które traktują to pismo Nowego Testamentu wyłącznie jako tekst przeznaczony do publicznej deklamacji. Widać, że taka jednostronność nie ułatwia lektury.

⁵⁶ C. OSIEK, *Philippians. Philemon*..., s. 39.

⁵⁷ J. GNILKA mówi o objawieniu się Jezusa Chrystusa w kajdanach Pawła (*Lettera ai Filippesi*, Roma 1986, s. 25), co zdaje się przesuwać akcenty. To Paweł objawia Chrystusa przez swe zjednoczenie z Nim. Jest to być może efekt przyjęcia perspektywy męczeństwa, zasugerowanej przez E. LOHMEYERA (TENŻE, *Die Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* [KEK 9], Göttingen ¹³1964), którą skrytykowali np. G.L. BLOOMQUIST, *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTSup 78), Sheffield 1993, s. 50–52 czy G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*..., s. 27–28.

⁵⁸ M.R. VINCENT, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh ³1922, s. 26.

⁵⁹ G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*..., s. 27.

⁶⁰ M.R. VINCENT, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Philippians*..., s. 60.

⁶¹ R.P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11*..., s. 221.

⁶² *The keynote of this manner of execution is shame* (C. OSIEK, *Philippians. Philemon*..., s. 63). Przesadne akcentowanie czynnika politycznego (przemoc władzy rzymskiej) nie wydaje się wiele wносить do zrozumienia tego tekstu, por. S.E. FOWL, *Philippians*, Grand Rapids-Cambridge 2005, s. 99.

⁶³ R.P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11*..., s. 221–222, zwł. przyp. 1 na s. 222; por. też R. RUBINKIEWICZ, „Ukrzyżowanie Jezusa w świetle 4QpNa 11-12 i Zwoju Świątyni 64,6-13”, RTK nr 32, z. 1 (1985), s. 63–73.



punktem odniesienia pozostanie tu dla nas osoba Jezusa Chrystusa i Jego krzyż. Utożsamienie z Chrystusem w Jego męce i zmartwychwstaniu jest dla Pawła podstawą pewności, którą chce przekazać swym odbiorcom (czytelnikom bądź słuchaczom), że działalność ewangelizacyjna w ten właśnie sposób zyskuje najwyższą skuteczność. W taki sposób bowiem Jezus Chrystus doszedł do swego wywyższenia i uwielbienia przez wszystkie istoty zamieszkujące różne piętra świata⁶⁴. Skupienie się na roli krzyża jako narzędzia uniżenia się⁶⁵ jest obciążone ryzykiem pominięcia sprawy zasadniczej: samo to uniżenie nie było celem samym w sobie, podobnie jak wywyższenie. Jedno i drugie to przejaw Jezusowej akceptacji w aktywnym posłuszeństwie planowi Ojca⁶⁶. Podobnie jak życie Pawła ma swój pozytywny aspekt w tym, że służy Kościołowi (Flp 1,24), tak posłuszeństwo Jezusa jest ważne, ponieważ przez nie dopełnia się zbawienie wierzących w Niego. Na tym opiera się związek między zbawieniem a posłuszeństwem w Flp 2,12. Jak to zauważa Gnilka, słowo posłuszeństwo jest terminem łączącym 2,5–11 i 2,12–18⁶⁷. Nie jest to nagłe przejście od teologicznej kontemplacji do praktycznej implikacji⁶⁸, ale rozwijanie tej samej myśli, która opisuje zbawienie chrześcijan dokonane przez Jezusa Chrystusa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu⁶⁹. *Exemplum* Chrystusa pełni w argumentacji Pawła podwójną rolę: uzasadnia sytuację Apostoła oraz ma stanowić model dla wspólnoty, w której jego uwięzienie stało się powodem wybuchu niezdrowych ambicji pozornie mających na celu głoszenie Ewangelii, ale ze względu na fałszywe motywy będących antyświadcstwem. Tylko wierność Chrystusowi okazana życiem stanowi gwarancję autentycznego głoszenia zbawienia. Reduktywna wydaje się interpretacja uniżonego Chrystusa jako gnostyckiego Anthroposa objawiającego się poprzez posłuszeństwo⁷⁰.

⁶⁴ J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11* (BSR 51), Roma 1983, s. 323–334.

⁶⁵ Np. G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians...*, s. 157.

⁶⁶ E. JEZIEWSKA, „Dojrzewanie Pawła do udziału w krzyżu Chrystusowym”, *WrPrzTeol* nr 12, z. 1 (2004) s. 33–41, zwł. s. 37.

⁶⁷ J. GNILKA, *Lettera ai Filippesi...*, s. 42. Por. N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11...*, s. 61.

⁶⁸ G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians...*, s. 170.

⁶⁹ J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10, cz. 3), Freiburg i in., 1968, s. 124. Błędne jest traktowanie wywyższenia jako zapłaty za posłuszeństwo i uniżenie, jak chce to ukazać S.E. FOWL, *Philippians...*, s. 100.

⁷⁰ E. KÄSEMANN, „Kritische Analyse von Phil 2,5-11”, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1960, s. 51–95, zwł. s. 80–81; G. BORNKAMM, „Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11”, w: *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze* (BEvTh 28), t. 2, München 1959, s. 177–187, zwł. s. 182; R.P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11...*, s. 227.



Gdybyśmy zatrzymali się na Flp 2,8, to moglibyśmy powiedzieć, że Paweł odstąpił od interpretacji krzyża jako drogi poznania Boga i Chrystusa⁷¹. Z przekonania tego wyprowadza nas jednak drugi segment argumentacji. W Flp 3,10–11 odsłania bowiem cel i drogę, jakie wytycza mu osobista nadzieja: poznanie (opisane jako działanie lub proces, formą czasownikową, bezokolicznik wskazujący na zamiar⁷² γινῶναι) Boga nie przez Prawo i opartą na nim sprawiedliwość, ale na doświadczeniu cierpienia i chwały rozumianych eschatologicznie⁷³. Jest to zresztą podjęcie wątku z 3,8⁷⁴. Jednak interesujący nas Flp 3,18 należy do kolejnego kroku w argumentacji. Przedstawiwszy sytuację idealną, Paweł mierzy się z niedoskonałościami czasu obecnego, które i jego samego dotyczą (w. 13). Wie jednak, że jest we wspólnocie⁷⁵ tych, którzy zmierzają w kierunku wyznaczonym przez to pragnienie poznania Boga w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. W 3,17–19 zajmuje się tymi, którzy nie podzielają tego celu i nie zaliczają się do tej samej wspólnoty. Owi nieprzyjaciele krzyża Chrystusa to nie osoby znieważające symbol religijny, co byłoby ewidentnym anachronizmem, ale też wypaczeniem Pawłowej teologii, ale osoby nie uczestniczące w poznaniu Boga poprzez mękę i śmierć Jezusa Chrystusa, a przez to nie mające swego udziału w niebiańskiej wspólnocie (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρᾷ νοῦς, 3,20), która odnosi się do łączności z Chrystusem Zbawicielem⁷⁶. Owa nieprzyjaźń jest wynikiem rozbieżności celów, a więc argumentacja Pawła jest tu oparta na odwróceniu schematu stosowanego w Flp 2,1–18 i w 3,1–16. Ma charakter bardziej pragmatyczny, niż rozbieżność doktrynalna w Ga⁷⁷.

Krzyż w pismach popawłowych

Listy popawłowe nie posługują się czasownikiem σταυρώω. Wydaje się to być kwestią li tylko gramatyczną, lecz w rzeczywistości zawiera istotną przesłankę teologiczną. Krzyż w Kol i Ef jest bowiem przedstawiony z innej niż w 1 Kor czy Ga perspektywy. Jest tu bardziej statyczną sytuacją niż dziejącym się wydarzeniem. Będziemy to mogli lepiej zobaczyć w analizie porównawczej Kol

⁷¹ Zob. jednak S.E. FOWL, *Philippians*..., s. 96.

⁷² M.R. VINCENT, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Philippians*..., s. 103.

⁷³ G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*..., s. 243.

⁷⁴ M.R. VINCENT, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Philippians*..., s. 103; C. OSIEK, *Philippians. Philemon*..., s. 93.

⁷⁵ J. GNILKA, *Lettera ai Filippesi*..., s. 42–43; G.W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*..., s. 263.

⁷⁶ J. GOŁĄBEK, *La gioia cristiana nella Lettera ai Filippesi all'interno della tradizione biblica*, Roma 1999, s. 167.

⁷⁷ G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids 1995, s. 367; S.E. FOWL, *Philippians*..., s. 170.



1,15–20 i Ef 2,13–19. Pierwszy z tych teksów bywa nazywany hymnem chrystologicznym⁷⁸. Funkcja retoryczna tej perykopy (*narratio*)⁷⁹ daje możliwość opisanie jej w sposób bardziej przekonujący⁸⁰. Takie jej rozumienie pozwala nam właśnie w tej perykopie doszukiwać się głównych zagadnień listu. Komplexowość tego fragmentu czyni to zadanie dość trudnym. Powiązania z Mdr⁸¹ stanowią wskazówkę co do intelektualnej atmosfery, w jakiej fragment był napisany. Najważniejszy dla nas wers jest jednak wyraźnie chrześcijański w swej wymowie i najwyraźniej ma za zadanie uzupełnić materiał zapożyczony z mądrościowej literatury hellenistycznego judaizmu. Podjednostka zawierająca ten fragment (II strofa, ww. 18b–20) skoncentrowana jest na temacie pojednania⁸². Hymn, jak i cały list, prowadzi do tego punktu. Konflikt i podział są głównymi zagadnieniami tekstu, ale mają inny charakter niż społeczny i polityczny konflikt w Kościele korynckim. Zaburzana przez ten konflikt rzeczywistość to nie relacje między wierzącymi we wspólnocie czy też napięcia między wspólnotą a światem zewnętrznym. W skutek tego konfliktu naruszana jest doskonała forma, kompletność (πλήρωμα, w. 19) kosmiczna. Nijaki rodzaj gramatyczny formy zaimkowej πάντα (w. 20) wskazuje nieosobowy charakter tej rzeczywistości. Różnorodność elementów kosmicznych jest faktem, ale w tej niedoskonałej, pofragmentowanej formie świat nie może istnieć. Pawłowa πλήρωμα nie jest jednak formą ładu kosmicznego, ale zawsze oznacza Boży wymiar kosmosu wyrażony w materialnej formie (Kol 2,9). W wyrażeniu πλήρωμα της θεότης drugi rzeczownik ma znaczenie przymiotnikowe, a więc powinniśmy je rozumieć jako „Boska kompletność”. Jest ona powiązana z cielesnością i nie może być pojmowana w oderwaniu od czynnika materialnego. W Chrystusie

⁷⁸ S. LYONET, „L'Hymne christologique de L'Épître aux Colossiens et la fête juive de Nouvelle An (Saint Paul, Coloss. 1,20, et Philon, De spec. leg. 192)”, RSR nr 48 (1960), s. 93–100; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa* (AL. 3), Katowice 1976, s. 41–46; J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genere et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (AnBib 91), Romae 1981, s. 3–24 i s. 125–139; J. Łach, „Hymn o pierwszeństwie Chrystusa (Kol 1,15-20)”, w: *W posłudze Słowa Pańskiego*, red. s. Bielecki i in., Kielce 1997, s. 294–306; S. MĘDALA, „Władza Chrystusa (List do Kolosan)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła...*, s. 423–447, zwł. s. 434; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditions-geschichtlichen Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20* (WUNT 131), Tübingen 2000, s. 79–83. Przeciw takiemu pogładowi wypowiedział się np. J.F. BALCHIN, „Colossians 1,15-20: An Early Christian Hymn? Argument from Style”, *VoxEvang* nr 15 (1985), s. 65–94.

⁷⁹ B. WITHERINGTON III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians. A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids-Cambridge 2007, s. 128.

⁸⁰ Na trudności z zastosowaniem terminu „hymn” do literatury nowotestamentalnej wskazał już M. HENGEL, „Hymn and Christology”, w: *Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978* (JSNT SS 3), red. E.A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 173–197.

⁸¹ M.Y. MACDONALD, *Colossians. Ephesians* (SP17), Collegeville 2000, s. 66.

⁸² F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, Grand Rapids 1984, s. 54.



ta Boska kompletność zamieszkuje (Kol 1,19). To, co ziemskie, i to, co niebiańskie, zostało pojednane przez krew i krzyż Chrystusa. Także pojednanie w Kol ma kosmiczny, a nie społeczny charakter.

Ten aspekt Kol można uznać za gnostycki. *List do Rheginosa* odkryty w Ng Mammadi opisuje Chrystusa jako byt złożony z dwóch elementów: ludzkiego i boskiego⁸³. W walentyniańskim micie gnostyckim (I poł. II w. po Chr.) Jezus został przedstawiony jako „doskonały owoc Pleromy”⁸⁴. Przedwiedza (Πρόνοια) Pleromy, doskonała moc Boga⁸⁵, zrodziła się sama z siebie (ΑΥΤΟΓΕΝΗΣ)⁸⁶, jest Pierwszym Człowiekiem⁸⁷, eon (αἰών) zamieszkuje w Nim jako Boski Logos⁸⁸. Wewnętrzne sprzeczności obecnego eonu mogą być przewyciężone tylko przez Jezusa. W Nim Pleroma może zostać odbudowana⁸⁹. Chrystus Eucharystyczny to Rozciągnięty [na krzyżu], Ukrzyżowany za świat⁹⁰, a powodem Jego męki (rozciągnięcia na krzyżu) pełnia boskości, spełnienie eonów. Krzyż Jezusa jest związany z niedoskonałością porządku kosmicznego, ale Jego męka nie jest cierpieniem⁹¹. Chrystus Pleroma nie może cierpieć, ponieważ cierpienie przypisuje się wyłącznie niedoskonałości.

Zgodnie ze stwierdzeniem Ireneusza z Lyonu „doskonałe zbawienie jest czystym poznaniem niewyrażalnej wielkości”⁹². W gnozie rozumienie zbawienia skupia się na objawieniu. Śmierć Chrystusa to tylko kłopotliwy epizod ewangeliczny. Według Ireneusza cechą gnostyckiego nauczania jest rozróżnienie między cierpiącym Jezusem a niecierpiętliwym Chrystusem⁹³. W doktrynie

⁸³ NHC I, p. 44,25 (Lett.Rheg. 2).

⁸⁴ K. RUDOLPH, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 319.

⁸⁵ *ApocrJoan* I,4 (NHC II, p. 4,30).

⁸⁶ *ApocrJoan* I,5 (NHC II, p. 7,10).

⁸⁷ *TractTripart.* 4.10 (NHC I, p. 66,10–12).

⁸⁸ *TractTripart.* 4.9 (NHC I, p. 65,24–27).

⁸⁹ H. JONAS, *Religia gnozy*, Kryspinów 1994, s. 200.

⁹⁰ *EvPhil* 53 (NHC II, p. 63,21–24).

⁹¹ „[Jezus Chrystus] sprawił, że gdy Go usiłowano zamęczyć, nie sam cierpiał, lecz zamiast Niego niejaki Szymon Cyrenejczyk, którego zmuszono, by Mu pomagał nieść krzyż. Zmienił mianowicie wygląd Szymona tak, że wydawał się być Jezusem, sam zaś przybrał Jego postać. W rezultacie oprawcy przez pomyłkę ukrzyżowali Szymona, gdy tymczasem Jezus stał na uboczu i śmiał się z nich wszystkich. Będąc bowiem – jako Rozum niezrodzonego Ojca – bezcielesną tylko siłą, mógł się dowolnie zmieniać, w co chciał, a następnie wrócić do swego Rodziciela, który Go posłał” (IRENEUSZ, *AdvHear* I,24, tłum. polskie w: *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 1, Warszawa 1975, s. 163). Podobnie też w późniejszym piśmie: „Nie był [Jezus Chrystus] umęczony przez Żydów, a zamiast Niego ukrzyżowany został Szymon [Cyrenejczyk]”, PSEUDO-TERTULIAN, *Przeciwko wszystkim herezjom*, 1 (tłum. polskie W. Myszor, w: TERTULIAN, *Wybór pism*, t. 2 [PSP 29], Warszawa 1983, s. 221).

⁹² IRENEUSZ, *AdvHear* I,21.4.

⁹³ IRENEUSZ, *AdvHear* III,11.7.





gnostyckiej Zbawiciel nie ponosi śmierci, ale ją zwycięża⁹⁴. Jezus z krzyża odszedł wprost do Ojca, a więc zmartwychwstanie nie było ani możliwe, ani potrzebne⁹⁵. Jeśli zaś jest opisywane, to jako pożarcie śmierci przez Chrystusa⁹⁶. Z tego punktu widzenia Kol nie jest gnostycki. Terminy „zmartwychwstanie” i „powstać [z martwych]” są co prawda nieobecne w tym liście, ale narzędziem pojednania jest krew Jezusa Chrystusa (Kol 1,20), podstawą jedności jest Jego śmierć (1,22). Chrystus cierpi dla pożytku Kościoła (1,24), a cierpienie to jest kontynuowane przez Apostoła, co jest istotne, nawet jeśli potraktujemy go jako postać literacką. Ale to nie krzyż jest miejscem śmierci Chrystusa, bowiem przybity gwoździem do krzyża jest „zapis dłużny” (χειρόγραφον τοῦ δόγματιν, dosłownie „pismo odręczne dla nakazów” Kol 2,14).

Ta sama idea co w Kol 1,22 jest obecna w Ef 2,16⁹⁷. Jednostki Kol 1,21–23 i Ef 2,11–22 uważane są przez badaczy za paralelne. Wspólną płaszczyznę między dwoma tekstami wyznacza przejście „od alienacji wtedy, do pojednania teraz”⁹⁸. Ef 2,11–22 jest początkowym fragmentem *narratio*⁹⁹. W analizie literackiej Ef 2,14–18 uważane jest za hymn o nowym człowieku, skoncentrowany na temacie jedności¹⁰⁰ sprawionej przez Chrystusową krwawą ofiarę¹⁰¹, której narzędziem był krzyż (διὰ τοῦ σταυροῦ, 2,16)¹⁰². Jeśli jednak przypatrujemy się konstrukcji tej liturgicznej metafory, to rolę zwierzęcia ofiarnego odgrywa wrogość (ἔχθρα), a nie Jezus Chrystus.

Męka Chrystusa jest podstawowym faktem w relacji Chrystus-Kościół, ale krzyż jest w listach papawłowych tylko metaforą ilustrującą zwycięstwo nad mocami eonu materialnego symbolizowanego przez Prawo („pismo odręczne dla nakazów”) i przez wrogość. Zbawczym czynnikiem jest w Kol i Ef męka Jezusa Chrystusa za Kościół, która nie zakończyła się, ale trwa w Apostole.

⁹⁴ NHC I, p. 44,25 (*Lett.Rheg.* 2).

⁹⁵ IRENEUSZ, *AdvHear* V,31.2. Jak trudno zorientować się w mnogości języków używanych jednocześnie w tekstach gnostyckich, ilustruje właśnie w odniesieniu do zmartwychwstania W. MYSZOR, „Paweł Apostoł nauczycielem gnostyków?”. *Vox Patrum* nr 29, t. 53/54 (2009), s. 483–494, zwł. s. 486–487.

⁹⁶ NHC I, p. 45,15 (*Lett.Rheg.* 3). Jeśli chodzi o niechrześcijański charakter literatury gnostyckiej zob. W. MYSZOR, „Gnostycyzm jako factor rozwoju teologii w II wieku”, *ComP* nr 18, z. 4 (1998), s. 75–91, zwł. s. 77.

⁹⁷ M. BARTH, *Ephesians 1-3* (AB 34), Yale i in. 1974, s. 265.

⁹⁸ *From alienation then to reconciliation now*, zob. P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids-Leicester 1999, s. 10.

⁹⁹ B. WITHERINGTON, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians...*, s. 250.

¹⁰⁰ R. MAZUR, *La retorica della Lettera agli Efesini*, Jerusalem-Milano 2010, s. 120–122.

¹⁰¹ R. SCHNACKENBURG, *La chiesa nel Nuovo Testamento. Realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero*, Brescia 1966, s. 90–91.

¹⁰² M. BARTH, *Ephesians 1-3...*, s. 266.



Krew Chrystusa w Corpus Paulinum

Teraz zajmiemy się krwią Chrystusa¹⁰³ w pismach Pawła¹⁰⁴, bowiem pochodzi ona z pola semantycznego męki Jezusa, z tego samego, co terminologia związana z krzyżem i ukrzyżowaniem¹⁰⁵. Krew Chrystusa i krew krzyża można traktować jak synonimy¹⁰⁶. Pawłowy sposób posługiwania się tym motywem i popawłowy rozwój tej idei może pomóc do lepszego zrozumienia różnicy języka zbawienia w teologii pierwotnego chrześcijaństwa¹⁰⁷. W tej krótkiej prezentacji posłużymy się tylko 1 Kor, Rz, Kol i Ef, a więc tymi samymi księgami *Corpus Paulinum*, które wzięliśmy pod uwagę w głównej części. W Ga słowo „krew” pojawia się tylko w wyrażeniu „ciało i krew”¹⁰⁸, co usprawiedliwia pominięcie tej księgi.

Krew (αἷμα) Chrystusa jest w 1 Kor obecna tylko w tekstach eucharystycznych (10,16; 11,25.27)¹⁰⁹. Długa sekcja poświęcona Eucharystii (1 Kor 11,2–34) jest poprzedzona inną, związaną z nieuczestniczeniem przez chrześcijan w aktach kultu niechrześcijańskiego (1 Kor 10,1–11,1). Motyw krwi Chrystusa jest obecny w obydwu z nich. W pierwszej z wymienionych pogańskie ofiary porównane są z Eucharystią. Kielich błogosławieństwa jest krwią Chrystusa i składany jest jako ofiara wraz z chlebem – ciałem Jezusa (1 Kor 10,16). Poprzez nie chrześcijanin współuczestniczy w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa¹¹⁰. Ta sama para terminów pojawia się też w Pawłowej tradycji eucharystycznej, którą otrzymał on od Kościoła na drodze przekazania czy wydania (παράδοσις, por. 1 Kor 11,2). To ostatnie słowo ma swe bogate znaczenie dla zrozumienia męki i śmierci Jezusa, bowiem Ewangelie używają go

¹⁰³ Syntetyczne ujęcie w P.J. SENA, „Krew Chrystusa w Nowym Testamencie”, w: *Krew Nowego Przymierza. O biblijnej teologii Krwi Chrystusa*, red. T. Chłopicki, Częstochowa 1999, s. 19–29.

¹⁰⁴ Nie zajmujemy się tu, jak czyni to choćby KAZIMIERZ ROMANIUK (TENŻE, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła”, w: *Krew Nowego Przymierza...*, s. 107–128), Hbr, gdzie temat krwi Chrystusa występuje bardzo często, zob. np. A. VANHOYE, „Krew Chrystusa w Liście do Hebrajczyków”, w: *Krew Nowego Przymierza...*, s. 93–105. R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków* (List do Hebrajczyków 3), Kraków 2007.

¹⁰⁵ P. NEUNZEIT, „Das Herrenmahl”, w: *Sudien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960, s. 161; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg in Br. 1977, s. 155; K. BERGER, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004, s. 58–59.

¹⁰⁶ K. ROMANIUK, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła...”, s. 127.

¹⁰⁷ Interesujące jest nawiązanie do przedchrześcijańskiego tła tematu zbawczej krwi w teologii Filona z Aleksandrii, zob. D. ZELLER, *Studien zu Philo und Paulus*, Göttingen 2011, s. 143–155.

¹⁰⁸ P.J. SENA, „Nowy Testament a Krew Chrystusa”, w: *Krew Nowego Przymierza...*, s. 31–39, zwł. s. 32.

¹⁰⁹ TENŻE, „Teologia Krwi Chrystusa”, w: *Krew Nowego Przymierza...*, s. 41–63, zwł. s. 43–47.

¹¹⁰ K. ROMANIUK, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła...”, s. 125.





w sposób techniczny w odniesieniu do Chrystusa (por. Mt 10,4), Jego uczniów (np. Mt 10,17 i par.), Jana Chrzciciela (Mt 4,12 i par.). Wydanie (παράδοσις) Jezusa jest wydarzeniem Jego męki¹¹¹, a Eucharystia jest Jego pamiątką (1 Kor 11,25) oraz głoszeniem Jego śmierci (1 Kor 11,26). Przymierze (1 Kor 11,25) jest podstawą związku o charakterze quasi-rodzinnym¹¹², co powoduje, że spożywanie krwi przenosi się na sferę relacji międzyosobowych, a więc tworzy wspólnotę krwi z Jezusem Chrystusem.

W Rz 3,21–31 Paweł rozwija refleksję, która jest kontynuacją wcześniejszej (Rz 3,10–18), wyrażonej kombinowanym cytatem (Ps 53, 3; Koh 7,20; Ps 53,4; 5,10b; 140,4; 10,7; Iz 59,7–8a; Ps 36,2)¹¹³. Główna myśl tego fragmentu to ludzka niezdolność do wytrwania w prawości i sprawiedliwości. Wniosek wyciągnięty przez Pawła jest prosty: Prawo jest dla podporządkowanych Prawu, ale wszyscy ludzie, nawet cały świat (πᾶς ὁ κόσμος) jest niesprawiedliwy wobec Boga (Rz 3,19). Sprawiedliwość Boga oparta jest na wierze w Jezusa Chrystusa (ww. 22.26, *genetivus obiectivus*)¹¹⁴. To pozwala nam zdefiniować przedmiot wiary: odkupienie przez Jezusa Chrystusa (w. 24). Specyficzny termin zaczerpnięty z języka liturgicznego użyty w w. 25¹¹⁵ jest metaforą, ponieważ wyrażenie ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως nie ma na poziomie dosłownym żadnego znaczenia. Pierwszy jej termin w Septuagincie jest tłumaczeniem כַּפֶּרֶת (w Wj 25,17–22; 35,12; 38,5–8; Kpł 16,2.13–15; Lb 7,89; Ez 43,14–20; Hbr 9,5 jest to złoty przedmiot w świątyni nazywany „tronem miłosierdzia”)¹¹⁶. W Biblii tylko w Rz 3,25 (por. 4 Mch 17,22)¹¹⁷ słowo to oznacza rodzaj ofiary, a konkretnie ofiarę przebłągalną¹¹⁸. U Józefa Flawiusza¹¹⁹ homonim o znaczeniu przymiotnikowym opisuje pomnik nagrobny (τὸ μνημα) wzniesiony zamiast nagrobka sprofanowanego. Ofiara w Rz 3,25 jest pewnym sensie ekwiwalentem ἱλασμός (ofiara zadośćuczynienia) w 1 J 2,2; 4,10¹²⁰. Ofiarnicza interpretacja śmierci Jezusa widoczna jest w obydwu tekstach, ale w 1 J jest to obiegowy zwrot (*formulaic phrase*)¹²¹, związana z grzechami (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), a nie z męką

¹¹¹ K. STOCK, *Il racconto della passione nei Vangeli sinottici*, t. 1, Roma 1991, s. 8.

¹¹² S.D. SPERLING, „Blood”, ABD, t. 1, s. 761–763, zwł. s. 763.

¹¹³ R.B. HAYS, *The Conversion of the Imagination...*, s. 57.

¹¹⁴ K. ROMANIUK, *List do Rzymian* (PŚNT 6, cz. 1), Poznań-Warszawa 1978, 117.

¹¹⁵ TENŻE, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła...”, s. 111–112.

¹¹⁶ W LXX Am 9,1 tłumacz popełnił błąd.

¹¹⁷ J. ROLOFF, „ἱλαστήριον”, EDNT, t. 2, s. 185–186. Only in Pap. Fayum 313: propitiatory sacrifice. Cf. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii Greckiej* (RSB 8), Warszawa 2001, s. 196.

¹¹⁸ E. KÄSEMANN, Romans 91; Schlier 102; Lohse 149–154; J. KUCHARSKI, *Religijno-semiotyczne tło rzeczownikowych synonimów soteriologicznych listów św. Pawła Apostoła*, Radom 1996, s. 410–413.

¹¹⁹ JÓZEF FLAWIUSZ, *Antiquitates* 16,(7,1)182.

¹²⁰ R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986, s. 310–316.

¹²¹ J. ROLOFF, „ἱλασμός”, EDNT, t. 2, s. 186.



Jezusa. W listach Pawła związek między krwawą ofiarą a przebaczeniem grzechów jest silniejszy, bardziej bezpośredni.

Składnia Rz 3,25 jest trudna do jednoznacznego opisanie i zrozumienia. Po rzeczowniku ἱλαστήριον występują dwa zdania oznaczające sposób: okolicznikowe, związane z czasownikiem „planować”, „ustanawiać” mającym podmiot „Bóg”, lub przydawkowe, związane z dopełnieniem ἱλαστήριον¹²²: „przez wiarę” i „przez Jego krew”. Obydwa te zdania mogą, lecz nie muszą, należeć do tej samej z dwóch powyższych kategorii. Drugie z nich oczywiście ma charakter przydawkowy. Ofiara wynagradzająca polegała na spryskaniu krwią zwierzęcia ofiarnego przedmiotu zwanego po grecku ἱλαστήριον (por. np. Kpł 16,14). W tym przypadku Chrystus jest potraktowany jako zwierzę ofiarne (baran¹²³ lub cielec czy kozioł). Mniej oczywiste jest przypisanie pierwszego zdania do jakiejś kategorii gramatycznej. Jej interpretacja jako okolicznika wydaje się lepszym wyjściem, ponieważ zdanie przydawkowe już mamy w tym zdaniu złożonym. Ale jakie znaczenie może mieć „wiara Boga”? Ta sama wątpliwość dotyczy wyrażenia „wiara Chrystusa”. Powstawałby wówczas problem nierozwiązywalny. Frazę διὰ τῆς πίστεως uważamy za przysłówkową, związaną z brakującym czasownikiem opisującym działanie grzeszników (πάντες ἥμαρτον, w. 23; προγεγόντα ἁμαρτεμάτα, w. 25). Wiara byłaby więc przypisywana grupie, która nie może liczyć na legalną sprawiedliwość i usprawiedliwienie oparte na posłuszeństwu Prawu. W tym kontekście „Prawo wiary” w Jezusa Zbawiciela (w. 28, por. w. 26) jest ostatnią szansą grzeszników, czyli wszystkich (Rz 3,23; 5,12). W ten sposób ofiara Jezusowej krwi złożona jest jako zadośćuczynienie za wszystkich. Prześlągalnia jest zaś przez niektórych egzegetów traktowana jako symboliczne przedstawienie skrwawionego ciała Jezusa na krzyżu¹²⁴.

Nie przypadkiem w Rz 5,12 znajdujemy tę samą konkluzję co w 3,23, ponieważ podobny jest kontekst. Śmierć Chrystusa za grzeszników, określanych jako ludzie zbyt słabi, by przestrzegać Prawa (Rz 5,6). Nie jest zaskakujące, że w Rz 5,8–9¹²⁵ krew Chrystusa jest przedstawiona jako usprawiedliwienie

¹²² P.J. SENA, „Krew Chrystusa w Nowym Testamencie...”, s. 26.

¹²³ Jezus jako paschalna ofiara z baranka został przez Pawła przedstawiony w 1 Kor 5,6–8, por. H. ORDON, „Nauka św. Pawła o śmierci Jezusa i jej skutkach”, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 229–235, zwł. s. 231; M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian...*, s. 211–212.

¹²⁴ H. ZIMMERMANN, „Jesus Christus, hingestellt als Sühne – zum Erweist der Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,24–26)”, w: *Die Kirche im Wandel der Zeit*, red. F. von Groner, Köln 1971, s. 71–81; K. ROMANIUK, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła...”, s. 112–113; TENŻE, „...gdy teraz przez Krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni (Rz 5,9)”, w: *Krew Nowego Przymierza...*, s. 132.

¹²⁵ P.J. SENA, „Krew Chrystusa w Nowym Testamencie...”, s. 27–28; K. ROMANIUK, „...gdy teraz przez Krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni...”, s. 129–150.



ludzi¹²⁶. Śmierć Syna Bożego przekształca nieprzyjaciół Boga w Jego przyjaciół i dzieło to dokonało się przez życie Chrystusa (Rz 5,10). Życie wieczne nie wynika z misji ziemskiego Jezusa, ale jest dziełem żyjącego wiecznie Chrystusa Zmartwychwstałego. Ciągłość między śmiercią a życiem, różniąca się od sekwencji życie – śmierć, stanowi podstawę paraleli między Chrystusem a Adamem (5,12–21). Śmierć Chrystusa prowadzi do życia, jak grzech Adama prowadzi do śmierci (ww. 15–16). Ale krew Adama nie pojawia się w Rz ani nigdzie w Biblii, tym bardziej nie jest przedstawiona jako ofiarna czy dana za kogoś. W Rz zaś krew nie jest synonimem śmierci, lecz zbawczej ofiary za grzeszników. Ewangelia jest opowiedziana w Rz językiem kultu świątynnego judaizmu, lecz jest to ciągle Ewangelia Jezusa Chrystusa i o Nim. Podobnie jak pojęcie mądrości, także krew zmienia w swą treść w pismach Pawła pod wpływem rozwoju jego myśli odwołującej się do judaizmu. W sensie chrześcijańskim Paweł nie radykalizował się. Raczej szukał miejsca dla chrześcijańskiego radykalizmu w ramach judeochrześcijańskiej wspólnoty.

Krew Chrystusa w tradycji popawłowej

W literaturze gnostycznej znajdujemy motyw krwi Adama stworzonej przez piątą Potęgę, Basileę¹²⁷ albo też przedstawienie doskonałego człowieka, Adama, jako istoty o świetlistej krwi¹²⁸. W tym kontekście Adam jest bytem doskonałym, bardziej anielskim niż ludzkim, przedmiotem pragnień Pronoi (Boskiej Mądrości). Krew Chrystusa pojawia się też w Ewangelii Filipa, choć w cytatach z J 6,53 i 1 Kor 15,20¹²⁹, mających wyraźne odniesienia do Eucharystii i zmartwychwstania rozumianego jako metafora doskonałości. Chrześcijańska idea odkupienia jest nieobecna w tych tekstach. Inaczej jest w tekstach należących do popawłowej tradycji. Już poświęciliśmy nieco uwagi „krwi krzyża” (Kol 1,20) jako wyrazowi chrześcijańskiego charakteru Kol. W tej części artykułu chcemy skupić się na Ef, co zresztą daje się uzasadnić także przekonaniem, że „większe znaczenie dla biblijnego rozumienia Krwi Chrystusa ma List do Efezjan [niż List do Kolosan]”¹³⁰.

Tak zwany hymn w Ef 1,3–14 jest w rzeczywistości rozbudowanym błogosławieństwem (*berakah*)¹³¹ Boga jako Ojca i Pana. Zaskakuje w tej perykopie bar-

¹²⁶ Wyrażenie to należy rozumieć w ten sposób, że sprawiedliwość ta jest atrybutem Boga, a ma za przedmiot człowieka, por. K. ROMANIUK, „...gdy teraz przez Krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni...”, s. 138–140.

¹²⁷ *Apokryf Jana* 11 (NHC II, p. 15,20).

¹²⁸ *O początku świata* 11 (NHC ii, p. 108,20).

¹²⁹ *Ewangelia Filipa* 23b (NHC II, p. 56,32–57,8).

¹³⁰ P.J. SENA, „Krew Chrystusa w Nowym Testamencie...”, s. 21.

¹³¹ L. SESTIERI, *La spiritualità ebraica* (Storia e testi 4), Roma 1987, s. 95–96; F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus* (SBFA 22), Jerusalem 1986, s. 48; „Blessing”, w: *Dictionary of Judaism in the*





dzo optymistyczny opis statusu Kościoła. Wspólnota czytelników (słuchaczy) jest nie tylko wybrana od stworzenia świata, ale święta i doskonała (Ef 1,4), obdarowana chwałą i łaską (w. 6) przez Jezusa Chrystusa (w. 5). Odkupienie Kościoła, przebaczenie wykroczeń to *conditio sine qua non* tego statusu, zostało dokonane przez krew Chrystusa¹³². Zostało ono opisane tu nie tylko jako teologiczna transakcja, w której krew Chrystusa pełni rolę ceny¹³³, ale też jako poznanie Boskiego misterium¹³⁴ (γνώσις τοῦ μυστηρίου, Ef 1,9). Intelktualny wymiar odkupienia jest podkreślony bardzo mocno i wydaje się ważniejszy niż odkupieńcza ofiara Chrystusa. Jednak poznanie i mądrość, rozum (σοφία, φρόνησις, w. 8) to tylko owoce odkupieńczej ofiary Jezusa Chrystusa, bogactwo nabyte dzięki Jego zbawczej krwi, która jest siłą sprawczą. Ofiara Chrystusa została przywołana w Ef 5,2 podobnie jak w 5,25, jako παράδοσις czyli „akt przekazania” narracji pasyjnych¹³⁵. Tak więc ten z pozoru gnostycki język ostatecznie opiera się, podobnie jak w listach niewątpliwie pochodzących od Pawła, na historycznej męce Jezusa.

Intuicję tę potwierdza Ef 2,13. Powyżej wspomnieliśmy już temat krzyża w Ef 2,16, a teraz chcemy odwołać się do wcześniejszej części *narratio* w Ef. W 2,11–13 autor listu wyjaśnia problem rozdarcia ludzkości na dwie grupy: Żydów i pogan¹³⁶. W w. 13 czytelnik może odkryć echo Iz 57,19, obietnicy danej przez Boga także poganom (tym, „którzy są daleko”). Zbawienie zostało przedstawione czy zilustrowane przez uzdrowienie, pocieszenie i prowadzenie (Iz 57,18–19). Tekst ten dotyczy przede wszystkim bezbożnych grzeszników – Izraela, którego Bóg uderzył i wzmocnił (w. 17)¹³⁷. Gniew Boga jest pierwszym etapem, po którym następuje drugi – pozytywny. W Ef 2,11–13 działanie negatywne Boga jest nieobecne, a krew Chrystusa jest lekiem i narzędziem, przy pomocy którego Bóg prowadzi tych, „którzy są daleko”, a którym nie przypomina się, że są grzeszną ludzkością. Podział między Żydami i poganami nie jest skutkiem grzechu, ale pierwotnym faktem spowodowanym przez wybór

Biblical Period, red. J. Neusner, W.S. Green, Peabody 2002, s. 98; D. FLUSSER, *Judaism of the Second Temple Period*, t. 2: *The Jewish Sages and Their Literature*, Grand Rapids-Cambridge 2009, s. 47–49.

¹³² P.J. SENA zwraca uwagę, że podmiotem logicznym (gramatycznie dopełnieniem) jest zaimek osobowy w pierwszej osobie liczby mnogiej („my”), por. tenże, „Krew Chrystusa w Nowym Testamencie...”, s. 22.

¹³³ K. ROMANIUK, „Zbawcze wartości Krwi Chrystusa według świętego Pawła...”, s. 117–118; TENŻE, „...gdy teraz przez Krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni...”, s. 133.

¹³⁴ M. BARTH prefers „secret”, (TENŻE, *Ephesians* 1-3, s. 123–127).

¹³⁵ Jak zauważył H. LANGKAMMER, zarówno Ef 5,2 jak i 5,25 przedstawiają Chrystusa jako model wzorczy dla chrześcijan (TENŻE, „Nauka św. Pawła o Kościele”, w: *Kościół w świetle Biblii* [Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 63], red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 83–119, zwł. s. 99).

¹³⁶ P.J. SENA, „Nowy Testament a Krew Chrystusa ...”, s. 35–38.

¹³⁷ C. WESTERMANN, *Isaiah* 40-66, London 1964, 330; J. BLENKINSOPP, *Isaiah* 56-66 (AB 19B), New York 2003, s. 167.





dokonany przez Boga. W ten sposób powstała społeczność (πολιτεία) Izraela i liczna grupa obcych (ξένοι, Ef 2,12). Zbawienie obiecane w Iz 57,18–19 Izraelowi w Ef 2,13 zostaje ofiarowane poganom, lecz jednocześnie uzdrowienie dokonane przez Boga zostało zastąpione działaniem zbawczej krwi Chrystusa, a gniew – przez odkupienie (w. 12).

Wnioski

Gnostycyzm jako główne tło życia i problemów wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie to hipoteza nieco dziś już przebrzmiała¹³⁸. Znaczący gnostycyzm i literatury tego środowiska, Wincenty Myszor, analizując ślady myśli św. Pawła Apostoła w pismach gnostyckich dotyczących zmartwychwstania, postawił tezę o możliwym wpływie teologii Apostoła Narodów na gnozę¹³⁹. Nasza analiza tekstów o krzyżu pokazuje tę relację w bardziej polemicznym kontekście. Między krzyżem w rozumieniu Pawła i jego uczniów a tym, co z krzyżem kojarzyli gnostycy, istnieje ogromna różnica. Dotyczy to także tradycji po-Pawłowej.

Jeden krzyż w *Corpus Paulinum* jest synonimem mądrości i siły Boga (1 Kor, Ga i Flp), drugi – obecny w Ef i Kol – jest kosmiczną ἀρχή. Nasze zainteresowanie nie skupia się na problemach autentyczności czy autorstwa Pawłowego, ale jest próbą teologicznej oceny dwóch wizji krzyża i wywodzącej się z każdej z nich teologii zbawienia. Na początku naszych badań nie możemy powiedzieć, czy to modele zbliżone. Choć tytuł może sugerować tożsamość znaczenia zbawienia w obydwu definicjach, nie jest to założenie naszych badań, lecz wyraz wiary w jedynego Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

Krzyż w *Corpus Paulinum* można rozumieć na dwa różne sposoby: jako odсылacz do męki Jezusa Chrystusa (listy protopawłowe) i do misterium zbawienia (tradycja popawłowa). Ta druga grupa tekstów ma pewne cechy wspólne z nauczaniem gnostyków z II w. Nie oznacza to jednak, że treść ich jest gnostycka, bowiem zdecydowanie chrześcijańska pozostaje idea zbawienia dokonanego przez śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. To ona jest specyficznym elementem chrześcijańskiego przesłania. Różnorodność interpretacji teologicznych zbawienia nie może powodować w dalszych skutkach wątpliwości co do źródła zbawienia i osoby Zbawiciela. Sposób opisywania misterium zbawienia może być taki lub inny, ale to zawsze zbawienie dane nam przez Jezusa Chrystusa.

¹³⁸ M.A. PASCUZZI, *Ethics, Ecclesiology and Church Discipline: A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5*, Roma 1997, s. 21–26.

¹³⁹ W. MYSZOR, „Paweł Apostoł nauczycielem gnostyków?”, *Vox Patrum* nr 29, t. 53/54 (2009), s. 483–494.



Słowa-klucze: listy świętego Pawła, 1 List do Koryntian, List do Filipian, List do Galatów, List do Kolosan, List do Efezjan, krzyż, krew Chrystusa

Two Crosses in Corpus Paulinum, One Salvation in Jesus Christ Summary

The theology of the Cross in the epistles of the New Testament, both those undisputedly credited to Paul, as well as those belonging to the post-Pauline tradition, is presented in this article. The results of this analysis are confronted with the interpretation of the motive of the blood of Christ in both groups of letters. The cross in the proto-Pauline letters (1 Cor, Gal, Phil) is presented primarily as a sign of God's wisdom and love, on which the life of the entire Church community should rest. It is directly related to the historical facts of the passion and death of Jesus Christ. On the other hand in Col and Eph the cross is presented as a universal rule and foundation of the unity of creation, within which the unity of mankind and of the Church is realised. It belongs to the mystery of salvation, which God accomplished through His Son.

Keywords: Letters of St. Paul, 1st Letter to the Corinthians, Letter to the Philipians, Letter to the Galatians, Letter to the Colossians, Letter to the Ephesians, cross, blood of Christ

(opracował Jerzy Dzierżyński)







TOMASZ HERBICH

*Między wiarą a niewiarą.
Nikodem w czwartej Ewangelii*

Wstęp

Znaczenie wiary jako klucza hermeneutycznego w teologicznie poprawnej lekturze Pisma Świętego można zilustrować na przykładzie Ewangelii według świętego Jana, która zawiera szczególnie rozbudowany i istotny dla ogólnej wymowy tekstu krąg bohaterów drugoplanowych i epizodycznych. Jednym z najbardziej znaczących spośród nich jest Nikodem, który reprezentuje w tekście pogranicze wiary i niewiary, dzięki czemu dowodzi fundamentalnie niedualistycznego charakteru czwartej Ewangelii, przekraczającej w swojej wymowie teologicznej binarne sformułowania charakterystyczne dla jej obrazu świata¹. Czy jednak można pogodzić ten niedualistyczny sposób przedstawiania postaci z dualizmem wyraźnie reprezentowanym w warstwie retorycznej i światopoglądowej tekstu? Podejmowano już takie próby. Warto wspomnieć zwłaszcza o C.M. Conway, która uważa, że Ewangelia Jana przekazuje dualistyczny obraz świata, w którym linie odgraniczające dobro od zła są jednoznaczne, jednak w obrębie tego świata funkcjonują bohaterowie, którzy nie są reprezentantami dwóch możliwych postaw (wiary bądź niewiary), lecz pozostają znacznie mniej jednoznaczni i tym samym bliżsi temu, co konstytuuje życie wiary². Spostrzeżenie to w sposób szczególny stosuje się do Nikodema, najbardziej niejednoznacznej postaci w całej Ewangelii.

Nikodem pojawia się trzykrotnie w Ewangelii według świętego Jana i poza nią nie występuje w Nowym Testamencie. Po raz pierwszy spotykamy go w J 3,1–21, gdy rozmawia z Jezusem. Za drugim razem broni Pana wobec innych

¹ Na konieczność przekroczenia w badaniach nad Ewangelią ogólnych, dualistycznych podziałów, wynikającą z większej złożoności tego tekstu, zwrócił uwagę m.in. J.-M. SEVRIN, „The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel”, w: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, red. R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville, Assen 2001, s. 357–358.

² C.M. CONWAY, „Speaking Through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel”, *BibInt* 10/2002, z. 3, s. 324–341, zwłaszcza s. 339–341.





faryzeuszy podczas Święta Namiotów (por. J 7,45–52). W ostatniej scenie przychodzi z Józefem z Arymatei, aby pogrzebać ciało Jezusa (por. J 19,38–40).

Współczesna egzegeza wypracowała trzy linie interpretacji postawy Nikodema. Niektórzy z autorów uważają go za bohatera negatywnego, który reprezentuje nieadekwatną wiarę (należą do nich: J.H. Neyrey, R.F. Collins, M.M. Pazdan, C. Koester)³. Inni badacze widzą w nim bohatera pozytywnego (m.in. F.J. Moloney, W. Munro)⁴. Liczna grupa egzegetów wskazuje na ambiwalencję postaw zajmowanych przez Nikodema (m.in. W. Meeks, J.M. Bassler, J.-M. Sevrin, C.M. Conway, R. Hakola, S. Mędała)⁵. Wydaje się, że jedynie interpretacja uwzględniająca sprzeczne informacje dotyczące tej postaci może oddać jej złożoność. Jednak przed przejściem do prezentacji i uzasadnienia własnego stanowiska należy postawić pytanie o rolę, jaką odgrywają w czwartej Ewangelii bohaterowie drugoplanowi i epizodyczni.

Rola bohaterów drugoplanowych w Ewangelii według świętego Jana

Egzegeci badający czwartą Ewangelię bardzo często nawiązują do opinii głoszącej, że w literaturze antycznej podporządkowywano fabule bohaterów. Reprezentatywny miałby być pogląd Arystotelesa, który, definiując tragedię i jej sześć składników (fabułę, charakter, wysłowienie, sposób myślenia, widowisko i śpiew)⁶, obszernie analizował nadrzędność fabuły wobec bohaterów, w wyniku czego doszedł do sformułowania następującego wniosku: „W rzeczywistości jest więc tragedia naśladowczym przedstawieniem akcji i ze względu na nią właśnie przedstawieniem postaci działających”⁷. Arystoteles „przez charakter rozumie te właściwości postaci, które objawiają się w działaniu, «właściwości myślenia» objawiają się natomiast w słowach, którymi one czegoś dowodzą

³ Por. J.H. NEYREY, „John III: A Debate over Johannine Epistemology and Christology”, *NovTest* 23/1981, z. 2, s. 118–119; R.F. COLLINS, „From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters”, *Int* 49/1995, s. 363; M.M. PAZDAN, „Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship”, *BTB* 17/1987, s. 145–148; C. KOESTER, „Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John”, *Bib* 70/1989, s. 333–336.

⁴ Por. F.J. MOLONEY, *Belief in the World: Reading John 1–4*, Minneapolis 1994, s. 108; W. MUNRO, „The Pharisee and the Samaritan Woman: Polar or Parallel?”, *CBQ* 57/1995, s. 710–728.

⁵ Por. W. MEEKS, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *JBL* 91/1972, z. 1, s. 54; J.M. BASSLER, „Mixed Signals. Nicodemus in the Fourth Gospel”, *JBL* 108/1989, z. 4, s. 635–646; J.-M. SEVRIN, „The Nicodemus...”, s. 357–369; C.M. CONWAY, „Speaking...”, s. 329–330; R. HAKOLA, „The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians”, *NTS* 55/2009, z. , s. 438–455; S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana*, t. 2, Częstochowa 2010, s. 261.

⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Poetyka* 1449b–1450b, w: tenże, *Etyka wielka. Poetyka*, Warszawa 2010, s. 134–138.

⁷ Tamże 1450b, s. 137.



lub wyrażają ogólne prawdy”⁸. Jego zdaniem „postacie działają nie po to, aby umożliwić przedstawienie charakterów, lecz właśnie ze względu na działania przyjmują odpowiednie właściwości charakterów”⁹. Grecki filozof określił także cztery zasady ważne dla konstrukcji bohatera tragicznego, którymi są: szlachetność, stosowność, podobieństwo i konsekwencja¹⁰.

Uznawszy opinię Arystotelesa za punkt odniesienia dla badań nad czwartą Ewangelią, stwierdzono, że funkcją jej bohaterów jest reprezentowanie pewnych typów postaw, które można wpisać w podstawową opozycję Ewangelii – przyjęcie albo odrzucenie Jezusa¹¹. Pogląd ten nadal odgrywa istotną rolę¹², bywa jednak coraz częściej podważany, czego przykładem jest praca C. Bennema¹³, który, nawiązując do badań filologów klasycznych, pokazał, że stanowisko Arystotelesa nie jest reprezentatywne dla całej greckiej literatury antycznej. To zaś oznacza, że nie należy przeciwstawiać sobie ani biblijnej i greckiej koncepcji bohatera¹⁴, ani antycznej i nowożytnej. Według tego biblisty różnice między sposobami prezentacji bohaterów dotyczą raczej rozłożenia akcentów niż istoty, co sprawia, że tworzą one pewne *continuum*.

Bennema wyodrębnił trzy kategorie, które pozwoliły mu scharakteryzować bohaterów czwartej Ewangelii: złożoność, rozwój oraz stopień wniknięcia w życie wewnętrzne. Następnie wyodrębnił w nich cztery stopnie: brak (*none*), mały (*little*), średni (*some*), duży (*much*). Na końcu stworzył zbiorczą kategorię – stopień charakteryzacji (*degree of characterization*) – w której znowu wyróżnił cztery stopnie: statystę (*agent*), typ (*type*), postać z osobowością (*character with personality*), indywiduum lub osobę (*individual or person*).

⁸ Tamże 1450a, s. 135.

⁹ Tamże 1450a, s. 136.

¹⁰ Tamże 1454a, s. 151–152.

¹¹ Takie stanowisko reprezentuje najważniejsza dla współczesnych badań literackich nad czwartą Ewangelią praca R.A. CULPEPPERA, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, s. 101–104. Choć zauważył on, że niektórzy bohaterowie Ewangelii przechodzą proces zmiany (np. Samarytanka, człowiek niewidomy od urodzenia), to jednak uznał, że większość postaci reprezentuje określone typy etyczne. Zwrócił również uwagę, że większości bohaterów poświęca się w opowiadaniu mało miejsca i że są one podporządkowane prezentowaniu reakcji, z jakimi spotykał się Jezus.

¹² Przykładem pracy kontynuującej to podejście może być artykuł W.M. WRIGHTA IV, „Greco-Roman Character Typing and the Presentation of Judas in the Fourth Gospel”, CBQ 71/2009, z. 3, s. 544–559.

¹³ C. BENNEMA, „A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature”, BibInt 17/2009, z. 3, s. 375–421.

¹⁴ Przykładu takiego przeciwstawienia dostarcza choćby następujące zdanie: „The heroes of the Old Testament were in process of becoming, whereas the heroes of Greek narrative were in state of being.” (R. SCHOLES, R. KELLOG, *The Nature of Narrative*, Oxford 1966, s. 123).



Nikodema zaklasyfikował jako postać z osobowością, która wyróżnia się złożonością w stopniu pomiędzy średnim a dużym, rozwojem, którego stopień plasuje się między małym a średnim oraz niskim stopniem penetracji życia wewnętrznego.

Wypracowane przez Bennemę podejście stanowi interesującą propozycję metodologiczną, która pozwala przekroczyć dominujący w literaturze przedmiotu paradygmat całkowicie podporządkowujący drugoplanowych bohaterów centralnej dla czwartej Ewangelii opozycji wiary i niewiary i sprowadzający ich wyłącznie do roli typu jednej z dwóch postaw możliwych wobec Jezusa. Dzięki temu propozycja Bennemy pozwala w pełniejszy sposób opisać złożoność i rozwój takich postaci, jak Nikodem.

W dalszej części artykułu zostanie przeprowadzona charakterystyka Nikodema, w której skoncentruję się przede wszystkim na analizie informacji zawartych w perykopie J 3,1–21. Ten wybór ma uzasadnienie w samym tekście Ewangelii: na centralne dla charakterystyki Nikodema znaczenie perykopy J 3,1–21 wskazuje fakt, że zarówno J 7,50, jak i J 19,39 bezpośrednio do niej nawiązując, wspomina pierwsze spotkanie Nikodema z Jezusem. Mamy zatem do czynienia z bohaterem, którego obraz w całej Ewangelii ściśle wiąże się z jego pierwszym pojawieniem się w opowiadaniu¹⁵. Perykopa J 3,1–21 bez wątpienia wpływa zatem na dwie pozostałe. One z kolei zostaną przeze mnie uwzględnione o tyle, o ile podtrzymują lub uzupełniają obraz Nikodema przedstawiony w J 3,1–21.

Nikodem w perykopie J 3,1–21

Czytelnik poznaje Nikodema w J 3,1–2:

Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· (...)

Był zaś człowiek spośród faryzeuszów, miał na imię Nikodem, dostojnik żydowski. On przyszedł do niego nocą i powiedział mu: (...) (J 3,1–2a)

Zacytowane wprowadzenie do perykopy informuje o pochodzeniu Nikodema ze stronnictwa faryzeuszy i o tym, że był on dostojnikiem żydowskim (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων), co sugeruje jego członkostwo w Sanhedrynie. Nikodem określony jest także jako ἄνθρωπος (człowiek). W pierwszej chwili słowo to wydaje

¹⁵ Por. J.-M. SEVRIN, „The Nicodemus...”, s. 368.





się jedynie elementem wprowadzającej nową perykopę frazy ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, która jest ewidentnym semityzmem. Jednak dodatkowego znaczenia nabiera ono w kontekście bezpośrednio poprzedzającego wersetu J 2,25, gdzie pojawia się dwukrotnie¹⁶. Pozwala to na zidentyfikowanie Nikodema z opisywaną w J 2,23–25 grupą tych, którzy uwierzyli, patrząc na znaki, jakie Jezus czynił w Jerozolimie bezpośrednio przed świętem Paschy:

Ὅς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

Gdy zaś był w Jerozolimie w święto Paschy, wielu uwierzyło w imię Jego, widząc znaki, które On czynił. On zaś, Jezus, nie zawierzał im siebie, ponieważ znał wszystkich i nie potrzebował, aby ktoś zaświadczył o człowieku. Sam bowiem wiedział, co jest w człowieku. (J 2,23–25)

W zacytowanej perykopie J 2,23–25 narrator informuje, że Jezus nie zawierzał tym ludziom siebie (οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς), ponieważ sam wiedział, co jest w człowieku. Użyty tutaj czasownik πιστεύω (wierzę) pojawia się w J 2,23 w sformułowaniu πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (wielu uwierzyło w imię Jego). Cały fragment bazuje zatem na grze słów ἐπίστευσαν (uwierzyło) i οὐκ ἐπίστευεν (nie zawierzał). Pierwsza z form czasownika (określająca akt wiary ludzi) występuje w aoryście i podkreśla dokonany aspekt czynności, natomiast druga (określająca reakcję Jezusa) – w imperfectum, co uwydatnia niedokonany aspekt czynności i uogólnia określaną przez ten wyraz postawę¹⁷. Wielu autorów za przyczynę takiej reakcji Jezusa uważa niewystarczalność, połowiczność lub wręcz fałszywość wiary tej grupy¹⁸, nie uzyskuje to jednak bezpośredniego potwierdzenia w tekście. Co więcej, J 2,23 określa wiarę ludzi zgromadzonych w Jerozolimie w ten sam sposób, w jaki J 1,12 określa adekwatną postawę wobec Jezusa: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ

¹⁶ Zwracają na to uwagę m.in.: R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, t. 1, New York 1966, s. 129; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 87.

¹⁷ Por. F.J. MOLONEY, *The Gospel...*, s. 87.

¹⁸ Por. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, wyd. 2, London 1978, s. 194–195; R.E. BROWN, *The Gospel...*, s. 126–127; F.J. MOLONEY, *The Gospel...*, s. 85. Bardziej zniuansowane stanowisko prezentuje S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana*, t. 1, Częstochowa 2010, s. 401–403, jednak on także uważa, że wiara tłumu była niewystarczająca.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

(którzy wierzą w imię Jego). Ponadto postrzeganie znaków, o którym mówi J 2,23, zostało wyrażone przy pomocy słowa $\theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$, formy czasownika $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$, który w czwartej Ewangelii pełni ważną funkcję teologiczną,

oznaczając zazwyczaj kontemplację, zauważenie spraw dostępnych tylko dla wierzących, doświadczenie czegoś. Występuje on niemal wyłącznie w czasie teraźniejszym i konotuje dostrzeżenie rzeczywistości, której obecność narzuca się patrzącemu. To patrzeć implikuje uznanie¹⁹.

Z tych powodów nie należy przyjmować opinii, jakoby narrator negatywnie oceniał w J 2,23–25 wiarę osób zgromadzonych w Jerozolimie. Występują tutaj przeciwstawne informacje, co prowadzi do wniosku, że jego ocenę charakteryzuje ambiwalencja. Nie ulega zarazem wątpliwości, że Nikodem przynależy do tej grupy. Co więcej, wydaje się, że za każdym razem, gdy ten bohater będzie pojawiał się w Ewangelii i gdy będzie przywoływana informacja o jego pierwszej wizycie u Jezusa (por. J 7,50; J 19,39), wraz z nim będzie powracała na scenę grupa opisana w J 2,23–25. Nikodem jest zatem równocześnie autonomicznym bohaterem, znanym z imienia i nazwiska, oraz głosem tych, którzy uwierzyli w imię Jezusa wtedy, gdy po raz pierwszy przebywał on w Jerozolimie podczas Święta Paschy. Rozmowa przekazana w J 3,1–21 stanowi również wyjątek od reguły określającej ogólną postawę Jezusa, która została sformułowana w J 2,24.

Z wprowadzenia zawartego w J 3,1-2a dowiadujemy się, że Nikodem przyszedł do Jezusa nocą. Nie ulega wątpliwości, że informacja o nocnej godzinie wizyty, która powróci w J 19,39, jest bardzo ważna dla charakterystyki tej postaci i funkcjonuje w obrębie charakterystycznego dla Ewangelii dualizmu światła i ciemności. W czwartej Ewangelii termin $\nu\acute{\upsilon}\xi$ pojawia się jeszcze w J 9,4; J 11,10; J 13,30; J 19,39; J 21,3 i ma zdecydowanie konotacje negatywne²⁰. Nie wyczerpuje to jednak symbolicznego znaczenia nocnego terminu wizyty. Niektórzy badacze wiążą go ze zwyczajem studiowania Tory nocą. Czas, w którym dokonuje się wizyta, sugeruje ponadto chęć jej ukrycia. Taką interpretację potwierdza zestawienie J 3,2a z J 7,50 i J 19,39. W J 7,50 Nikodem jest scharakteryzowany jako ten, który przyszedł wcześniej do Jezusa ($\acute{o}\ \acute{\epsilon}\lambda\theta\acute{\omicron}\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ [\tau\acute{o}]\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$), z pominięciem informacji o terminie wizyty²¹.

¹⁹ S. MĘDALA, „Kontemplacja Boga w Jezusie według czwartej Ewangelii”, CT 70/2000, z. 4, s. 38.

²⁰ Por. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksji J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2009, s. 191–192 i 232–234.

²¹ Należy zauważyć, że J 7,50 stwarza problemy z zakresu krytyki tekstu. Możliwych jest aż sześć różnych wariantów tego wersetu, spośród których dwa nie zawierają wzmianki o nocnym terminie





Informacja o czasie spotkania wraca natomiast w J 19,39, gdzie Nikodem jest określony jako ten, który po raz pierwszy przyszedł do Jezusa nocą (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον). Ta różnica wydaje się spowodowana tym, że o ile w J 7,50–52 Nikodem występuje publicznie (broniąc Jezusa wobec faryzeuszów), to w J 19,38–40 towarzyszy Józefowi z Arymatei, określonemu jako uczeń Jezusa, który ukrywał się z obawy przed Żydami. Brak wzmianki o nocnym terminie pierwszej wizyty w J 7,50–52 i jej obecność w J 19,38–40 potwierdza zatem, że ma ona sugerować czytelnikowi niejawną charakter działań, w których współuczestniczył Nikodem. Z całą pewnością dzięki wprowadzeniu informacji o tym, że spotkanie Jezusa z Nikodemem odbyło się nocą, jego charakterystyka w J 19,38–40 koresponduje z tą, która dotyczy Józefa z Arymatei.

Nikodem rozpoczyna rozmowę z Jezusem od wyznania dotyczącego Jego tożsamości:

ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἢ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ.

Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby tych znaków czynić, które Ty czynisz, jeśli Bóg nie byłby z nim (J 3,2b).

Powyższa wypowiedź składa się z dwóch części: pierwsza z nich określa przedmiot wiary, druga zaś podaje przesłankę przemawiającą na jego rzecz, którą są znaki. Narrator tym razem nie tłumaczy hebrajskiego zwrotu „Rabbi”, gdyż przełożył go już w J 1,38 jako ὁ διδάσκαλος (nauczyciel). Oznacza to, że w pierwszym zdaniu sformułowanie οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος stanowi rozwinięcie wyznania wiary zawartego już w tytule „Rabbi”. Wyznanie Nikodema przywołuje zatem słowa uczniów z J 1,38. Faryzeusz uważa, że Jezus jest – tak jak on sam – nauczycielem, Pan jednak zaprzeczy takiemu podobieństwu w dalszej rozmowie. Zamykające wyznanie wiary sformułowanie ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ (jeśli Bóg nie byłby z nim) przywołuje wypowiedzi Starego Testamentu dotyczące takich postaci jak Mojżesz (por. Wj 3,12) czy Jeremiasz (por. Jr 1,19)²². Pierwsza osoba liczby mnogiej czasownika οἶδαμεν sugeruje, że Nikodem przemawia w imieniu grupy, która została przedstawiona w J 2,23–25.

wizyty, trzy – zawierają, zaś kodeks synaicki pomija całą frazę. Najlepiej poświadczony jest jednak zacytowany wariant, w największym stopniu spełnia on także pozostałe wymagania z zakresu krytyki tekstu.

²² Por. C.K. BARRETT, *The Gospel...*, s. 205.





Bardzo ważne dla charakterystyki Nikodema są także słowa Jezusa wypowiedziane w odpowiedzi na zdziwienie, z jakim Jego rozmówca przyjął stwierdzenie dotyczące konieczności powtórnych narodzin: Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; („Ty jesteś nauczycielem Izraela i tego nie wiesz?” – J 3,10). Szczególną uwagę należy zwrócić na wyrażenie ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ (nauczyciel Izraela). Z jednej strony, stanowi ono nawiązanie do wyznania Nikodema z J 3,2b, zapowiadające odpowiedź na zawarte w tych słowach faryzeusza zrównanie Jezusa z nim, rozwiniętą w J 3,11-12. Z drugiej strony, szczególną uwagę powinno zwrócić słowo określające wspólnotę, której nauczycielem był Nikodem. Słowo „Izrael” pojawia się rzadko w czwartej Ewangelii, lecz pełni ważną funkcję i konotuje wyrażnie pozytywnie: w J 1,31 Jan Chrzciciel stwierdza, że przyszedł chrzcić po to, aby Jezus objawił się Izraelowi; w J 1,49 Natanael, wyznając wiarę w Jezusa, mówi o Nim jako Synu Bożym i Królu Izraela; tytuł ten pojawia się ponadto w perykopie o wjeździe Jezusa do Jerozolimy w okrzykach tłumu (por. J 12,13). Ewangelia, określając Nikodema jako „nauczyciela Izraela”, wprowadza niewątpliwie dystans między nim a grupą określaną jako οἱ Ἰουδαῖοι (Żydzi), która pojawia się w Ewangelii znacznie częściej i jest m.in. technicznym terminem na określenie przeciwników Jezusa²³.

Czy Jezus odpowiada na rozpoczynającą rozmowę wyznanie Nikodema? Oprócz J 3,10-12 z werselem J 3,2 ściśle koresponduje również J 3,21: ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα („Kto zaś czyni prawdę, przychodzi do światła, aby ujawnione zostało, że jego uczynki są dokonane w Bogu”)²⁴. Wyrażenie ποιῶν τὴν ἀλήθειαν (czyniący prawdę) odpowiada wyrażeniu τὰ σημεῖα πῶς ποιεῖν (czyńić znaki) z J 3,2, a fraza ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα (że w Bogu są dokonane) odnosi się do wyrażonego na początku rozmowy przez Nikodema przekonania, że znaki, które czyni Jezus, uwierzytelniają Go. Kluczowe dla wypowiedzi z J 3,21 światło stanowi przeciwwagę nocy pojawiającej się w prezentacji Nikodema z J 3,2a. Ponieważ Jezus jest światłem, to Nikodem, przychodząc do Niego, przystępuje do światła. Tym samym wersele J 3,21 stosuje się bezpośrednio do niego. Z tej współzależności J 3,2 i J 3,21 można zarazem wyprowadzić wniosek dotyczący podstawowej funkcji rozmowy z Nikodemem. W tym dialogu została wskazana uniwersalna droga dla osób znajdujących się w sytuacji podobnej do Nikodema – jest nią „czynienie prawdy”.

²³ Na temat obrazu Żydów w czwartej Ewangelii napisano wiele monografii i artykułów. Nie sposób wymienić wszystkich, warto jednak polecić m.in. artykuł M.S. WRÓBLA, „Jaka jest tożsamość «Żydów» w Ewangelii Janowej?”, w: tenże, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 57–71.

²⁴ Zbliżoną sugestię formułuje H. WAETJEN, *The Gospel of the Beloved Disciple*, London 2005, s. 144.



Nikodem w perykopie J 7, 45–52

Dwa pozostałe fragmenty, w których pojawia się Nikodem, nie dostarczają już tak wielu informacji kluczowych dla charakterystyki tej postaci, są jednak ważne, aby prześledzić jej rozwój. Dlatego, choćby w mniejszym zakresie, nie można ich nie uwzględnić.

Rozmówca Jezusa pojawia się po raz drugi w J 7,50-52:

Λέγει Νικόδημος πρὸς αὐτούς, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν· Μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γινῶ τί ποιεῖ; Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται.

Powiedział do nich Nikodem, który przedtem przyszedł do Niego, jeden z nich: „Czyżby Prawo nasze potępiało człowieka, jeżeli go wcześniej nie wysłucha i nie pozna, co czyni?” Odpowiedzieli i powiedzieli mu: „Czyżbyś również ty był z Galilei? Sprawdź i zobacz, że [żaden] prorok nie powstaje z Galilei”.

Słowa te należy umiejscowić w kontekście perykopy J 7,45-52, która z kolei znajduje się w centrum siedmiu dialogów zrelacjonowanych w J 7–8²⁵. Strukturę tych dwóch rozdziałów Ewangelii można następująco przedstawić za C.H. Doddem:

J 7,14-24: Jezus na świącie. Pierwszy dialog: Mojżesz i Chrystus.

J 7,25-36: Drugi dialog: mesjańskie roszczenia Jezusa. Rozmówcami są głównie „mieszkańcy Jerozolimy”, „tłum”, „faryzeusze” i „Żydzi”. Jezus wygłasza tylko dwie krótkie wypowiedzi.

J 7,37-44: Trzeci dialog, zainicjowany oznajmującą wypowiedzią Jezusa i kontynuowany przez „tłum”. Temat: mesjańskie roszczenia Jezusa.

J 7,45-52: Czwarty dialog. Kontynuowany jest ten sam temat. Rozmówcy: arcykapłani i faryzeusze, ich ὑπηρέται oraz senator Nikodem. Jezus nie uczestniczy w scenie.

J 8,12-20: Piąty dialog, zainicjowany oznajmującą wypowiedzią Jezusa. Temat: charakter i wartość dowodów na rzecz roszczeń Jezusa.

²⁵ Do tej grupy nie włącza się perykopy o kobiecie cudzołożnej z J 8,1-11, uznawanej przez zdecydowaną większość badaczy za późniejszy dodatek do pierwotnego tekstu.



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

J 8,21-30: Szósty dialog, składający się głównie z wypowiedzi Jezusa, przerywanych przez krótkie komentarze i pytania „Żydów”. Temat: wyzwanie Jezusa dla liderów żydowskich.

J 8,31-59: Siódmy i ostatni dialog. Temat: Abraham, jego potomstwo i Chrystus. Rozmówcy: Jezus i Żydzi²⁶.

Niewątpliwie powrót strażników do faryzeuszy, który rozpoczyna perykopę, pozostaje w bezpośrednim związku z wysłaniem ich w celu pojmania Jezusa, omówionym w J 7,32. Ta zbieżność wpisuje się w szerszy kontekst struktury fragmentu J 7,14–52, składającego się z dwóch części (J 7,15–36 oraz J 7,37–39) powtarzających analogiczną sekwencję wydarzeń:

J 7, 15–36	J 7, 37–52	
ww. 15–24	Nauczanie Jezusa	ww. 37–39
ww. 25–31	Spekulacje wśród ludzi	ww. 40–44
ww. 32–36	Próba pojmania Jezusa	ww. 45–52 ²⁷

Perykopa ta lokuje się zatem w kontekście narastających w rozdziałach J 7–8 kontrowersji i wrogości wobec Jezusa, które prowadzą do próby aresztowania Go przez faryzeuszy. W J 7,45–52 wywiązuje się dyskusja między faryzeuszami (i arcykapłanami) a strażnikami, którzy nie pojмали Jezusa, gdyż Ten przemawiał w wyjątkowy sposób. Faryzeusze w następujących słowach krytykują postawę strażników:

Ἀπεκρίθησαν οὖν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι· μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε; Μὴ τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; Ἄλλ’ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν.

Odpowiedzieli więc im faryzeusze: Czyżbyście również wy zostali zwiedzeni? Czy ktokolwiek ze zwierzchników uwierzył w niego lub z faryzeuszów? Natomiast ten nieznający Prawa tłum jest przeklęty (J 7,47–49).

Słowa te wprowadzają jeden element ważny dla charakterystyki Nikodema. Krytycy strażników argumentują, powołując się na niewiarę dokładnie tych samych dwóch grup – dostojników (zwierzchników) i faryzeuszy – przez przynależność do których Nikodem został scharakteryzowany w J 3,1. Czytelnik

²⁶ C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, wyd. 17, Cambridge 1998, s. 346.

²⁷ R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, s. 165.





może zatem oczekiwać reakcji znanego mu już bohatera perykopy J 3,1–21, która rzeczywiście następuje. Nikodem jednak, zamiast wprost wyznać wiarę – czego czytelnik mógłby się spodziewać – argumentuje, że postępowanie faryzeuszy wobec Jezusa jest niezgodne z Prawem. W działaniu tym w pełni ujawnia się ambiwalencja postawy Nikodema: choć nie można mieć wątpliwości co do jego odrębności od własnego stronnictwa, to zarazem w zaistniałej sytuacji nie składa on żadnego wyznania, na podstawie którego dałoby się wnioskować o jego wierze. Można się zastanawiać – jak czyni to m.in. J.-M. Sevrin – czy charakter jego reakcji, w której centralne jest zwrócenie uwagi na konieczność wysłuchania Jezusa i zbadania dokonywanych przez Niego czynów (koncentracja Nikodema na działaniach Jezusa kontynuuje wątek wprowadzony w wyznaniu Nikodema z J 3,2b), w pewien sposób nie sytuuje go wśród podzielonego z powodu Pana tłumu, który dopuszczał możliwość, że jest On Mesjaszem (J 7,31.40–43)²⁸.

Trudno jednoznacznie wskazać przepis, na który powołał się Nikodem, istnieje jednak kilka fragmentów Tory o zbliżonej wymowie (np. Pwt 1,16–17²⁹). Nie ulega natomiast wątpliwości, że powołuje się on na autorytet jednej z podstawowych instytucji żydowskiego życia religijnego, która według czwartej Ewangelii – jak i pozostałe – została zastąpiona przez Jezusa. Prowadzi nas to do dwóch wniosków – z jednej strony, to Nikodem, a nie jego adwersarze, chce wiernie zachować przepisy Prawa³⁰. Z drugiej jednak strony, nie przekracza on rzeczywistości religijnej Starego Przymierza, co pozwala sądzić, że rozmowa z Jezusem nie doprowadziła go do rozpoznania przyniesionej przez Niego radykalnej nowości.

Nikodem w perykopie J 19,38–42

Po raz trzeci Nikodem pojawia się w J 19,38–40:

Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλάτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος. ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. Ἦλθεν δὲ καὶ Νικοδήμος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν. Ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδεσαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

²⁸ Por. J.-M. SEVRIN, „The Nicodemus...”, s. 363–364.

²⁹ Na ten fragment powołuje się S. MĘDALA, *Ewangelia...*, t. 1, s. 655.

³⁰ Por. tamże.





SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

Po tym wszystkim Józef z Arymatei, który był uczniem Jezusa ukrywającym się z powodu lęku przed Żydami, poprosił Piłata, aby mógł wziąć ciało Jezusa. Piłat zaś zezwolił. Poszedł więc i wziął Jego ciało. Przyszedł zaś również Nikodem, który przyszedł do Niego po raz pierwszy w nocy, i przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aloesu. Zabrali więc ciało Jezusa i owinęli je w płótna z wonnościami, tak jak Żydzi mieli w zwyczaju grzebać (J 19, 38–40).

W tym fragmencie na pierwszy plan wysuwają się trzy informacje: ukryty charakter pogrzebu (sygnalizowany zarówno przez sposób, w jaki wprowadzona jest postać Józefa z Arymatei, jak i wzmiankę o nocnym terminie rozmowy Jezusa z Nikodemem), nadzwyczajna ilość przyniesionych wonności oraz ściśle stosowanie się do zasad żydowskiego sposobu grzebania. Wszystkie te informacje odmalowują obraz połowicznej wiary³¹. Tekst nie daje natomiast wystarczających podstaw do przeniesienia na Nikodema charakterystyki Józefa z Arymatei i uznania go za ucznia. Pierwsza z ważnych dla nas informacji, niejawnosc pogrzebu, ściśle spaja się z perykopą J 3,1–21, znajdując się w pewnej (jednak ograniczonej ze względu na brak wyznania wiary Nikodema) opozycji z J 7,45–52. Ukryty charakter pogrzebu, sygnalizowany w charakterystykach obu bohaterów, zdecydowanie przeczy opinii takich autorów, jak F.J. Moloney czy R.E. Brown, według których pozostający dotychczas w ukryciu uczniowie w tej scenie występują publicznie³². Ani Józef z Arymatei, ani Nikodem nie występują w tej scenie publicznie przed rzeczywistymi przeciwnikami Jezusa, czyli Żydami, lecz jedynie zwracają się do Piłata, który w Janowym opowiadaniu o Męce Jezusa dąży do uwolnienia Go i wchodzi w spór z Jego oponentami³³. Choć wystąpienie do Piłata z prośbą o wydanie ciała z pewnością osłabia ukryty, niepubliczny charakter pochówku Jezusa, to jednak go nie likwiduje. Należy ponadto przyjąć, że Józef z Arymatei, prosząc Piłata o wydanie ciała Jezusa, „zachowuje się jak pobożny Żyd, pamiętający o poleceniu Pwt 21,23”³⁴. Choć Janowa wersja perykopy o pochówku Jezusa znacząco różni się od tej, którą można znaleźć w Ewangelii według świętego Marka (por. Mk 15,42–47), wydaje się, że w tym zakresie przywołane słowa Gnilki można zastosować również do J 19,38–42, a czyn Nikodema należy rozumieć jako zgodny

³¹ Por. tamże, t. 2, s. 261.

³² Por. F.J. MOLONEY, *Glory not dishonor. Reading John 13–21*, Minneapolis 1998, s. 149; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, t. 2, New York 1998, s. 1267–1268.

³³ Na ten temat por. J. KRĘCIDŁO, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013, s. 316–330.

³⁴ J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2003, s. 257.





z żydowską pobożnością i w pełni korespondujący z jego postawą z J 7,50³⁵. Oczywiście nie zmienia to faktu, że poprzez czyn Józefa z Arymatei i Nikodema ujawnia się mesjańska godność Jezusa. Co więcej, niezależnie od tego, że ich działanie wpisuje się w żydowską pobożność i nie jest publicznym wyznaniem wiary, to jednocześnie pogłębia ono odrębność Nikodema od własnego stronnictwa – podczas gdy faryzeusze współodpowiadają za skazanie Jezusa na śmierć, jeden z ich przedstawicieli z honorami odpowiednimi dla wysokiej godności Ukrzyżowanego grzebie Jego ciało. Raymond E. Brown słusznie zwrócił uwagę, że perykopa o pochówku Jezusa wprowadza do dotychczasowej binarnej opozycji między uczniami Jezusa a Jego przeciwnikami nową, pośrednią kategorię, reprezentowaną przez obu jej głównych bohaterów³⁶. Jeszcze przed zmartwychwstaniem zbawcze skutki męki i śmierci Chrystusa można zaobserwować w ukonstytuowaniu się tej trzeciej grupy. Pozwala to domniemywać – nawet jeżeli takie podejrzenie wychodzi poza tekst – że mimo ich ciągle ambiwalentnej postawy zmartwychwstanie postawi ich u progu wiary.

Trzeci z ważnych dla omawianego tematu wątków tej perykopy, czyli ściśle stosowanie się do zasad żydowskiego sposobu grzebania, jest całkowicie zgodny zarówno z wymową J 3,1–21, jak i postawą Nikodema w J 7,45–52³⁷. Natomiast nowością, której nie można bezpośrednio odnieść do poprzedzających perykop, jest niewątpliwie wzmianka o wonnościach przyniesionych przez Nikodema. Szczególną uwagę badaczy zwraca niezwykle duża ilość tych wonności, którą według jednych należy interpretować jako element zdecydowanie pozytywny w charakterystyce Nikodema, sygnalizujący królewski pogrzeb Jezusa (Schnackenburg, Brown, Moloney, Senior, de la Potterie, Culpepper³⁸), zdaniem innych zaś świadczy ona o tym, że Nikodem nie przekroczył swojej niepełnej wiary i uznaje śmierć Jezusa za definitywną (de Jonge, Rensberger, Duke, Sylva, Mędała³⁹). Aby rozstrzygnąć ten problem, należy zwrócić uwagę na głęboką analogię między tym czynem Nikodema a namaszczeniem stóp Jezusa funtem drogiego oleju nardowego, dokonany przez Marię w Betanii, co sam

³⁵ Por. J. ZANGENBERG, „Buried according to the Customs of the Jews». John 19,40 in its Material and Literary Context”, w: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, red. G. van Belle, Leuven 2007, s. 877–878.

³⁶ Por. R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1267.

³⁷ Na temat żydowskich zwyczajów grzebania por. J. ZANGENBERG, „Buried...”, s. 873–900.

³⁸ Por. m.in. R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1267–1268; F.J. MOLONEY, *Glory...*, s. 149; R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, s. 238; I. DE LA POTTERIE SJ, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. T. Kukułka SJ, Kraków 2006, s. 169.

³⁹ Por. m.in. M. DE JONGE, „Nicodemus and Jesus. Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel”, w: tenże, *Jesus Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977, s. 34. D.N. SYLVA, „Nicodemus and His Spices (John 19.39)”, NTS 34/1988, s. 148–151; S. MĘDAŁA, *Ewangelia...*, t. 2, s. 261.



Namaszczony ocenia jednoznacznie pozytywnie i wprost wiąże ze swoim pogrzebem (por. J 12,3–8)⁴⁰. Tym samym również w trzeciej perykopie, w której pojawia się Nikodem, dostrzegamy pewną ambiwalencję jego postawy: choć podejmowane przez faryzeusza działania nie świadczą o jego właściwej, pełnej wierze, są jednak wartościowane pozytywnie i – co ważniejsze – świadczą o definitywnej odrębności od własnego stronnictwa, które doprowadziło do skazania Jezusa.

Zakończenie

Czytelnik czwartej Ewangelii otrzymuje ambiwalentne sygnały dotyczące Nikodema. Kształtują one obraz bohatera zawieszonego między wiarą a niewiarą. Wychodząc od dualizmu czwartej Ewangelii, nieraz próbowano postrzegać niejednoznaczność Nikodema jako typ postawy, która miałaby być krytykowana przez świętego Jana. Wydaje się jednak, że jak należy odrzucić teorię, która sprowadza znaczenie epizodycznych bohaterów Ewangelii wyłącznie do reprezentowania określonych typów postaw, tak też należy sprzeciwić się przekonaniu o negatywnej ocenie Nikodema. Co więcej, niezależnie od faktu, że jego ambiwalencja utrzymuje się w całej Ewangelii, sytuacja, w jakiej się znajduje, ulega radykalnej zmianie – od wyjściowej charakterystyki jako faryzeusza i dostojnika żydowskiego (por. J 3,1), przez wzięcie Jezusa w obronę wobec planów własnego stronnictwa, które chce Go aresztować (por. J 7,50–51), Nikodem dochodzi do aktywnej, czynnej odrębności, wyrażonej w pochowaniu ciała Jezusa, skazanego przy współudziale faryzeuszy na śmierć (por. J 19,39–40).

Wykazaną nieodpowiedniość między dualistyczną wizją świata a postrzeganiem złożoności ludzkich postaw wobec Jezusa można interpretować dwutorowo. Cytowana na początku artykułu C.M. Conway nawiązuje do postmodernizmu, który rozpatruje tekst jako niezależny, autonomiczny wobec narratora. Taka interpretacja zakłada chęć maksymalnego wykorzystania wszelkiej napotkanej niespójności. Można jednak zaproponować inną wykładnię, sygnalizującą zasadniczą, wyższą spójność i jedność dwóch pozornie przeciwstawnych aspektów jednego tekstu: dualistycznego obrazu świata i niedualistycznej kreacji bohaterów. Przykład znajdującego się między wiarą a niewiarą Nikodema dowodzi, że dualizm nie jest absolutny. Jego zainteresowanie postacią Jezusa i podejmowane działania są oceniane pozytywnie, jednak Nikodem nie staje się po prostu uczniem Chrystusa. W jego osobie Ewangelia według świętego Jana próbuje utwierdzić taki typ religijności, w którym uznanie ostrych i nieprzekraczalnych granic połączy się z dostrzeganiem całej

⁴⁰ Na tę paralelę zwraca uwagę J.-M. SEVRIN, „The Nicodemus...”, s. 366–367.





złożoności spraw ludzkich. Tylko taki dualizm, który nie abstrahuje od złożoności konkretnych ludzkich postaw, może się utrzymać. Jak zauważył J.B. Sanders, Ewangelista skutecznie unika metafizycznego dualizmu, w czym pomaga mu przeświadczenie, że celem Boga jest zbawienie świata, oraz wiara we wcielenie Syna Bożego⁴¹. Tę słuszną opinię jednego z badaczy należy uzupełnić poprzez określenie, czym jest etyczny dualizm Ewangelisty, oraz pokazanie jego ograniczeń, które wynikają z wrażliwości na złożoność ludzkich postaw.

Słowa-klucze: bohater, Nikodem, wiara, niewiara, dualizm, Ewangelia według świętego Jana

Between Faith and Unfaith. Nicodemus in the Fourth Gospel Summary

The Gospel according to Saint John contains vivid and significant circle of supporting heroes. One of them is Nicodemus, who appears three times in the Gospel. The article starts with a brief review of Bennema's point of view on Fourth Gospel heroes and then analyses three parts of the Gospel in which Nicodemus appears. Author of the article states that the pieces of information given by the narrator about Nicodemus are ambiguous and consistently creates the profile of this hero as the one that is between faith and unfaith. The example of Nicodemus shows that although the worldview of the Gospel according to Saint John is dualistic, the Fourth Evangelist is aware of the complexity of human attitudes towards Jesus.

Keywords: hero, Nicodemus, faith, unfaith, dualism, Gospel according to Saint John

⁴¹ „The theology of the FG is an ethical dualism: it deals in contrasts – light and darkness, life and death, spirit and flesh, the world and God, the temporal and the eternal. Sometimes it seems to approach a metaphysical dualism, but it is saved from this by its recognition that the purpose of God is to save the world, and by its central, characteristic, and unique affirmation that the Logos became flesh”.





Historia i duchowość







ŁUKASZ ANDRZEJEWSKI CP

Bazylika świętych Jana i Pawła w Rzymie

Wzgórze Celio (*Mons Querquetulanus*) jest jednym z siedmiu wzgórz, na których według legendy powstało miasto Rzym. Chociaż leży dziś ono niemal w centrum miasta, w pobliżu wielu ważnych i znanych zabytków przeszłości takich jak Koloseum, termy Karakali czy Palatyn, bywa rzadko odwiedzane przez turystów. Przewodniki zazwyczaj śladowo przywołują znajdujące się tam budowle, co dodatkowo nie sprzyja zainteresowaniu tym miejscem. Spośród wielu ciekawych obiektów na uwagę zasługuje znajdująca się przy antycznej drodze Clivius Scauri – starożytna bazylika poświęcona świętym męczennikom z IV w. po Chr.

Imiona świętych Jana i Pawła wymienia Kanon Rzymski (I Modlitwa Eucharystyczna), jednak na temat ich życia niewiele wiadomo. Pod datą 26 czerwca wspomina ich już pochodzące z V w. *Martyrologium hieronymianum*, a starożytne sakramentarze zawierają kilka oficjów ku ich czci¹. Zachowane dokumenty poświęcone historii ich męczeństwa pochodzą z późniejszych czasów (VI w.) i łączą w sobie elementy hagiograficzne z legendarnymi². Autorzy opisujący ostatnie chwile ziemskiego życia męczenników z Celio wzorowali się na aktach męczeństwa św. Juwentyna i Maksymiliana, co według niektórych późniejszych badaczy mogło oznaczać, że to właśnie relikwie męczenników ze wschodu, zamordowanych z rozkazu wiarołomnego cesarza Juliana znajdowały się w oratorium domowym przy Clivio di Scauro³.

Z zachowanych wzmianek hagiograficznych na temat Jana i Pawła wiadomo jedynie, że byli oni braćmi – chrześcijanami, którzy pełnili wysokie stanowiska w administracji na dworze cesarskim, być może już za panowania Konstantyna

¹ Por. G. DE SANCTIS, *I santi Giovanni e Paolo martiri Celimontani*, Roma 1962, s. 14–42.

² Por. B. KRASUCKA, R. SAWA, „Jan i Paweł”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 817.

³ A. AMORE, „Giovanni e Paolo”, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. VI, kol. 633.





Wielkiego, a później przy boku jego córki Konstancji⁴. Po jej śmierci w roku 354 mieli pełnić różne urzędy wojskowe, a następnie jako senatorowie zamieszkali w willi na wzgórzu Celio w Rzymie, gdzie od czasów republikańskich mieściły się domy możnych⁵. W roku 361 do władzy doszedł młody cesarz Julian (331–363), któremu potomni nadali przydomek Apostata – odstępcą. Zrażony do chrześcijaństwa i zafascynowany literaturą grecką, władca ten dążył do osłabienia roli nowej religii i przywrócenia kultu pogańskiego w cesarstwie. Wykształcony w Atenach cesarz lubił otaczać się osobami o wysokich aspiracjach intelektualnych. Być może to właśnie sprawiło, że zaprosił na dwór Jana i Pawła, aby przekonać ich do porzucenia wiary w Chrystusa. Władca liczył prawdopodobnie, że przykład nawrócenia na pogaństwo tak znanych mężów, pociąganie za sobą kolejne konwersje⁶. Jan i Paweł odmówili jednak pojawienia się na dworze, wyrażając swój sprzeciw wobec edyktów szykanujących wyznawców chrześcijaństwa, nazywanych przez cesarza pogardliwie Galilejczykami. Aby zemścić się za doznaną zniewagę, Julian miał wysłać na wzgórze Celio swojego namiestnika Terencjana, którego zadaniem było zmuszenie niepokornych braci do oddania czci Jowiszowi – najwyższemu bóstwu opiekuńczemu Rzymu. Ponieważ bracia ponownie odmówili, zostali uwięzieni na dziesięć dni we własnym domu. W tym czasie odwiedzali ich inni chrześcijanie: prezbiter Kryspin oraz Kryspinian i Benedykta. Po kolejnych nieskutecznych próbach przekonania ich do porzucenia swojej wiary i przyjęcia narzucanej przez nowego cesarza religii pogańskiej zostali ścięci we własnym domu nocą, 26 czerwca 362 roku⁷. Według relacji zapisanej w *Passio* nad ich grobem śmierć męczeńską ponieśli również ich przyjaciele: św. Kryspin, Kryspinian i Benedykta, którzy pod wpływem wizji udali się ponownie na Celio w noc zabójstwa⁸.

Julian i jego urzędnicy doskonale zdawali sobie sprawę, że prześladowania chrześcijan w I i II wieku znacznie wzmocniły chrześcijaństwo. Dlatego posta-

⁴ *Notizie compendiose delle sagre stazioni e chiese stazionali di Roma*, Roma 1833, s. 53.

⁵ Z uposażenia otrzymanego od Konstancji Jan i Paweł mieli prowadzić szeroko zakrojoną działalność na rzecz ubogich i potrzebujących, czym zaskarbili sobie życzliwość ludu. W ich domu zapewne odbywały się również spotkania chrześcijan, którzy w tym *Domus Ecclesiae* gromadzili się na modlitwie i liturgii.

⁶ Zwolennicy odrzucenia narracji zawartej w *Passio* wskazują, że cesarza nie było wówczas w Rzymie, a relacja zapinana na kartach tego utworu zaczyna się od wymiany zdań Juliana z Janem i Pawłem. Władca żąda, aby bracia oddali posiadane dobra. Ci jednak odmawiają rozmowy, gdyż cesarz porzucił prawdziwą wiarę. Julian próbuje też skusić ich urzędami, ale i na to bracia się nie zgadzają. Por. G. HENSCHENIO, D. PAPEBROCHIO, *Acta Sanctorum*, t. VII, Parisiis et Romae 1867, s. 140.

⁷ Tamże, s. 139–140.

⁸ A. AMORE, „Giovanni e Paolo...”, kol. 633.



rano się, aby o dokonanej zbrodni nikt się nie dowiedział⁹. Ciała męczenników pochowano pośpiesznie pod schodami prowadzącymi do ich własnego domu, aby nie stały się obiektem kultu. Według tradycji do rozpowszechnienia przekonania o świętości Jana i Pawła miał się przyczynić sam Terencjan, którego syn został uzdrowiony za wstawiennictwem męczenników¹⁰. Pod wpływem tego wydarzenia nawrócony ojciec miał spisać historię męczeńskiej śmierci świętych braci.

Autentyczność *Passio* opowiadającego o historii męczeńskiej śmierci Jana i Pawła była później wielokrotnie negowana z powodu licznych błędów i nieścisłości zawartych w tym przekazie. Wielu badaczy zwracało uwagę, że w czasach panowania Juliana Apostaty nie było oficjalnych prześladowań na zachodzie imperium, jedynie na wschodzie, gdzie rezydował cesarz. Inni badacze tłumaczą brak oficjalnych prześladowań tym, że te, które się dokonywały, miały pozostać w ukryciu, jak w przypadku Jana i Pawła, aby nie prowokować chrześcijan¹¹. Pozostawiając jednak spory na temat historii samego męczeństwa tych dwóch świętych, trzeba uzmysłwić sobie, że ich kult zaczął rozprzestrzeniać się zaskakująco szybko. Świadczy to niewątpliwie o przekonaniu chrześcijan w Rzymie nie tylko o istnieniu świętych braci z Celio, ale również o ich świętości, już kilka lat po ich zgonie. Wiara ta została dobrze udokumentowana, jak zauważa G. Santis, w oficjalnych tekstach liturgicznych Kościoła z pierwszych wieków¹².

Cesarz Julian zmarł rok po ich zabójstwie, a jego następca Jowian nakazał odnaleźć ciała męczenników. W roku 398 rzymski senator Bizante rozpoczął wznoszenie na Monte Celio oratorium poświęconego dwóm braciom. Dzieło ojca kontynuował syn, św. Pammachiusz¹³ – również senator – *vir eruditus et nobilis*, który nad ich grobem wybudował okazałą bazylikę¹⁴. Od imion pierwszych fundatorów kościoła miejsce to zyskało nazwę *Titulus Byzantis*

⁹ Por. R. HUGHES, *Rzym*, Warszawa 2012, s. 162n.

¹⁰ Por. G. HENSCHENIO, D. PAPEBROCHIO, *Acta Sanctorum...*, t. VII, s. 140.

¹¹ Por. G. DE SANCTIS, *I santi...*, s. 140–156.

¹² Tamże, s. 44.

¹³ Święty Pammachiusz pochodził z arystokratycznej rodziny Furiuszów, pełnił urząd senatora i prokonsula dla Afryki. W czasie studiów zaprzyjaźnił się ze św. Hieronimem ze Strydonu, z którym utrzymywał później kontakty listowne. Około roku 385 poślubił Paulinę, córkę rzymskiej matrony Pauli, a po jej śmierci około roku 397, nie rezygnując ze sprawowanych funkcji, podjął życie ascetyczne, podobnie jak św. Hieronim. Pammachiusz przeznaczył wówczas swój majątek na potrzeby najuboższych, fundując hospicjum w Portus Romanus (dziś Porto). Na wzgórzu Celio, gdzie prawdopodobnie znajdował się jego dom, wznosił Bazylikę ku czci św. Jana i Pawła. Por. P. SZCZUR, „Pammachiusz”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 1195–1196.

¹⁴ F. GREGOROVIVS, *History of the city of Rome in the Middle Ages*, London 1894, s. 268.



*et Pammachii*¹⁵. Bazylika ta szybko zyskała popularność ze względu na swoje położenie. Zgodnie z rzymskim prawem nie wolo było chować zmarłych w obrębie murów miejskich. Miejsca pochówku męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa znajdowały się w katakumbach na obrzeżach miasta. Jednak chęć ukrycia zbrodni sprawiła, że grób i kościół stanowiący miejsce ich kultu znalazł się w samym mieście, stając się pierwszym sanktuarium w Rzymie (w obrębie murów miejskich) posiadającym ciała świętych męczenników¹⁶. Spowodowało to liczny napływ pobożnych pielgrzymów odwiedzających ten kościół. *Itinerarium Salisburgensis* podaje, że ciała świętych spoczywają w wielkiej i bardzo pięknej bazylice (*basilica magna et valde formosa*)¹⁷.

Rzymska bazylika poświęcona św. św. Janowi i Pawłowi w ciągu wieków przeszła wiele zmian i dziś stanowi świadectwo wielkiej czci, jakiej doznawali dwaj święci bracia od starożytności do czasów nam współczesnych. Wzniesiona przez Pammachiusza (+ 410) prosta trójnawowa budowla dzielona dwoma szeregami kolumn została umieszczona nad grupą domów znajdujących się wzdłuż Clivio di Scauro. Fragmenty pierwotnych konstrukcji zostały wykorzystane do wznoszenia nowej budowli¹⁸. Nawa główna bazyliki miała długość 44,3 m i była szeroka na 14,68 m, została oddzielona dwoma kolumnadami z 12 kolumn zwieńczonych łukami od bocznych naw o szerokości 7,4 m. Na środku znajdowała się *schola cantorum*, z ołtarzem przesuniętym na prawo od osi nawy głównej, umieszczonym dokładnie nad miejscem, w którym mieli ponieść śmierć za wiarę św. św. Jan i Paweł¹⁹. Półokrągłą absydę stanowiącą zwieńczenie nawy głównej zdobiły cztery znacznych rozmiarów okna. Okrągłe otwory okienne znajdowały się również w *clerestorium* (ścianie nawy głównej wystającej ponad dach naw bocznych), zapewniając światło w całej długości nawy. Podobny układ jest dziś widoczny w kościele św. Sabiny na Awentynie. *Titulus Pammachii* stanowiła rzadki przykład „bazyliki otwartej”²⁰. Zarówno absyda, jak i ściany zostały zaopatrzone w duże okna, przez które do wnętrza dostawało się światło i świeże powietrze. Od strony fasady znajdowały się dwie

¹⁵ W aktach synodu, zwołanego w Rzymie w roku 499 w czasie pontyfikatu św. Symmachusa (498-514), bazylika pojawia się jako *titulus Pammachi*, później jest jednak znana głównie jako *titulus SS. Iohannis et Pauli*. Według niektórych badaczy powstanie *Passio SS. Iohannis et Pauli* miało być usprawiedliwieniem dla zmiany tytułu kościoła. W świetle późniejszych odkryć o. G. Ruopolo wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Por. A. AMORE, „Giovanni e Paolo...”, kol. 633.

¹⁶ M. VALENTI, *Trasformazione dell'edilizia privata e pubblica in edifici di culto cristiani a roma tra IV e IX secolo*, Roma 2003, s. 54.

¹⁷ Por. M. ARMELLINI, *Le Chiese Di Roma*, Roma 1887, s. 277.

¹⁸ Por. M. VALENTI, *Trasformazione...*, s. 55.

¹⁹ Po przeniesieniu ołtarza w czasie barokowej przebudowy kościoła w miejscu, gdzie znajdował się ołtarz, umieszczono tablicę z informacją: *Locus martyrij SS. Ioannis et Pauli in aedibus propriis*.

²⁰ B.M. MARGARUCCI ITALIANI, *Il Titolo di Pammachio, Santi Giovanni e Paolo*, Roma 1967, s. 71.





kondygnacje: przy ziemi szerokie drzwi wejściowe składające się z pięciu łuków wspartych na marmurowych kolumnach, a nad nimi pięć dużych okien ozdobionych kolumnami korynckimi z kapitelami i łukami. Na tle innych budowli z tego okresu wyróżniała się ona obfitością światła, przewiewnością i lekkością konstrukcji. Najazd Wizygotów pod wodzą Alaryka na Rzym w 410 roku, jak i trzęsienie ziemi, które w roku 442 lub 443 wyrządziło wiele szkód w rejonie Koloseum, spowodowały znaczne zniszczenia ledwie ukończonej świątyni. W czasie podjętej za pontyfikatu papieża Leona I (440-461) odbudowy dla wzmocnienia konstrukcji zamurowano większość z arkadowych otworów okiennych, wstawiając na ich miejsce niewielkie świetliki. Prace te spowodowały przeobrażenie bazyliki otwartej w typowy ciemny kościół romański²¹. Mariano Armellini pisze również o restauracjach za pontyfikatu papieża Hadrianiana I i Leona III na przełomie stuleci VIII i IX. W tym czasie bazylika została również obdarzona licznymi przywilejami i beneficjami²². W takim stanie budowla ta przetrwała prawdopodobnie aż do XI wieku.

W roku 575 w sąsiedztwie bazyliki św. św. Jana i Pawła późniejszy papież Grzegorz I Wielki ufundował, na miejscu swojego domu rodzinnego, klasztor i kościół²³. Prawdopodobnie spowodowało to, że niedługo później, również po północno-zachodniej stronie bazyliki męczenników Jana i Pawła, powstał klasztor dla mnichów benedyktyńskich. Wybudowano go na pozostałościach platformy, która wcześniej służyła pochodzącej z I w. po Chr. świątyni boskiego Klaudiusza (*Claudianum*). Do dziś można zobaczyć mury oporowe (wzdłuż Via Claudia) okalające wzgórze, na którym utworzono prostokątną przestrzeń o wymiarach około 200 × 160 m²⁴. Na niej Agrypina Młodsza, żona (i prawdopodobna morderczyni) cesarza Klaudiusza, rozpoczęła po jego śmierci w roku 54 po Chr. wznoszenie świątyni poświęconej zamordowanemu władcy. Prace budowlane kontynuował później syn Agrypiny i następcą tronu Neron, a ukończył dopiero Wespazjan około roku 70 po Chr.

²¹ A. PRANDI, G. FERRARI, *The basilica of saints John and Paul on the Coelian Hill*, Roma 1958, s. 39.

²² M. ARMELLINI, *Le Chiese Di Roma...*, s. 277-278.

²³ Świętemu Grzegorzowi Wielkiemu przypisuje się również formalne zorganizowanie wielkopostnej liturgii stacyjnej w Rzymie, polegającej na odwiedzaniu przez wiernych kolejnych kościołów rzymskich przez wszystkie dni Wielkiego Postu. Tradycja ta wywodzi się od zwyczaju nawiedzania w okresie przygotowania do Wielkanocy grobów męczenników. Ponieważ bazylika św. św. Jana i Pawła była jednym ze starszych kościołów Rzymu poświęconych świętym, którzy oddali życie za wiarę, została szybko włączona jako stacja w czasie tego pielgrzymowania i jest nią do dziś, zawsze w piątek po Środzie Popielcowej odbywa się w niej liturgia stacyjna. Por. *Notizie compendiose...*, s. 6-7, 52.

²⁴ Dziś na platformie służącej w starożytności za podstawę dla świątyni znajduje się klasztor pasjonistów i ogród zakonny.





W roku 1084, w wyniku sporu o inwestyturę papieża Grzegorza VII z cesarzem niemieckim Henrykiem IV, uwięziony w Zamku św. Anioła w Rzymie papież wezwał na pomoc Normanów. 21 marca 1084 roku, trzydziestoseściotysięczna armia pod wodzą Roberta Gusicarda wtargnęła do Wiecznego Miasta od strony bramy San Giovanni. Potężne uderzenie zmusiło cesarza – po trzech dniach zaciętych walk – do ustąpienia. Niestety, rządni bogactwa żołnierze, w jednym z najzamożniejszych wówczas miast, dokonali zuchwałych grabieży i zniszczeń na ogromną skalę²⁵. Nie ostała się również znajdująca się w sąsiedztwie trasy przemarszu wojsk bazylika św. św. Jana i Pawła. Oddzielona tylko ulicą od umocnionego klasztoru św. Grzegorza Wielkiego świątynia wiele ucierpiała od nacierających żołnierzy. Splądrowany i zniszczony kościół wymagał poważnych prac remontowych²⁶. Aby podtrzymać grożącą zawaleniem południową ścianę bazyliki, wybudowano nowe łuki oporowe nad Clivio di Scauro – powstało w ten sposób niezwykle ciekawe i lubiane przez amatorów fotografii miejsce.

Poważniejsze prace przy podnoszeniu z ruiny starożytnego kościoła mogły rozpocząć się dopiero za pontyfikatu Paschalisa II (1099-1118). Zadania tego podjął się kard. Teobald, któremu wyznaczono bazylikę jako kościół tytularny w Rzymie. Podniósł on z ruiny nie tylko samą świątynię, ale także przebudował klasztor i dodał podstawę (dwie pierwsze kondygnacje) jednej z piękniejszych romańskich dzwonnicy w Rzymie. Jako fundament pięciopiętrowej konstrukcji wieży wykorzystano masywne pozostałości wschodniej części, zbudowanych z trawertynowych bloków, arkad Claudianum, na których wybudowano już wcześniej klasztor. Dzieło Teobalda kontynuował kard. Jan Conti di Sutri, który rozpoczął budowę czterech górnych kondygnacji kwadratowej konstrukcji, ozdobionych z każdej strony podwójnymi biforiami. Prawdopodobnie on również zlecił wykonanie okrągłych elementów z kolorowej ceramiki, porfiru i serpentynu w stylu arabsko-hiszpańskim – tzw. *bacini*, którymi pokryto ściany dzwonnicy²⁷. W wieży znajdują się trzy dzwony: jeden odlany w roku 1580 z fundacji Battista Lorda, drugi, największy z roku 1714, подарowany przez Jana Rolando i ostatni z roku 1849, ufundowany przez braci Lucenti²⁸.

²⁵ Dokonane wówczas zniszczenia odcisnęły swe ślady w tkance miasta na kilka wieków. Dlatego po powrocie z niewoli awiniońskiej papież przeniósł rezydencję z Lateranu na oddalony od centrum starożytnego miasta Watykan.

²⁶ B.M. MARGARUCCI ITALIANI, *Il Titolo...*, s. 72n.

²⁷ Por. A. GHIDOLI, „Bacini”, *Enciclopedia dell' Arte Medievale*, t. III, Roma 1991. W czasie prac restauracyjnych w połowie XX wieku oryginalne *bacini* zostały przeniesione do muzeum, celem ich zabezpieczenia, a na wieżę umieszczono terakotowe kopie.

²⁸ F.A. ANGELI, E. BERTI, *Campanili medioevali di Roma*, Roma 2007, s. 20.



W XII stuleciu kard. di Sutri wybudował również nowe skrzydło klasztoru celem połączenia istniejących pomieszczeń dla zakonników z kościołem. Zostało ono przerzucone nad nieistniejącą dziś starożytną drogą. Przed wejściem do bazyliki umieszczono służący po dziś dzień narteks, czyli kryty przedsionek przy frontowej ścianie bazyliki, nadając jej tym zupełnie nowy wygląd²⁹. Do konstrukcji tego ostatniego budowniczowie zatrudnieni przez kardynała użyli dwóch skróconych kolumn marmurowych z podstawami i kapitelami z usuniętych arkad wejściowych frontowej ściany, które umieścili na skraju, przy ścianach, oraz sześciu nietkniętych centralnych kolumn z granitu afrykańskiego z nowymi kapitelami i bazami, podtrzymujących marmurowy architrav z doskonale widocznym napisem fundacyjnym: *Presbiter ecclesi(a)e roman(a)e rite Johannes h(a)ec animi voto dona vovenda dedit martyribus Christi Paulo pariterque lo(h)anni passio quos eadem contulit esse pares*. Niedługo później (XIII w.) nad narteksem kard. Cencio Savelli nakazał wybudować korytarz, w którym umieszczono później chór zakonny. Być może już wtedy zabudowano część narteksu, tym samym przeobrażając pammachiańską budowlę w ciemną i dobrze odizolowaną od świata zewnętrznego średniowieczną świątynię zakonną³⁰. Również z inicjatywy tego purpurata znany rzymski budowniczy Kosma wykonał dekorację (cyborium) głównego ołtarza znajdującego się w nawie głównej – nieco na prawo od jej osi, nad miejscem, gdzie według tradycji Jan i Paweł ponieśli śmierć męczeńską. On również zaprojektował nową posadzkę bazyliki w stylu *opus alexandrinum* i portal wejściowy ozdobiony po bokach rzeźbami lwów – symbol Kościoła walczącego i orła z rozpostartymi skrzydłami u góry. Kiedy kard. Savelli został wybrany na papieża i przyjął imię Honoriusz III, prace przy ozdabianiu wnętrza jego dawnej świątyni tytularnej nabrały nowego tempa. Dzięki wsparciu papieża w roku 1255 ściany pokryto pięknymi freskami³¹. Prawdopodobnie również w tym czasie na zewnątrz, wzdłuż górnej części absydy powstała ozdobna galeria z kolumnadą i arkadami. Przełom stuleci XIII i XIV przyniósł dalszą rozbudowę zdobywającego na znaczeniu klasztoru. Powstało kolejne piętro i nowe skrzydło biegnące od dzwonnicy na północ, wzdłuż antycznej drogi. Dziś jeszcze można zobaczyć z zewnątrz pięć gotyckich łuków okiennych przypominających szkołę cysterską z Casamari³².

W roku 1575 kard. Niccolo di Pelleve zapoczątkował prace wykopaliskowe celem odnalezienia relikwii świętych męczenników. Po rozkopaniu podłogi

²⁹ B.M. MARGARUCCI ITALIANI, *Il Titolo...*, s. 73.

³⁰ Tamże, s. 74.

³¹ Ich pozostałość przedstawiającą Zbawiciela z sześcioma apostołami można dziś jeszcze oglądać za ołtarzem w lewej nawie.

³² B.M. MARGARUCCI ITALIANI, *Il Titolo...*, s. 74.





w miejscu ołtarza, według tradycji postawionego nad *locus martyrii* – miejscem męczeństwa, odnaleziono kości, które wydobyto i umieszczono w zapieczętowanej zdobionej skrzyni pod ołtarzem. Jednak ten, zgodnie z duchem dobiegającego końca renesansu, przeniesiono bliżej filaru rozdzielającego nawę główną od bocznej, a dla symetrii dodano naprzeciw drugi podobny ołtarz. Postanowiono zlikwidować wybudowane zapewne przez mistrza Kosmę cyboryum, czyli baldachim nad ołtarzem głównym i *schola cantorum*. Aby pięknie ozdobić to wyjątkowe miejsce, architekci usunęli średniowieczne arkady z absydy, a w ich miejscu powstały – do dziś widoczne – freski przedstawiające Pammachiusza. Prawdopodobnie wówczas usunięto malowidła przedstawiające sceny ze Starego Testamentu znajdujące się na szczytach ścian nawy głównej, pochodzące z czasów budowy bazyliki lub odbudowy za Leona I³³.

Na początku wieku XVIII z inicjatywy kardynała tytularnego kościoła św. św. Jana i Pawła, ks. bpa Fabrizio Paolucci'ego i Księża Misjonarzy – nowych kustoszy tego miejsca, bazylika nabrała ostatecznego wyglądu barokowego³⁴. W epoce tej zmieniające się gusta artystyczne spowodowały usunięcie z wnętrza bazyliki ostatnich pozostałości antycznych i średniowiecznych. Zniknęły ołtarze ufundowane przez kard. Pelleve oraz zdobiące narteks stiuki kard. Savellego. Dwie boczne nawy oddzielone od nawy głównej kolumnadami zostały podzielone na szeregi mniejszych kaplic, a 16 kolumn z szarego granitu wkomponowano w nowo wybudowane pilastry. Relikwie świętych zostały złożone w porfirowej urnie, zapewne służącej wcześniej jako wanna w pobliskim nimfeum, którą udekorowano elementami z brązu i ustawiono w nowym prezbiterium w absydzie nawy głównej. Na niej wzniesiono główny ołtarz bazyliki. Jedynym elementem pozostałym po średniowiecznym wystroju wnętrza kościoła pozostała charakterystyczna dla Mistrza Kosmy mozaikowa podłoga, której geometryczne kształty zostały misternie ułożone z kawałków porfiru, granitu i marmuru³⁵.

Przez wieki klasztor wzniesiony przy bazylice św. Jana i Pawła na Monte Celio był zamieszkiwany przez zakonników różnych zgromadzeń. Początkowo byli to prawdopodobnie przywołani już benedyktyni i/lub cystersi, później kanonicy. Od połowy wieku XV gospodarzami tego miejsca zostali jezuaci, którzy prowadzili tu działalność charytatywną i być może również aptekę³⁶. Po ka-

³³ Por. tamże, s. 75.

³⁴ [P. SILVA], *Cenni storici su la Congregazione della Missione in Italia*, Piacenza 1925, s. 140.

³⁵ B.M. MARGARUCCI ITALIANI, *Il Titolo...*, s. 75.

³⁶ Jezuaci (Śludzy Jezusa, klerycy apostołscy od św. Hieronima), często myleni z jezuitami, zgromadzenie zakonne założone ok. 1360 przez bł. Jana Colombini'ego († 1367) w Sienie, mające na celu ascezę i dzieła miłości bliźniego. Papież Mikołaj V powierzył im klasztor św. św. Jana i Pawła



sacie tego zakonu krótko przy bazylice na Celio rezydowały mniszki filipinki (1665-1672), a po nich dominikanie irlandzcy (1672-1697), którzy przenieśli się do pobliskiego klasztoru przy kościele św. Klemensa. 4 października 1697 roku klasztor (*palazzo*) wraz z kościołem św. św. Jana i Pawła objęli lazaryści – misjonarze św. Wincentego a Paulo³⁷. Budynek wymagał natychmiastowych prac remontowych, co mogło być przyczyną jego opuszczenia przez dominikanów. Remont został wykonany na początku XVIII w. przez najznamienitszych spośród zakonników pod kierunkiem ks. Garagni, dzięki wspomnianemu zaangażowaniu kard. Paolucciego. Prace zakończyły się w roku 1724. Misjonarze nie cieszyli się długo pobytem w wyremontowanym i ozdobionym przez Garagniego klasztorze, w którym mieściło się również studium domowe dla kandydatów do kapłaństwa³⁸.

W roku 1769 Klemens XIV bullą *Supremi Apostolatus* zatwierdził, powstałe kilka dekad wcześniej, Zgromadzenie Kleryków Bosych Najświętszego Krzyża i Męki Pańskiej – Pasjonistów³⁹. Posiadało ono wówczas w Rzymie jedynie niewielkie hospicjum dla kilku zakonników pw. św. Krzyża, mieszczące się przy ulicy św. Jana na Lateranie⁴⁰. W związku z kasatą jezuitów (1773) św. Paweł od Krzyża, po otrzymaniu uroczystego zatwierdzenia swojego zakonu, poprosił papieża Klemensa XIV – z którym łączyły go bardzo przyjacielskie relacje – o możliwość pozyskania dla pasjonistów kościoła św. Andrzeja na Kwirynale, opuszczonego przez zniesiony zakon. Uznano natomiast, że w związku z licznymi obowiązkami duszpasterskimi w tej świątyni nieliczne nowo powstałe zgromadzenie zakonne nie poradzi sobie w tym miejscu i należy znaleźć coś bardziej stosownego⁴¹. Ostatecznie po wielu problemach, na wyraźne żądanie Klemensa XIV, lazarystom powierzono pojezuicki konwent przy kościele św. Andrzeja na Kwirynale, a pasjoniści objęli 9 grudnia 1773 roku klasztor św. św. Jana i Pawła na Monte Celio⁴². Budynek ten stał się wówczas siedzibą świętego założyciela, gdzie zresztą zmarł w opinii świętości w roku 1775, a później również jego następców pełniących urząd przełożonego generalnego Zgromadzenia. W klasztorze powstał również dom rekolekcyjny umożliwiający skupienie

na Monte Celio w Rzymie. Zgromadzenie zostało zniesione przez Klemensa IX w roku 1668. Por. M. CHMIELEWSKI, M. DANILUK, „Jezuaci”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 1252.

³⁷ [P. SILVA], *Cenni storici...*, s. 139.

³⁸ Tamże, s. 140.

³⁹ A. LIPPI, *San Paolo della Croce: mistico ed evangelizzatore: la passione di Gesù, manifestazione dell'amore del Padre*, Milano 1993, s. 225.

⁴⁰ Por. L. RAVASI, *Due Secoli di S. Paolo della Croce sul Celio*, Roma, s. 18.

⁴¹ Tamże, s. 24–27.

⁴² Tamże, s. 41.





dla osób pragnących przeżyć czas odosobnienia i ćwiczeń duchowych⁴³. Miejsce to szybko stało się centrum duchowej odnowy dla kleru i świeckich⁴⁴. Ponieważ Zgromadzenie Męki Pańskiej, po okresie wojen napoleońskich, odnotowywało znaczny wzrost liczebny, klasztor sukcesywnie rozbudowywano, dostosowując do aktualnych potrzeb. W latach 30. XX w. wybudowano nowy refektarz i bibliotekę, a po II wojnie światowej nowe skrzydło na powiększony dom rekolekcyjny. Podczas kadencji generalskiej Amerykanina o. Malcolma La Valle postanowiono wybudować dodatkowe pomieszczenia na potrzeby kurii generalnej z aulą kapitułarną. Część zakonników proponowała, aby nowy dom powstał poza Rzymem. Przełożony Generalny zdecydował jednak o powiększeniu istniejącego klasztoru z obawy przed utratą posiadłości na Celio⁴⁵.

Po śmierci św. Pawła od Krzyża 18 października 1775 roku jego duchowi synowie złożyli ciało Zakonodawcy w bazylice św. św. Jana i Pawła – w pierwszej kaplicy po lewej stronie od wejścia, gdzie dziś znajduje się ołtarz św. Gemmy Galgani⁴⁶. Wkrótce też rozpoczęto proces beatyfikacyjny świętobliwego zakonika. Procedury kanoniczne trwały dość długo z powodu ogromnego materiału, jaki należało przeanalizować, a także przez wojny napoleońskie, które przetaczały się wówczas przez Europę. Beatyfikacja założyciela pasjonistów okazała się możliwa dopiero w roku 1853, dokonał jej papież Pius IX. Po tym wydarzeniu, celem uczczenia błogosławionego, jego ciało przeniesiono do kaplicy Najświętszego Sakramentu. W roku 1867 roku założyciel pasjonistów został zaliczony w poczet świętych. Aby przygotować odpowiednie miejsce do wyeksponowania relikwii nowego świętego, w roku 1857 przy północnej ścianie bazyliki zaczęła powstawać okazała kaplica – dzieło architekta Filippo Martinucci'ego⁴⁷. Wzniesiona na planie krzyża greckiego kaplica, zwieńczona piękną kopułą jest dobrze widoczna z Awentynu czy Palatynu i tworzy charakterystyczny punkt odniesienia w przestrzeni Celio. 25 kwietnia 1880 roku ciało św. Pawła od Krzyża przeniesiono do dedykowanej mu pięknej kaplicy⁴⁸. Dzień

⁴³ Por. T.P. ZECCA, *La pastorale degli esercizi spirituali nella casa dei SS. Giovanni e Paolo di Roma*, Romae 1989, s. 1–5. W domu tym, w dniach 1–10 sierpnia 1940 r., rekolekcje przed przyjęciem święceń prezbiteratu odprawiał i uczył się celebry w kaplicy urządzonej w celi św. Pawła od Krzyża Angelo Giuseppe Roncalli – późniejszy papież Jan XXIII. Swoje przeżycia i refleksje z tego czasu opisał w *Dzienniku duszy*. Por. JAN XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 2014, s. 242–252.

⁴⁴ C.A. NASELLI, *Storia della Congregazione della Passione di Gesu Cristo*, Pescara 1981, t. II/1, s. 316.

⁴⁵ M. STOLARCZYK, „Pasjoniści na Monte Celio”, *Słowo Krzyża*, nr 16(1974), s. 7.

⁴⁶ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, t. I, Roma 1963, s. 1528.

⁴⁷ Po jego śmierci prace kontynuował syn Vincenzo Martinucci. *SS. Giovanni e Paolo al Celio* w: 1981, s. 30, mps w Archiwum Domu Generalnego w Rzymie.

⁴⁸ Ukończenie tego dzieła było możliwe dzięki donacjom poczynionym przez Piusa IX, kardynałów: Macchiego i Antonellięgo, księcia Fillipo Doria i księżniczkę Beauffremont oraz wielu innych możnych zafascynowanych duchowością Pawła Daneo.



wcześniej kard. Edoardo Howard konsekrował w niej nowy wystawny ołtarz – dar księcia Alessandro Torlonia⁴⁹. W tym samym czasie powstała także nowa zakrystia, która wciąż służy zakonnikom obsługującym starożytny kościół.

Obecność zakonników spod znaku Krzyża i Męki Pańskiej na Celio w Rzymie przysłużyła się również samej bazylice pammachiańskiej i badaniom nad historią tego wyjątkowego miejsca. W roku 1887 o. Germano od św. Stanisława (Ruoppolo), rektor bazyliki św. św. Jana i Pawła⁵⁰ rozpoczął prace archeologiczne, które miały doprowadzić do odnalezienia miejsca pochówku braci męczenników z IV w. W czasie trwania wykopalisk odsłonięto antyczne domy rzymskie, oratorium chrześcijańskie oraz pierwszą konfesję poświęconą świętym ze wzgórza Celio⁵¹. Od roku 1913 prace o. Germano kontynuował pasjonista br. Lamberto Budde, Holender. Odkrycia te wzbudziły wielkie zainteresowanie historyków z całego świata. Świadczy o tym liczba artykułów oraz ich przedruków opublikowanych w najlepszych pismach historycznych i archeologicznych na całym świecie⁵². Przeprowadzone prace potwierdziły ostatecznie istnienie miejsca pochówku pod schodami jednego z odkrytych domów. Nad nim wybudowano później pierwszą konfesję. Miejsce to w Bazylice było natomiast oznaczone jako *locus martyri* i tu znajdował się pierwszy ołtarz. W drugiej połowie IV w. pomieszczenie zostało przekształcone w oratorium i ozdobione freskami przedstawiającymi oranta oraz prawdopodobnie świę-

⁴⁹ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce...*, t. I, s. 1540–1541.

⁵⁰ O. Germano od św. Stanisława Ruoppolo – ur. 18.01.1850 r. w Vice Equense na półwyspie Sorrento, w wieku 15 lat (1865) wstąpił do Zgromadzenia Pasjonistów. Po ślubach w roku 1866 studiował w klasztorze św. św. Jana i Pawła na Monte Celio. Po zajęciu Rzymu przez wojska włoskie, aby uniknąć służby wojskowej, wyjechał do Francji, później do Belgii, gdzie ukończył studia i 3.11.1872 r. został wyświęcony na kapłana. Po święceniach pracował jakiś czas wśród emigrantów włoskich, aby w roku 1876 powrócić do Italii. We Włoszech odpowiadał za kształcenie kleryków pasjonistów oraz pełnił funkcję sekretarza generalnego. W tym czasie poświęcił się studiom archeologicznym. Prowadził wykopaliska w pobliżu klasztoru S. Eutizio (Viterbo), a później w Rzymie na Celio. W latach 1884–1886 ponownie musiał uciekać do Francji, gdyż groził mu proces o dezercję. Po powrocie w roku 1887 został członkiem Komisji Archeologicznej przy Papieskiej Akademii Nauk, w roku 1890 mianowany postulatorem generalnym pasjonistów. Był kierownikiem duchownym św. Gemmy Galgani i przyczynił się do jej procesu beatyfikacyjnego. Napisał kilkanaście prac, z których drukiem ukazało się 13. Zmarł 11.12.1909 r. w Rzymie. W roku 1957 rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny, w roku 1995 został ogłoszony Sługą Bożym. P. DI EUGENIO, *Sotto la croce appassionatamente: la santità nella famiglia passionista*, San Gabriele ed. 2006, s. 251–258; M. STOLARCZYK, *Żyli w Zgromadzeniu Męki Pańskiej. Szkice Biograficzne*, Przasnysz 1982, s. 106–107, mps w Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów w Warszawie.

⁵¹ G. RUOPPOLO, „The House of the Martyrs John and Paul Recently Discovered on the Coelian Hill at Rome”, w: *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, t. 6, nr 3, 1890, s. 262.

⁵² Por. tamże.



tych męczenników: Kyspę, Kryspiniana i Benedyktę⁵³. W jednym z pomieszczeń znajdowała się kaplica z rzadkim przedstawieniem Chrystusa Ukrzyżowanego ubranego w *colobium* (tunikę bez rękawów używaną przez wczesnych mnichów) pochodzącym ze średniowiecza (VIII-XII w.). Dokonane odkrycia stały się podstawą do potwierdzenia narracji *Passio* opisującego śmierć i pochówek św. św. Jana i Pawła. Opiekę nad dalszą eksploracją tych miejsc przejął włoski rząd. W roku 1985 rozpoczęto zbieranie środków finansowych na przygotowanie w tym miejscu muzeum prezentującego okrycia poczynione przez o. Germano. Prace przygotowawcze trwały kilka lat i zostały sfinalizowane 16 stycznia 2002 r., kiedy Domy Rzymskie na Celio (Case Romane) udostępniono pasjonatom historii⁵⁴.

W latach 1949-1952 przeprowadzono poważne prace restauracyjne przy bazylice, które miały przywrócić jej część dawnego blasku. Usunięto ściany, którymi zabudowano narteks, odsłaniając ustawione tam w XII wieku kolumny; oczyszczono fasadę oraz obniżono dach nad starym chórem zakonnym, gdzie utworzony taras pozwolił na wyeksponowanie antycznych kolumn i łuków, ukazując miejsca zaprojektowanych w czasach Pammachiusza okien. Przywrócono dawny wygląd dzwonnicy oraz oczyszczono łuki zachowanej części Claudianum pod wschodnim skrzydłem klasztoru. Fasadę dwunastowiecznego klasztoru wychodzącej na plac św. św. Jana i Pawła również poddano renowacji, w czasie której odsłonięto i wyeksponowano średniowieczne bi- i triforia. Było to możliwe dzięki zaangażowaniu kard. Franciszka Spellmana – arcybiskupa Nowego Jorku, który wraz z kreacją kardynalską otrzymał bazylikę św. św. Jana i Pawła jako swój kościół tytularny w Rzymie, po kard. Eugeniuszu Pacellim (późniejszy Pius XII).

Słowa-klucze: święty Jan i święty Paweł, męczennicy, wzgórze Celio, bazylika, relikwie, pasjoniści

The Basilica of St. John and St. Paul in Rome Summary

The Caelian Hill is one of the 7 Hills of Rome and site to the ancient basilica devoted to the holy martyrs of the 4th century, brothers John and Paul. They were Christians, high-ranking officials in the administration of successive emperors: Constantine the Great, his daughter Constantina and Julian the Apostate. The

⁵³ A. ENGLER, *Case romane e Antiquarium: sotto la Basilica dei SS. Giovanni e Paolo al Celio: guida breve*, L'ERMA di BRETSCHNEIDER 2004, s. 14–15.

⁵⁴ C. BOTTINI, *Le Case Romane del Celio, sotto la Basilica dei SS. Giovanni e Paolo*, Roma 2010, s. 4.





latter ordered the brothers to renounce their faith and after refusal had them beheaded at their home on the Caelian Hill on 26th June 362 AD.

Their cult spread very rapidly and in 398 an oratory was built on the site of their home, later elevated to a basilica by St. Pammachius, containing the tomb of the martyrs. The basilica underwent many changes and extensions until the 20th century. In 1575 the relics of the saints were recovered and placed in a sealed chest under the altar. The final architectural form in baroque style was given to the basilica in early 18th century, when the relics were put into an urn and placed in the new presbytery in the apse of the main nave of the basilica, beneath the main altar.

The convent next to the basilica housed several religious orders and congregations throughout the ages i.a. The Passionists since 1773 and here the founder of this congregation, St. Paul of the Cross, died in 1775 and was buried. Extensive archeological research was conducted in the 20th century, delivering fascinating results.

Keywords: St. John and St. Paul, martyrs, Caelian Hill, basilica, relics, The Passionists

(opracował Jerzy Dzierżyński)





KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI

*Kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny
w życiu prześladowanych wybranych zakonów polskich
w I połowie XIX wieku¹*

Badając kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w wybranych polskich zakonach, w I połowie XIX w., trzeba uwzględnić fakt, iż Polska jako państwo zniknęła z mapy świata na 123 lata, gdyż została podzielona między trzech zaborców: Prusy, Rosję i Austrię. Zaowocowało to tym, że Polacy wraz ze swą religijnością żyli pod pręgierzem zaborców², którzy z różną intensywnością³ starali się niszczyć wszystko, co przypominałoby im o polskości. Walka ta dotyczyła nie tylko zakazu używania języka polskiego, ale również skutecznego niwelowania tego, co w sferze życia przypominałoby o kochanej Matce Ojczyźnie. Wśród ograniczenia swobód obywatelskich była także działalność represyjna polegająca na usuwaniu z życia publicznego wszelkiego odniesienia do Boga, a co za tym idzie do Matki Bożej⁴. Dlatego zaborcy stopniowo likwidowali akademickie ośrodki nauczania teologii, których i tak, na początku XIX w., było niewiele. Ich działalność przejawiała się także w kasacie zakonów⁵. Mimo takiego niesprzyjającego kontekstu historycznego, myśl o Niepokalanym Poczęciu kształtowała się, z różną intensywnością w zależności od stopnia prześladowań, w polskich zakonach, w omawianym okresie.

¹ Używając tego sformułowania, autor ma na myśli okres od początku XIX w. do ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w 1854 r.

² Por. A. WITKOWSKA, „Ośrodki kultu maryjnego na ziemiach polskich w XIX w.”, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.*, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 87.

³ Por. D. OLSZEWSKI, „Motywy maryjne w polskiej religijności w XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 69–70.

⁴ Por. SZ.Z. JABŁOŃSKI, „Przemiany w maryjnym ruchu pielgrzymkowym na Jasną Górę w XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 103–106.

⁵ Por. W. ŁYDKA, „Dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w mariologii polskiej XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 591–593.



Zgromadzenie Księży Marianów

Zgromadzenie marianów na mocy ślubu zobowiązało się nie tylko szerzyć, ale także bronić, za cenę przelania własnej krwi, prawdy o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Ich działalność jest ważna dla rozwoju Niepokalanego Poczęcia z tego powodu, iż są pierwszym męskim zgromadzeniem poświęconym tej tajemnicy. Swą wiarę w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny wyrażają już nawet zewnętrznym strojem – białym habitem⁶. Właśnie on stanowi dla nich ukazanie „pełni łaski”, jakiej dostąpiła Najświętsza Maryja Panna. Oprócz tego przy habicie noszą decymkę, czyli koronkę dziesięciu cnót⁷. Przy odmawianiu kończy się ona wezwaniem „W Poczęciu Swym Panno Niepokalanaś była – i odpowiedź – módl się za nami do Ojca, któregoś Syna porodziła” i modlitwą o Niepokalanym Poczęciu⁸.

Godnym zauważenia jest fakt, iż marianie starali się analizowaną prawdę wcielać w swoje życie po to, aby je wypełniała. W tym celu wyznaczyli sobie szczególne obowiązki, takie jak: odmawianie specjalnego oficjum brewiarzowego, noszenie szkaplerza Niepokalanego Poczęcia, odnawianie ślubów

⁶ W *Regule* Marianów można wyczytać: „Co zaś względem habitu niech się ten zachowuje sposob, to jest, aby się obłóczili tym sposobem i kształtem, jakim byli Jezus i Matka Jego obleczeni i żeby dusze pobożne rzeczą samą i habitem stosowne były do swego Oblubieńca Jezusa Chrystusa i Panny Matki Jego. Potrzeba, aby tak Matka jak i Syn jaśnieli w ich odzieniu, przez biały kolor w habitach, a czerwony we wstęgach szkaplerza Niepokalanego Poczęcia, na którym pod suknem noszącym się będzie wyszyty albo wybity obraz Boga Rodzicy, przyozdobiony niebieskim kolorem. Będą też nosić widocznie wiszące u pasa dziesięć paciorków czarnych czyli dziesięć Zdrowaś Maryja na pamiątkę dziesięciu cnót też najczystszej Panny” (*Reguła Dziesięciu cnót*, Wilno 1791, s. 3).

⁷ „Od 1699 r. marianie byli zobowiązani do przestrzegania *Reguły Dziesięciu Cnót Najświętszej Maryi Panny*. *Reguła* ta, oparta na Ewangelii, wskazywała na konieczność naśladowania cnót Maryi w trzech aspektach, a mianowicie według tego, co Najświętsza Panna «myślała, mówiła i czyniła». We wprowadzeniu do *Reguły* podkreślano, że chociaż Matka Boża «pełna była wszelkich łask i cnót, to jednak Ewangeliści tylko dziesięć Jej cnót wymieniają: czystość, roztropność, pokora, wiara, pobożność, posłuszeństwo, ubóstwo, cierpliwość, łaskawość czyli miłość oraz współczucie czyli cnota boleści». Marianie od chwili wstąpienia do nowicjatu nosili przy habicie decymkę, czyli koronkę dziesięciu cnót, którą odmawiali w następujący sposób: znak krzyża świętego, «Ojcze nasz» i dziesięć «Zdrowaś Maryjo». W każdej «Zdrowaś», po słowach: «Święta Maryjo Matko Boża», wymieniało kolejno jedną z dziesięciu cnót (najczystsza, najroztropniejsza, najpokorniejsza, najwierniejsza, najpobożniejsza, najposłuszniejsza, najuboższa, najcierpliwiejsza, najmiłosierniejsza, najboleśniejsza) i kontynuowano «módl się za nami grzesznymi...» Na końcu dodawano «Chwała Ojcu», i wezwanie. [...] Sądzić należy, że koronkę tę odmawiali również wierni znajdujący się w zasięgu oddziaływania Marianów. Na sklepieniu nawy kościoła Marianów w Goźlinie do dziś znajduje się dziesięcioramienna gwiazda z wypisanymi cnotami maryjnymi” (Z. PROCZEK, „Maryja w życiu i działalności Marianów w XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 353–354).

⁸ Por. Z. PROCZEK, „Maryja w życiu i działalności Marianów...”, s. 352–353.



w święto Niepokalanego Poczęcia, a także częste powtarzanie wezwania: „Niepokalane Poczęcie Maryi Dziewicy niech nam będzie zbawieniem i obroną” (*Immaculatae Virginis Mariae Conceptio sit nobis salus et protectio*). Ich szczególne oddanie głoszeniu wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi miało się objawiać w wystroju kościoła, gdzie na naczelnym miejscu powinny się znajdować obrazy Maryi Niepokalanego Poczętej⁹.

Jeśli chodzi o oddziaływanie duszpasterskie marianów, miało ono wówczas bardzo wąski zasięg. Było to konsekwencją prześladowań władz zaboru, które utrudniały chociażby nabór nowych kandydatów, a także skutecznie ograniczały działalność duszpasterską zakonników. Działalność marianów ograniczała się zasadniczo do ich jedynego klasztoru i parafii w Mariampolu, gdzie zakonnicy kultywowali stare tradycje, czyli śpiewali godzinki ku czci Niepokalanego Poczęcia i prowadzili Bractwo Niepokalanego Poczęcia¹⁰. Reasumując, działalność, polegająca na prowadzeniu Bractwa Niepokalanego Poczęcia przez marianów, była zgodna z wymogami ich konstytucji. Na tym jednak ich działalność się nie kończyła, gdyż prowadzili oni też inne bractwa, jak chociażby Bractwo Pocieszenia Niepokalanej Maryi Panny¹¹.

⁹ Por. tamże s. 352.

¹⁰ Por. tamże, s. 353. „Na początku XIX w. klasztory Marianów na ziemiach polskich znajdowały się we wszystkich trzech zaborach. Później większość z nich należała do Królestwa Polskiego. W 8 klasztorach żyło ponad 70 Marianów. W wyniku represyjnej polityki zaborców liczba klasztorów i zakonników stopniowo zmniejszała się. Po powstaniu styczniowym władze carskie pozostawiły Marianom jedynie klasztor w Mariampolu na Suwalszczyźnie, gdzie zwieziono około 40 zakonników. Natomiast 11 Marianów zostało zesłanych na Syberię, 9 kleryków i nowicjuszy opuściło zakon prosząc o przyjęcie do seminariów diecezjalnych, kilku kapłanom pozwolono obsługiwać kościoły Marianów. Przebywający w klasztorze w Mariampolu starali się u biskupa i władz rządowych o pozwolenie na pracę duszpasterską w parafiach diecezjalnych. Przy końcu XIX w. w klasztorze mariampolskim pozostało zaledwie trzech Marianów” (tamże). Z kolei początkowo w zaborze austriackim były klasztory w Skórcu i Goźlinie; w zaborze pruskim – klasztory w Mariampolu, Mirosławiu, Iglówce, Górze Kalwarii i Puszczy Mariańskiej; w zaborze rosyjskim – klasztory w Raśnej, Wołpie i Berezdowie (rezydencja w Janowie w diecezji wileńskiej została zamknięta ok. 1800 r.). Ze względu na zakaz wykonywania jurysdykcji przez przełożonych wyższych w innych zaborze, Marianie utworzyli dwie prowincje – pruską i rosyjską – a domy w Skórcu i Goźlinie podlegały bezpośrednio przełożonemu generalnemu, który wówczas rezydował w Skórcu. Po 1915 r. generał zakonu mógł sprawować bezpośrednio władzę nad klasztorami, które nie należały do cesarstwa rosyjskiego (Raśna i Berezdów). Por. P.P. GACH, „Zakon Marianów w XIX wieku”, w: *Marianie*, s. 70–94; J. VAIŚNORA, „Zakon marianów w XIX wieku”, *Summarium*, nr 22 (1973), s. 100–105.

¹¹ Por. Z. PROCZEK, „Maryja w życiu i działalności Marianów...”, s. 353.





Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa

Zmartwychwstańcy, których założycielem jest Bogdan Jański¹², oddają się pod szczególną opiekę Niepokalanie Poczętej Bogarodzicy Dziewicy Maryi, która według nich jest „pełna łaski, pełna Boga”. Widzą w Niej także „mieszkanie najpełniejsze Trójcy Przenajświętszej”. W Maryi dostrzegają również najwierniejszy obraz Trójcy Przenajświętszej, gdyż właśnie Jej Pan Bóg uczynił wielkie rzeczy i w Niej jest święte Imię Jego. Taki fakt jest konsekwencją tego, że Pan Bóg

Ją wyniósł nad wszystkie stworzenia i uczynił Panią; bo łaską swoją w Niej i przez Nią dokonał najszczytniejszych uczynków i dał Ją nam na wzór i przykład; bo całe miłosierdzie swoje w Jej ręce złożył, aby nam była pomocą i ucieczką; bo dał Jej samej wewnętrznosci miłosierdzia ku nam, aby nam była matką i jako matka na syny Boże nas wychowała i do nieba wprowadziła. My więc będziemy Ją czcili jak Panią, naśladowali jako wzór nasz, do Niej się uciekali, jak do pomocy naszej; kochali Ją, ufali Jej i w Jej się ręce oddawali, jako Matce naszej. Maryi będziemy się kłaniali, na Maryi opierali się, Jej wierzyli, Ją kochali, w Niej mieli nadzieję¹³.

Aby oddać hołd Matce Bożej, zmartwychwstańcy zobowiązali się do uroczystego obchodu trzech świąt maryjnych. Są nimi: „święto Jej Niepokalanego Poczęcia, święto Jej Spółcierpienia z Synem i święto Jej Wniebowzięcia”. Te święta wybrali nie tylko dlatego, że należą one do głównych świąt Najświętszej Panny, ale właśnie dlatego, że tajemnice, jakie one wyrażają, pozostają w szczególnym stosunku z duchem, celem, i drogą Zgromadzenia¹⁴.

Zmartwychwstańcy, obchodząc uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny, pragną uczcić tajemnicę zapoczątkowującą wielkość Maryi. Rozważają tę wielkość na zasadzie analogii do Jej Syna Jezusa Chrystusa. Wyrażają to, mówiąc, że

jak Syn Boży, przez poczęcie się swoje w łonie Maryi, zstąpił z nieba na ziemię; i gdy był w postaci Bożej, wyniszczył sam siebie, przyjąwszy postać sługi, tak i Maryja, przez swoje Niepokalane Poczęcie, podniesioną została z ziemi do nieba, i z istoty ziemskiej uczyniona istotą niebieską; i jak poczęcie się Chrystusa otwiera cały jego urząd Mesjasza, Odkupiciela i Pana wszechrzeczy; tak Poczęcie się Niepokalane Maryi rozpoczyna Jej godność Matki Bożej, spółodkupicielki naszej, Pani i Królowej Nieba i ziemi.

¹² Bogdan Jański (1807–1840), profesor nominat Politechniki Warszawskiej. M. Kazimierczyk, „Mariologia w życiu i regułach pierwszych Zmartwychwstańców”, w: *Niepokalana ...*, s. 343.

¹³ *Reguła Braci Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Paryż 1850, (zakończenie).

¹⁴ Por. tamże.



Przetoż Zgromadzenie i samą tajemnicę Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny mocną wiarą trzymać, a świętą gorliwością bronić jej będzie; i dzień na roczny obchód tej tajemnicy poświęcony, uroczyste święcić postanawia¹⁵.

Zmartwychwstańcy, dla podkreślenia szczególnego charakteru tej uroczystości, w wigilię tak wzniosłego dnia podejmują post. Czynią to po to, aby lepiej uwielbić Maryję. Normalnie bowiem ich postem ma być naśladowanie Maryi poprzez sumienne wykonywanie swej codziennej pracy¹⁶. Warto także zauważyć, iż działalność zakonu zmartwychwstańców zaznaczyła się także na emigracji, gdzie obchody rocznicy powstania listopadowego wiązano zawsze z uroczystą nowenną do Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej¹⁷.

Poruszając się na gruncie zgłębianej polskiej mariologii, można zauważyć, że pewne ożywienie zaznacza się dzięki działalności ks. Piotra Semenki ze zgromadzenia zmartwychwstańców¹⁸. Wspomniany kapłan widzi podstawę rozpatrywanego przywileju Maryi w ścisłej łączności z dziełem naprawy porządku, który został zburzony przez grzech pierworodny. Mówi on, że my wszyscy rodzimy się w grzechu pierworodnym natomiast z Maryją jest inaczej. Jej ciało zostało „wprzód uświęcone, dusza najświętsza i pełna łaski”¹⁹.

Ksiądz Piotr Semenka, zgłębiając zagadnienie tajemnicy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, podkreśla, iż można w niej dostrzec dwie strony. Jedna z nich jest wewnętrzna i dotyczy tajemnej przyczyny zaistnienia obdarowania. Z kolei druga jest zewnętrzna i wskazuje na jawne skutki²⁰. Wśród przyczyn ks. Piotr wskazuje na macierzyństwo Maryi. Ono stawia

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. M. KAZIMIERCZYK, „Mariologia w życiu i regułach pierwszych Zmartwychwstańców...”, s. 349.

¹⁷ J. ZIÓŁEK, „Kult maryjny wśród polskich emigrantów we Francji”, w: *Niepokalana...*, s. 513.

¹⁸ „Ks. Piotr Semenka (1814–1886), wybitny kaznodzieja, mistyk i duszpasterz emigracyjny. Nie zostawił dzieła ściśle mariologicznego, lecz zawarł różne wypowiedzi maryjne w swych dziełach ascetycznych i kazaniach. Ciekawa jest nauka Semenki o duchowym Macierzyństwie Maryi, które czyni Ją Matką nowego życia i Współodkupicielką naszą. Człowiek otrzymuje nowe życie przez Maryję, a źródłem tego życia jest fakt, że jesteśmy Jej dziećmi. Najświętsza Panna jest Matką Bożej miłości i przewodniczką ludzi w ich pielgrzymowaniu do nieba. Głębokie rozważania na temat naszej relacji do Chrystusa oraz istoty życia w Chrystusie prowadzą do ukazania roli Maryi w życiu wewnętrznym człowieka. Staje się Ona wzorem najdoskonalszego życia w Bogu i zjednoczenia z Chrystusem i jest współmistrzynią w życiu ascetycznym chrześcijanina. Nierozłączne zespolenie Maryi z Synem czyni Ją Współodkupicielką świata i Matką zbawienia. Ksiądz Semenka ujmuje ten problem nowocześnie. Na szczególną uwagę zasługują rozważania Semenki o relacji Maryi do Kościoła, który wyrasta z dwóch zespolonych miłości - Jezusa i Maryi. Na tle głębokiej teologii miłości ojczyzny, autor rozważa Królowanie Maryi” (F. BRACH, „Zarys historii mariologii polskiej”, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. E. Przybylski, Poznań 1965, s. 478).

¹⁹ Por. P. SEMENKA, *O Maryi*, Kraków 2010, s. 24.

²⁰ Por. tamże.



Maryję w podwójnym stosunku do Syna: cielesnym i duchowym, mistycznym. Cielesnym – jak stwierdza ks. Semenenko – jest niewątpliwie macierzyństwo. Natomiast w duchowym, mistycznym możemy odnaleźć najgłębszą rację Niepokalanego Poczęcia. Jest to efektem tego, iż w pierwszym stosunku Maryja daje życie Jezusowi, a w drugim jest odwrotnie. To Chrystus daje życie Maryi. Chrystus Pan jest bowiem „tym Adamem, z którego żebra powstaje duchowa Ewa”²¹.

Z kolei wśród skutków Niepokalanego Poczęcia ks. Semenenko wylicza stworzenie świata. Taki fakt jest możliwy dlatego, że poczęcie Maryi jest przedwieczne. Natomiast Maryja jest nierozłączna z Chrystusem, w którym zbiegają się przyczyna, początek i koniec stworzenia. Dalej mówi, że Maryja przez swe poczęcie dźwiga nas z przepaści grzechu. Ona bowiem porodziła Chrystusa, który odkupił człowieka. Człowiek bowiem po grzechu pierworodnym popadł w potrójną niewolę: szatana, pożądliwości i samego siebie. Natomiast u Maryi jest inaczej, gdyż w Niepokalanym Poczęciu łączy się Jej „nicestwo” z pełnią Bóstwa Chrystusa. Odtąd Maryja „już nie jest nicestwem, ale samą pełnią: Łaskiś pełna! Już nie jest niewolnicą, ale Panią: Pan z Tobą. Już nie słaba, ale wszechmocna, wielbiona i błogosławiona jak Chrystus: Błogosławiona Ty – błogosławiony owoc żywota Twojego!”²²

Zakon Braci Mniejszych Reformatorów

Znaczny wpływ na rozwój XIX-wiecznej polskiej myśli o Niepokalanym Poczęciu mieli Bracia Mniejsi Reformaci. Wnikając w ich życie, działalność i duchowość omawianego czasu, można dostrzec ubogacenie dziedzictwa, które przejęli od swych przodków. Polegało to, nie tylko na przyjęciu nowych treści czy form, ale także na intensyfikacji już istniejących. Zatrzymali oni co prawda swój charakter franciszkański, tj. chrystocentryczny, pasyjny i zarazem chwalebny, ale można też dostrzec znaczne podkreślenie zgłębianego przywileju Maryi. Dzięki temu chcieli, przez naśladowanie życia i cnót Najświętszej Maryi Panny, doprowadzić do zjednoczenia z Chrystusem²³.

Kult Niepokalanej zauważa się także w sztuce, którą tworzyli. W rzeźbiarstwie dostrzega się posągi Niepokalanej, które nie tylko wieńczyły pulpity w chórach zakonnych, bramy wejściowe do klasztorów, ale także stały w zakryściach i innych miejscach. Jeśli chodzi o malarstwo zakonne, trzeba przywołać chociażby obrazy, które wieszano w kościołach po to, aby wśród wiernych sze-

²¹ Tamże s. 24–25.

²² Tamże, s. 28–31.

²³ Por. B. BRZUSZEK, „Kult Najświętszej Maryi Panny w zakonie Braci Mniejszych Reformatorów w XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 329.



rzyć ową prawdę. Akcja ta trwała prawdopodobnie do końca XIX stulecia tam, gdzie życie zakonne przebiegało bez większych prześladowań²⁴.

Oprócz tego reformaci krzewili wiarę w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny poprzez pobożne śpiewanie godzinek. W prowincji małopolskiej czyniono to już od roku 1742²⁵.

Owa cześć wyrażała się także w obchodzie święta Niepokalanego Poczęcia, które dla Reformatorów jest głównym i patronalnym świętem. Warto podkreślić, iż w Zakonie Braci Mniejszych jest ono znacznie wcześniej obchodzone niż w Kościele katolickim, gdzie czyni się to od roku 1708²⁶.

Cześć do Niepokalanej Bracia Mniejsi wyrażali także poprzez odprawianie Mszy św. wotywniej o Niepokalanym Poczęciu. Czynili to od roku 1770 w każdą sobotę, na mocy przywileju papieskiego, jeżeli tylko w tym dniu nie przypadało święto I lub II klasy. W prowincji małopolskiej sprawowano wotywę *Egredimini*. Wotywa ta była śpiewana w każdym kościele przed ołtarzem Najświętszej Maryi Panny. Podobnie w prowincji wielkopolskiej od 1780 r. w konwentach zaszczyconych tytułem Matki Bożej, natomiast w innych prowincjach tę wotywę maryjną celebrowano jako tzw. cichą²⁷.

Oprócz tego Bracia Mniejsi Reformaci przyczyniali się także do rozwoju przywileju Niepokalanego Poczęcia poprzez piśmiennictwo, w tym modlitewniki czy rozważania maryjne²⁸.

Zakon św. Benedykta

Głębokie zakorzenienie w narodzie polskim czci do Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej Poczętej wiąże się także z pierwszymi misjonarzami, którzy pracowali na tych ziemiach. Mowa o benedyktynach. U nich także bardzo był rozpowszechniony zwyczaj odprawiania Mszy św. wotywnych szczególnie o Najświętszej Maryi Pannie. Oprócz tego wyraz ich pobożności znajduje odzwierciedlenie w kalendarzach maryjnych, w których pod każdą datą jest rozważana nie tylko tajemnica Maryi, ale i świętych, którzy odznaczali się szczególnym oddaniem Matce Bożej. Można to dostrzec np. w kalendarzu opata

²⁴ Por. tamże, s. 324.

²⁵ „Nie słyzy się natomiast w XIX w. o «karteczkach» Niepokalanego Poczęcia, które noszono na piersiach po poświęceniu według rytuału w święto Niepokalanej lub w Boże Narodzenie, ze słowami po łacinie: «A Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami» i «W poczęciu Twoim, Panno, byłaś Niepokalana». Prawdopodobnie zwyczaj ten wyparł bardziej praktyczny «cudowny medalik». Reformaci nie skorzystali jednak z prawa, danego całemu zakonowi w 1727 r. przez Benedykta XIII, zakładania Bractwa Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny» (tamże, s. 324–325).

²⁶ Por. tamże, s. 324.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże s. 324–325.



trockiego Stanisława Szczygalskiego, który pod datą 24 kwietnia wspomina św. Anzelma z Canterbury, gdyż on przyczynił się do rozpowszechnienia święta Niepokalanego Poczęcia Maryi²⁹.

Omawiając działalność benedyktynów, trzeba wspomnieć fakt powołania w roku 1828 Bractwa Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Uczynił to o. Jakub Łabowski, ostatni benedyktyn tyniecki. Co ciekawe, dokonał tego po zniesieniu opactwa przez austriackich zaborców. Członkowie bractwa zbierali się codziennie przed ołtarzem Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, aby się modlić. Jedną z form była koronka o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny³⁰.

Zakończenie

Podsumowując, kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny mocno wpisał się w polską myśl I połowy XIX stulecia. Znaczący wkład w krzewienie tej prawdy mieli zakonnicy, którzy nie tylko ją głosili, ale także zakładali bractwa poświęcone Maryi Niepokalanej, prowadzili nabożeństwa, odmawiali szczególnie modlitwy do Maryi Niepokalanej. Wyrażali tę prawdę również swym strojem, czyli białym habitem. Analizując działalność zakonów, można zauważyć, iż badany przymiot jest głoszony również poprzez działalność ludzi sztuki. W ten sposób można powiedzieć, iż wpisuje się on do dziedzictwa polskiej kultury.

Warto podkreślić, że władze zaborcze, mimo swych usilnych starań, nie zdołały wykorzenić z mentalności Polaków odniesienia do Maryi. Wynikało to zapewne stąd, iż Polacy widzieli w Niej siłę do życia oraz wiązali z Nią nadzieję na odzyskanie wolnej Ojczyzny.

Słowa-klucze: Niepokalane Poczęcie, Najświętsza Maryja Panna, Maryja, kult, zakony

²⁹ M. KANIOR, „Kult Matki Bożej u polskich Benedyktynów na przełomie XVIII i XIX w...”, s. 333–334.

³⁰ Tamże, s. 340.



**The cult of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary
among selected Polish religious orders persecuted
in the 1st half of the 19th century**

Summary

Poland ceased to exist as a sovereign state for 123 years, having been partitioned by Prussia, Russia and Austria, who strived to destroy everything that was Polish, including any reference to God and Holy Mary. Despite such unfavourable circumstances the idea of the Immaculate Conception was formed in Polish congregations during that time.

Detailed processes are presented in case of 4 religious institutes: the Marian Congregation, the Resurrectionist Congregation, the Order of Friars Minor Observant and the Order of St. Benedict. The Author emphasizes the significance that the cult of the Immaculate Conception had on influencing Polish national ideals. It is worth noting, that the occupying powers, despite their efforts, failed to eradicate the devotion to Mary from the mentality of Poles.

Keywords: Immaculate Conception, Blessed Virgin Mary, Holy Mary, cult, religious institutes

(opracował Jerzy Dzierżyński)





KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI

*Wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny
pokrzepieniem dla prześladowanych Polaków
w wybranych polskich kazaniach, poezji i sztuce ludowej
od XIX w. do ogłoszenia dogmatu w 1950 r.*

Zgłębiając przywilej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w polskiej twórczości, od początku XIX stulecia do ogłoszenia dogmatu w roku 1950, można zauważyć, iż prawda ta rozwija się nie tylko, jak w przypadku Niepokalanego Poczęcia, pod panowaniem zaborców, którzy starali się skutecznie wykorzenić wszystko, co przypominałoby Polakom o kochanej i utraconej Matce Ojczyźnie, Bogu, a także Matce Bożej. W tym czasie bowiem Polska odzyskała wolność¹. To z pewnością pomagało w swobodniejszym wyznawaniu swej wiary, a także przyczyniło się do rozwoju prawdy o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny z duszą i ciałem.

Ludzie żyjący w tamtym czasie, mimo często niesprzyjającego kontekstu historycznego, spotęgowanego przez dwie wojny światowe, starali się wnikać w głębię analizowanej prawdy po to, aby stawała się ona coraz bliższa człowiekowi. W tym celu szukali podstaw, czyli źródeł badanego przywileju, a także zastanawiali się nad tym, w jaki sposób poznać tę tajemnicę i wcielić ją w życie. Było to bardzo praktyczne z tego powodu, iż oddanie się pod opiekę Matki Bożej dodawało sił Polakom pozbawionym wolności obywatelskiej, a więc także religijnej. Wpatrując się w przykład Maryi, mogli uczyć się od Niej męznego pokonywania trudności. Życie Maryi przecież nie było łatwe, od samego początku Matka Najświętsza była poddawana różnym próbom, które niezłomnie zniosła. To zaowocowało otrzymaniem łaski Wniebowzięcia z duszą i z ciałem.

¹ Por. R. BEDNER, „Władze zaborcze wobec kultu maryjnego w Królestwie polskim w XIX w.”, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.*, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 135.





1. Wniebowzięcie w kazaniach

Zgłębiając kaznodziejstwo omawianego okresu, trzeba powiedzieć, że dopiero od 1830 r. można dostrzec zasadniczy przełom w krzewieniu prawdy o Maryi Wniebowziętej. Dotychczas bowiem, w nurcie oświeceniowym, często pomijano w nich tematykę maryjną. Kaznodzieje, głosząc kazania w uroczystość Maryi, potrafili w ogóle się do niej nie odwołać, a jeżeli już to uczynią, to w sposób bardzo powierzchowny². Takie postępowanie jest konsekwencją poddania się nurtom właściwym dla epoki oświecenia, w której dominował naturalizm przejawiający się odejściem od źródeł Objawienia. Ponadto można w nich dostrzec racjonalizm, historycyzm, antropocentryzm oraz moralizatorstwo. Pod względem formy kazania stanowią doktrynalny wykład, dla którego inspirację czerpano z doświadczenia oraz z analiz czysto naturalnych³.

Wspomniany przełom w polskim kaznodziejstwie maryjnym dokonał się w wyniku docierania nowych prądów z Europy Zachodniej⁴. Wielkie zasługi dzieje tutaj abp Ignacy Hołowiński, który przeszczepiał nowe idee z Europy Zachodniej na grunt polski. Jego działalność przejawia się nie tylko w wyda-

² „Biskup Michał Karpowicz (+ 1805) w trzytomowym zbiorze kazań Matce Bożej formalnie poświęca jedno przemówienie, a mianowicie kazanie na uroczystość Niepokalanego Poczęcia. Jednakże analizując to kazanie dochodzimy do wniosku, że w żadnej mierze nie przysługuje mu miano kazania maryjnego. Jego tytuł brzmi: «O nędzach i mizeriach życia ludzkiego». Zarówno w części pierwszej, jak i drugiej, czyli w całej osnowie kazania i w jego zakończeniu, nie znajdujemy ani jednego słowa o Maryi. Jedynie krótką wzmiankę o «mizeriach i cierpieniach» Matki Bożej zamieszcza autor we wstępie. Jeśli w ogóle można tu mówić o aspekcie maryjnym, to trzeba zaznaczyć, że w kazaniach tych gubi się całkowicie problem tajemnicy, a Maryja jawi się jedynie w wymiarze historycznym i dydaktyczno-moralnym. [...] Profesor Akademii Duchownej w Warszawie A. J. Szelewski problematykę maryjną w swoich kazaniach traktuje całkowicie marginalnie. W kazaniach na uroczystości maryjne głosi nauki o charakterze moralnym. Jedynym znakiem zwiastującym w tych kazaniach nadejście nowych czasów jest korzystanie w szerszym niż dotąd zakresie z argumentacji biblijnej i patrystycznej na poparcie preferowanych postaw obyczajów. Jednakże w tych tzw. mowach maryjnych o Matce Bożej autor zasadniczo milczy. I tak np. kazaniu na Niepokalane Poczęcie nadaje tytuł «O nieczystości». Krótką wzmiankę maryjną znajdujemy tam we wstępie i zakończeniu. [...] Ogólnie trzeba stwierdzić, że na ziemiach polskich prądy oświeceniowe najdłużej przetrwały nie pod zaborem rosyjskim, lecz austriackim. Przyczyniło się do tego prawodawstwo, wyrosłe z ducha józefinizmu. Podległe mu były, przynajmniej do połowy XIX w., zarówno wydziały teologiczne, jak i seminaria duchowne. W ten sposób zreferowany oficjalnie józefinizm stanowił zaporę dla kierunku odnowy kerygmatycznej w kaznodziejstwie, a tym samym dla odrodzenia kaznodziejstwa maryjnego». M. BRZOWSKI, „Polskie kazania maryjne w XIX w.”, w: *Niepokalana...*, s. 552–553.

³ Por. tamże, s. 551–552. Ignacy Hołowiński podkreśla, iż „przez homilię zaś rozumie się prosty wykład prawd religijnych opartych głównie na piśmie świętym”. I. HOŁOWIŃSKI, *Homiletyka*, Kraków 1859, s. 8–9.

⁴ Por. M. BRZOWSKI, „Polskie kazania maryjne...”, s. 555.





niu podręcznika homiletycznego⁵, ale także w głoszeniu kazań⁶. W kazaniu na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny ukazuje on nie tylko Jej radość w chwale niebieskiej, ale tłumaczy także, iż Ona pociąga nas swym wzorowym zawierzeniem Bogu do pójścia tą samą drogą. Jeśli Najświętsza Maryja Panna osiągnęła szczęście wieczne, to i my możemy⁷. W swych kazaniach zapewnia on swych odbiorców o tym, iż Maryja w niebie wciąż wstawia się za nimi „jako nasza błogosławiona Orędowniczka i Pośredniczka u Syna. I czegoż nam nie wyjedna matka miłosierdzia i matka sędziego, jeśli się szczerze będziemy garnąć pod jej świętą opiekę i obronę?”⁸. Jeśli chodzi o sam znak, który ukazał się na niebie, a jest nim niewiasta obleczona w słońce, to – jak stwierdza abp Hołowiński – jest to „znak chwały królowej Nieba i Matki Boga”, który należy interpretować „jako znak naszego zbawienia, przejednania, udoskonalenia i najczulszej opieki”⁹, gdyż przez Nią zostały dla nas otwarte bramy nieba. Taki wniosek wyprowadza on dokonując antytezy Ewa-Maryja¹⁰.

Temat Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny podejmuje także jezuita o. Stanisław Adamski, który wskazuje na pokrewieństwo badanej prawdy z tajemnicą Wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa¹¹. Przywołany autor podkreśla, iż Maryja zostaje wywyższona przez Trójcę Świętą dzięki swej pokorze¹². Analizując kwestię Jej wywyższenia, omawia trzy ukoronowania Najświętszej Maryi Panny. Pierwsze, nazwane przedwiecznym, dokonało się „w łonie wieczności”, więc nie ma żadnej daty, „bo uprzednia wiedza Boża z dawna nosiła Ją z szacunkiem w swem łonie, podobnie jak łono macierzyńskie nosi owoc swój za nim na świat go wyda”. W tym stanie Maryja została ukoronowana „poczęciem w łonie ojcowskim”. Kolejną koroną jest „Jej przeznaczenie w łonie ojcowskim” do Bożego macierzyństwa. Oprócz tego „prześliczną koroną Maryi jest uprzednie prorocze Jej wysławianie w łonie ojcowskim”. Dokonuje się to dzięki Bożym obietnicom. Wreszcie „prześlicznym przede wszystkim diademem Maryi w przejsciu Jej z przedistnienia w życie ziemskie, jest przywilej Niepokalanego Poczęcia”. Tutaj autor przechodzi do drugiego ukoronowania, czyli „uświęcenia Maryi”, które nazywa „ukoronowaniem w czasie”. Dokonało się ono „w ziemskim Jej życiu, a jest nim Boskie macierzyństwo”. Z kolei trzecie

⁵ Por. I. HOŁOWIŃSKI, *Homiletyka*.

⁶ TENŻE, *Kazania niedzielne, świąteczne i przygodne oraz alokucje*, Kraków 1857; por. M. BRZOWSKI, „Polskie kazania maryjne...”, s. 555.

⁷ Por. I. HOŁOWIŃSKI, *Kazania niedzielne, świąteczne...*, s. 264–266.

⁸ Tamże, s. 266.

⁹ Tamże, s. 272.

¹⁰ Tamże, s. 282.

¹¹ Por. J.S. ADAMSKI, *Kazania na uroczystości i święta Niepokalanej Dziewicy Bogarodzicy*, t. 1, Warszawa 1908, s. 315.

¹² Por. tamże, s. 323–326.



ukoronowanie Maryi „odnosi się do Jej życia chwalebne”, czyli dotyczy Jej Wniebowzięcia. Wprawdzie „niepokalane ciało Maryi przeszło przez grób, ale nie mogło w nim pozostać. Maryja wolna od grzechu pierworodnego, który jest śmiercią duszy, była też wolną od zepsucia, które jest śmiercią ciała. Jej Niepokalane Poczęcie przywoływało chwalebne Jej Wniebowzięcie”¹³. Ojciec Adamski stwierdza także, iż Maryja jako Królowa nieba „rozciąga swe berło na ziemię”¹⁴, ponadto króluje nad „mocami ciemności”¹⁵ i jest „Władczynią-Królową” sprawującą swą władzę wraz z Jezusem¹⁶.

Następnie w kaznodziejstwie można dostrzec nurt neoscholastyczny. W miejsce kerygmatu biblijnego wprowadza on wykład teologii dogmatycznej, moralnej i apologetyki. W praktyce ten nurt owocuje dominacją kazań katechizmowych. Najczęściej jednak udowadnia twierdzenie postawione na początku¹⁷. Przykładem jest ks. Józef Krukowski, który stawia następujące tezy: „Spokojne i szczęśliwe Maryi rozstanie się ze światem”¹⁸, „Pożegnanie i pogrzeb Maryi odchodzącej z tej ziemi; radosny Jej pochód do nieba i przywitanie”¹⁹, „Cześć i chwała Maryi na ziemi”²⁰.

Kolejny nurt można nazwać maryjno-patriotycznym²¹. Biskup Józef Sebastian Pelczar zawarł jego elementy składniowe w swoich kazaniach: „Śmierć [...] Maryi nie miała w sobie ni grozy, ni boleści, ni trwogi, owszem była dziwnie słodką i miłą, a sprowadziła ją nie choroba lub wiek, ale miłość tak gorąca, że serce jej żaru znieść nie mogło i bić przestało, poczem dusza odleciała do nieba”²². Biskup Pelczar prosił także, by Matka Boża ulitowała się nad narodem będącym pod niewolą okupanta²³. Inny przedstawiciel tego nurtu ks. Włady-

¹³ Tamże, s. 327–336.

¹⁴ Por. tamże, s. 348–357.

¹⁵ Por. tamże, s. 357–367.

¹⁶ Por. J.S. ADAMSKI, *Kazania na uroczystości i święta Niepokalanej Dziewicy Bogarodzicy*, t. 2, Warszawa 1909, s. 165–167.

¹⁷ Por. M. BRZÓZOWSKI, „Polskie kazania maryjne...”, s. 565.

¹⁸ J. KRUKOWSKI, *Rozmyślanie majowe o tajemnicach różańca Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1884, s. 164.

¹⁹ Tamże, s. 170.

²⁰ Tamże, s. 182.

²¹ Por. M. BRZÓZOWSKI, „Polskie kazania maryjne...”, s. 568.

²² J.S. PELCZAR, *Kazania na uroczystości i święta Najświętszej P. Maryi*, t. 1, Kraków 1911, s. 199.

²³ TENŻE, *Kazania na uroczystości i święta Najświętszej P. Maryi*, t. 2, Kraków 1911, s. 233. W marcu 1891 r. na zebraniu konserwatystów krakowskich, poświęconemu przygotowaniom obchodów setnej rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja, bp Pelczar zaproponował, by na wzór Lwowa założyć Bractwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej. Bractwo to miało przyczyniać się do wypełnienia ślubów Jana Kazimierza oraz pracować na polu społecznym. Takie Bractwo założyła się przy kościele św. Anny. Trzeba także zauważyć, że bp Pelczar chciał prowadzić wszystkich



KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI – *Wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny...*

ślaw Staich postrzegał Maryję jako Tę, która króluje w narodzie polskim w sposób macierzyński²⁴. Jest Ona nie tylko „Matką narodu”²⁵, ale także „Królową świętych polskich”²⁶ czy też „Królową poezji Polski”²⁷. W trudnych czasach braku ojczyzny ziemskiej ukazywał on, iż w niebie naród polski ma swoją królową, na którą może zawsze liczyć.

Z kolei w kazaniach wygłoszonych krótko przed ogłoszeniem dogmatu dostrzega się odwołania do apokryfów²⁸. Tak czyni chociażby ks. Jan Czuj, który nawet podkreśla, iż wiedzę o Maryi, która prowadziła na ziemi ciche życie, czerpiemy głównie z apokryfów²⁹. Na podstawie tych źródeł uwypukla on, iż Apostołowie

wiedzeni duchem Bożym, zgromadzili się w Jerozolimie, przybywszy z różnych stron świata, gdzie pracowali misyjnie, by asystować Marii w ostatnich chwilach Jej życia. W momencie Jej zaśnięcia widzieli Aniołów i słyszeli śpiew duchów niebieskich. Wśród tych śpiewów zostało ciało złożone w grobowcu, w ogrodzie Getsemani. Przez trzy dni rozbrzmiewały tam hymny anielskie. Po trzech dniach zjawił się nieobecny dotąd apostoł Tomasz i zapragnął zobaczyć ciało Marii. Otwarto grób, lecz ciała nie znaleziono, ale tylko prześcieradła, w które było spowite, wydające woń niewypowiedzianą. Wobec tego zamknięto grób. Zrozumieli Apostołowie, że ten, któremu spodobało się przyjąć ciało ludzkie z Dziewicy Marii, zachował Jej ciało dziewicze i niepokalane nieskażonym i w stanie uwielbionym zabrał do nieba przed powszechnym ciałem zmartwychwstaniem³⁰.

Oprócz odwołania do apokryfów kaznodzieje omawianego nurtu odwołują się również do Biblii. Przykładowo, ks. Michał Klepacz na podstawie opowiadania o siostrach Łazarza: Marii i Marcie wyprowadza myśl na temat Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej, która jest Królową ziemi i nieba. Mówi

ludzi do Maryi Królowej. Por. C. NIEZGODA, „Maryja w życiu i działalności Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara i Ks. Bronisława Bonawentury Markiewicza”, w: *Niepokalana...*, s. 512–513.

²⁴ W. STAICH, *Królestwo Maryi. Nauki o Najświętszej Maryi Pannie na tle dziejów Polski*, Kraków 1917, s. 460.

²⁵ Tamże, s. 1.

²⁶ Tamże, s. 102.

²⁷ Tamże, s. 106.

²⁸ Por. A. NYCZ, „Wniebowzięcie Maryi w przepowiadaniu”, *Salvatoris Mater*, nr 2, z. 4 (2000), s. 171–172.

²⁹ Por. J. CZUJ, „Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny”, *Współczesna Ambona*, nr 1, z. 1 (1946), s. 351–352.

³⁰ Tamże, s. 350; por. Cz. PACUSZKA, „Na Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Wniebowzięta-Królowa nieba i ziemi”, *Współczesna Ambona*, nr 3, z. 1 (1949), s. 524.



bowiem, iż dostała Ona takiej chwały, gdyż w swoim ziemskim życiu umiała łączyć „krzątanie przy codziennych sprawach z najwyższym zatopieniem się w Bogu”³¹.

Do Biblii odwołuje się także ks. Józef Dajczak, który na podstawie hymnu *Magnificat* wylicza następujące cechy Maryi:

radość z posiadania Boga przez wiarę, nadzieję i miłość (Łk 1, 49), wdzięczność za łaski, za cudowne, dziewicze Boskie Macierzyństwo (Łk 1, 49), głębokie poczucie własnej niskości i niemocy, a stąd pilne oparcie się o łaskę Bożą (Łk 1, 48), bezwzględna ufność w Opatrzność Bożą w największych cierpieniach (Łk 1, 51-53) i radość z zesłania Odkupiciela i przeznaczenia odkupionych do nieba (Łk 1, 54-55). Dzięki tym głównym cnotom ideału Mariańskiego, Najświętsza Pani i Królowa nasza prowadzi ludzi do nieba³².

Ciekawa jest także myśl ks. Czesława Pacuszki, który, bazując na słowach papieża Aleksandra III, łączy przywilej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny z Jej Niepokalanym Poczęciem. Mówi on o tym, iż przywilej „łaski pełna” domaga się w swej pełni łaski ustrzeżenia ciała Maryi od rozkładu³³.

2. Wniebowzięcie w poezji

Temat Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny pojawia się także w polskiej poezji. Potwierdza to twórczość Cypriana Kamila Norwida, który zgodnie z panującym wówczas zwyczajem, myśląc o Wniebowzięciu, mówi o „Wniebowstąpieniu Najświętszej Maryi Panny”³⁴. Wśród tytułów, którymi określa Maryję, zauważa się następujące: „przeanielska Królowa Aniołów”, „Królowa Wszystkich Świętych i Świętości”, „Polska Królowa”³⁵. Ponadto twórcy polskiej poezji modlą się do „Królowej na niebie”, prosząc o opiekę nad swoim krajem. Taki motyw występuje w twórczości Józefa Bohdana Zaleskiego³⁶, Zygmunta

³¹ Por. M. KLEPACZ, „Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny”, *Współczesna Ambona*, nr 1, z. 1 (1946), s. 358–359; T. TARARUJ, „Na Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny. Najlepsza część”, *Współczesna Ambona*, nr 3, z. 1 (1948), s. 569–571.

³² J. DAJCZAK, „Na Uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej dla starszej młodzieży”, *Współczesna Ambona*, nr 1, z. 1 (1946), s. 363.

³³ Por. CZ. PACUSZKA, „Na Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny...”, s. 523–524.

³⁴ A. DUNAJSKI, „Mariologia Cypriana Norwida”, w: *Niepokalana...*, s. 581; por. Z. KRASIŃSKI, „Modlitwa do Najświętszej Panny”, w: *Niepokalana...*, s. 181.

³⁵ C.K. NORWID, „Do Najświętszej Panny Maryi Litania”, w: *Polska poezja maryjna. Antologia w układzie Tomasza Jodełki*, Niepokalanów 1949, s. 196; por. Z. KRASIŃSKI, „Królowa Polski”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 183–184.

³⁶ Por. J.B. ZALESKI, „Modlitwa za Polskę”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 156.



KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI – *Wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny...*

Kraśińskiego³⁷, Cypriana Kamila Norwida³⁸ oraz Kornela Ujejskiego³⁹. Analizując polską poezję, dostrzega się powierzenie Maryi Wniebowziętej swego indywidualnego losu. Tak czynił Wincenty Pol⁴⁰. Oprócz tego uwidoczni się teza o królowaniu Maryi obok Syna „na Syjonie”. Ten motyw prezentuje w swej twórczości ks. Karol Antoniewicz⁴¹.

3. Wniebowzięcie w sztuce ludowej

Kult Wniebowzięcia Maryi uobecnia się również w polskiej sztuce ludowej. Przykładem są rzeźby koronacji Maryi, wzorowane przede wszystkim na kamiennych przydrożnych figurach, rozpowszechnionych w Polsce w okresie kontrreformacji, a także malarstwo, zwłaszcza małopolskie, oraz grafika⁴². Krzewienie analizowanego kultu dokonuje się także w pieśniach. Dowodem na to jest pieśń o wniebowzięciu i wniebowstąpieniu, która zachowała się w tradycji ludowej na Podlasiu. Opowiada ona o Synu, który zwiastuje Matce przeniesienie do trzeciego nieba. W drodze do niego spotkała Syna z całym Jego dworem, natomiast po wprowadzeniu do nieba zajęła miejsce obok Trójcy Świętej. Tam też została uczczona pieśniami przez grono aniołów i archaniołów. Zgłębiając tę problematykę, warto także zauważyć, iż w małopolskiej kantyczce jedna z pieśni o wniebowzięciu kończy się słowami: „Ojciec patrzy na córkę, że bez grzechu w czystości Syn koronuje Matkę, napełnioną światłości, Duch Święty oblubienicę miłuje czystą Dziewicę. Te trzy boskie osoby Honor dają Maryję. Na tron ją posadzili jako nieba Królowę”⁴³. Podsumowując pobożność ludową w zakresie kultu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, nasuwa się wniosek, iż jej twórcy często dołączali Maryję, Królową nieba, do osób Trójcy Świętej⁴⁴.

³⁷ Z. KRASIŃSKI, „Modlitwa”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 182.

³⁸ C.K. NORWID, „Modlitwa”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 206.

³⁹ K. UJEJSKI, „Modlitwa”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 186.

⁴⁰ Por. W. POL, „Do Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej. Ofiarowanie”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 158.

⁴¹ Por. K. ANTONIEWICZ, „Ave Maria”, w: *Polska poezja maryjna...*, s. 163.

⁴² Por. A. KUNCZYŃSKA-IRACKA, „Matka Boska w polskiej sztuce ludowej XIX wieku”, w: *Niepokalana...*, s. 681.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. J. BYSTRON, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 98–99; por. A. KUNCZYŃSKA-IRACKA, „Matka Boska w polskiej sztuce ludowej...”, s. 681.



Zakończenie

Reasumując, wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny była głęboko zakorzeniona w polskiej myśli omawianego okresu. Głosili ją nie tylko duchowni i zakonnicy, ale także osoby świeckie. Krzewiono tę prawdę w kaznodziejstwie, poezji oraz w pieśniach. Dzięki temu ówcześni czciciele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przyczyniali się, jeszcze przed ogłoszeniem dogmatu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, do rozwoju prawdy o tym przywileju w mentalności ludzkiej. Taka działalność stanowiła pokrzepienie dla Polaków żyjących wówczas w bardzo trudnych warunkach, których ekstremum okazał się czas dwóch wojen światowych. W takim, w ludzkiej optyce pozbawionym nadziei, okresie wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny pokazywała Polakom, że nie pozostają osamotnieni na swojej trudnej drodze, gdyż jest ktoś w niebie, kto o nich pamięta oraz im pomaga. Ponadto Matka Boża Wniebowzięta pokazuje, że każdy, bez względu na warunki życia, może osiągnąć szczęście wieczne, jeśli dobrze wykorzysta łaski płynące od Pana Boga.

Na polu zgłębianej twórczości dostrzega się zależność pomiędzy dwoma przywilejami. Polacy we Wniebowzięciu Maryi widzieli kontynuację pierwszego Jej przywileju, jakim jest Niepokalane Poczęcie, które postrzegali jako źródło wywyższenia Maryi.

Słowa-klucze: Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, kazanie, poezja, sztuka ludowa, prawa obywatelskie

Faith in the Assumption of the Blessed Virgin Mary as a reassurance for persecuted Poles in selected Polish homilies, poetry and folk art from the 19th century until the proclamation of the dogma in 1950

Summary

The article spans a period of over 100 years during which Poland was partitioned by Russia, Prussia and Austria, then regained her independence and went through two world wars. Despite the trials and tribulations of that time there were people who tried to analyse as deeply as possible the truth about the Assumption of then Blessed Virgin Mary and bring it closer to the Nation. The reason was very practical: submission to the will and care of the Mother of God added strength to people deprived of their civil rights.

The Author analyses this concept in three areas of the Nation's life: sermons delivered by prominent Polish priests and bishops, contemporary Polish poetry and folk art.



Ks. KRZYSZTOF WĘSIERSKI – *Wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny...*

The conclusion is that faith in the Assumption was deeply embedded in the perceptorium of Poles and was a source of strong consolation for a nation living through extremely difficult times, including two world wars.

Keywords: Assumption of the Blessed Virgin Mary, sermon, poetry, folk art, civil rights

(opracował Jerzy Dzierżyński)





Recenzje







*Krzysztof Michalski, Eseje o Bogu i śmierci,
Kurhaus Publishing Kurhaus Media,
Warszawa 2014, ss. 188*

Wbrew swojemu tytułowi *Eseje o Bogu i śmierci* obejmują znacznie szerszą problematykę. Autor analizuje szereg kluczowych zagadnień filozoficznych – mówi o prawdzie, dobru, wolności, absolicie i nicości, wiedzy, czasie i wieczności, tożsamości oraz inności, wreszcie, a może przede wszystkim, o miłości. Jak podaje nota na obwolucie, inspiracją do napisania tekstów była śmierć trzech osób bliskich profesorowi Michalskiemu: Józefa Tischnera, Leszka Kołakowskiego i papieża Jana Pawła II. Pogłębiona lektura ukazuje jednak, że *Eseje* mają znacznie więcej bohaterów. W dyskusji z Kołakowskim Michalski przywołuje twórczość Heideggera, Hegla, Kartezjusza, Kanta i Hobbesa. Usiłując zrozumieć stosunek wszystkich trzech myślicieli do ideologii marksistowskiej, dotyka poglądów Marksa i Hegla. Innymi postaciami, których dorobek jest dla profesora Michalskiego istotny oraz inspirujący, są Hans-Georg Gadamer i Stanisław Brzozowski. Przede wszystkim pozostaje on jednak pod wpływem filozofii Emmanuela Lèvinasa, którego rozważania nad innością i figura twarzy drugiego wydają się kluczem interpretacyjnym dla odczytania pozostałych koncepcji, oraz – swoście zinterpretowanej – myśli Fryderyka Nietzschego¹. Profesor Michalski odwołuje się ponadto do tekstów biblijnych i przytacza fragmenty dzieł literackich. Takie zestawienie wielu, często z pozoru zupełnie odmiennych koncepcji i wątków ma służyć zgłębieniu i opisaniu pewnej konkretnej intuicji filozoficznej – szczególnego metafizycznego doświadczenia, które określa się na kartach książki jako doświadczenie śmierci. Jest ono wyjątkowo nieuchwytnie, dotyczy bowiem czegoś, czego – w klasycznym rozumieniu słowa „jest” – nie ma. Mimo to stanowi ono, jak pokazuje autor, kluczowe zagadnienie dla ludzkiej egzystencji i w konsekwencji dla filozofii. „Być

¹ Filozofii Fryderyka Nietzschego Michalski poświęcił jedną ze swoich wcześniejszych książek, zob. K. MICHALSKI, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.





może nasze doświadczenie (...) jest czymś więcej niż tylko doświadczeniem czegoś”² – śladów takiego podejrzenia doszukuje się Michalski u wszystkich przywoływanych przez siebie myślicieli.

W trzynastu esejach, poświęconych na pozór odrębnym tematom – czasem jest to wspomnienie księdza Tischnera, nieraz polemika filozoficzna, kiedy indziej autorska interpretacja twórczości Nietzschego czy refleksja nad wybranymi zagadnieniami religii chrześcijańskiej – Michalski krąży wciąż wokół jednego zagadnienia. Próbuje niejako spojrzeć na nie z różnych perspektyw, oczami filozofów i zwykłych ludzi, by możliwie jak najintensywniej przeżyć to, o czym pisze i co kryje się „w cieniu” całego naszego odczuwania świata. Oscyluje wokół tej jednej, podstawowej kwestii, dotyka jej z wielu stron, by ją zgłębić i przybliżyć innym.

W otwierającym zbiór eseju *Cisza śmierci* autor pisze o konkretnym człowieku. Pier Giorgio Frassati, beatyfikowany w 1990 roku przez Jana Pawła II, wydawał się – jak wspomina jego siostra – trochę nieobecny, obojętny na sprawę tego świata. Michalski zauważa, że taka postawa wynikać może z faktu, że posiadał coś, czego nie ma większość ludzi – wiedzę chrześcijanina. Wiedza taka nie jest jakimś określonym zbiorem twierdzeń, nie ma charakteru teoretycznego – jest to rzeczywista świadomość i wyraźne odczucie, że śmierć może przyjść w każdej chwili, a zarazem gotowość na jej przyjęcie. Ta uwaga staje się punktem wyjścia do rozważań nad życiem i śmiercią oraz nad wzajemnymi związkami pomiędzy nimi. Michalski pisze: „życie to coś więcej niż przedmiot prognoz, planów, rachunków i trosk”³, a wobec tego „śmierć: oddalenie się, zniknięcie wszystkich tych trosk i rachunków, życia jakie znam – to nie tylko koniec”⁴. Dla chrześcijanina śmierć nie jest po prostu przerwaniem pewnej jednostkowej egzystencji, zapoczątkowuje bowiem nowe, zupełnie inne istnienie. Śmierć to zawsze coś więcej, coś absolutnie innego, czego nie znamy. Tak rozumiana śmierć stanowi zagadkę życia – nie tyle następuje po nim, co raczej jest w nim przez cały czas w jakiś tajemniczy, nieuchwytny sposób obecna. Każda osobowość zawiera w sobie cień – stanowi go wszystko to, czego jeszcze nie ma, co ukryte, czego o sobie nie wiemy. Dlatego „ludzka tożsamość pozostanie zawsze niespójna (...) pytanie »kim jesteś« zawsze pozostanie otwarte”⁵. Innymi słowy, w każdym jednostkowym ludzkim istnieniu zawiera się nie-istnienie. Ponadto właśnie to, co nie-istniejące, nadaje sens temu, co istnieje. Po co mielibyśmy żyć, wydaje się pytać profesor Michalski, jeżeli nie po to, by odkrywać to, co nieznane – by sprawdzać, na co nas stać?

² TENŻE, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014, s. 174.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Tamże, s. 19.



Jak wspomniałam wcześniej, autorzy, którzy wydają się wywierać największy wpływ na rozważania przeprowadzone w *Esejach*, to Fryderyk Nietzsche i Emmanuel Lèvinas. Od Nietzschego przejmuje Michalski przekonanie o tym, że filozofia nie może być czysto teoretyczną dziedziną zajmującą się abstrakcjami, ale powinna zawsze silnie wiązać się z działaniem – ma być odpowiedzią na pytania, jakie stawia konkretne ludzkie istnienie. Nietzscheańska krytyka skostniałej, statycznej prawdy, nauki, moralności oraz religii nie sprzeciwia się – w przekonaniu Michalskiego, który polemizuje w tym miejscu z Kołakowskim – nauce chrześcijańskiej. Nihilizm – rozumiany jako „sytuacja, w której pojęcia pękają, bo życie się w nich nie mieści”⁶ – tworzy miejsce dla Boga. „Śmierć Boga” oznacza nieuniknioną porażkę wszelkich ludzkich wysiłków zmierzających do tego, by sprowadzić różnorodność życia do jakiejś wszechobejmującej całości czy ostatecznej prawdy, ale nie musi oznaczać negacji Boga żywego. Pojęcie nadczłowieka interpretuje autor nie jako ostateczny cel czy ideał, ale jako określenie charakteryzujące kondycję ludzką – mówiące o tym, że każdy z nas jest kimś więcej niż jest: każdy bowiem otwarty jest na to, czego jeszcze nie ma, na nie-istniejące. Wola mocy wreszcie nie oznacza afirmacji siły, ale gloryfikację ludzkiej twórczości: Michalski przekonuje, że mamy wpływ na świat, w którym żyjemy, współtworzymy rzeczywistość. W swojej interpretacji myśli Nietzschego analizuje szczególnie wnikliwie dwa pojęcia: czasu i wieczności. Jak życie i śmierć, tak i one są sobie pozornie przeciwstawne, a w istocie nierozzerwalnie zespolone. Czas oznacza różnicę pomiędzy przeszłością a przyszłością, wieczność ewokuje ich jedność. Tymczasem, jak pisze profesor Michalski: „Przeszłość różni się od przyszłości inaczej niż kot od drzewa, żółte od zielonego (...). Żeby zrozumieć różnicę między przeszłością a przyszłością, trzeba zrozumieć zarazem ich (nieprzedmiotową) jedność w jej zróżnicowaniu: zrozumieć obecność czegokolwiek, zrozumieć »teraz« (...) – jak pęka, jak staje się przeszłością (...)”⁷.

Zrozumieć jedność w różnorodności to zrozumieć coś, co pozostaje sprzeczne z rozumem, czyli dokonać niemożliwego. A jednak – jak czytamy w wierszu Adama Zagajewskiego stanowiącym wstęp do *Esejów* – „tylko to, co niemożliwe, może być wspaniałe”. Wydaje się, że cały zbiór jest wielogłosowym, różnorodnym wyrazem tego przekonania: tylko to, co niezwykle, niepojęte, ponadludzkie może nadać ludzkiemu życiu sens, uczynić je wartościowym. W tym bowiem, co niepojęte, co przekracza rozum ludzki, mieszka Bóg. Bóg nie jest w żadnym wypadku niezmiennym i koniecznym Absolutem. Taki Bóg byłby bowiem „przedłużeniem rozumu”. Tymczasem książka profesora Michalskiego

⁶ Tamże, s. 63.

⁷ Tamże, s. 81.



głosi porażkę rozumu. Klęska ta nie pozostaje jednak źródłem rozpacz, ale przeciwnie – rodzi nadzieję na to, że istnieje coś więcej, że mam możliwość kierować się ku czemuś, czego jeszcze nie znam, czemuś, co mnie przerasta, co jest ode mnie radykalnie różne, a jednocześnie warunkuje moje istnienie.

W tym miejscu bardzo wyraźnie widać wpływ filozofii spotkania na światopogląd Michalskiego. Za Lèvinasem – a z nim razem księdzem Tischnerem – powie autor, że Ja nie istnieje bez Ty. Tym, co we mnie ukryte i nieznane, jest moja odpowiedź na wezwanie drugiego człowieka. O tym, kim jestem, decyduje to, czy potrafię zobaczyć w nim kogoś więcej niż osobę pełniącą określoną funkcję społeczną i w określony sposób ze mną powiązaną – kogoś, kto potrzebuje mojej pomocy. Tym samym moje prawdziwe, twórcze Ja konstituuje się dopiero w relacji z Ty. Radykalna odrębność drugiego, jego transcendencja, czyni mnie mną a zarazem kimś więcej, niż jestem. Inność jest nie tyle zaprzeczeniem tożsamości, co jej warunkiem. W całym tym procesie kluczową rolę odgrywają miłość i wolność. Tylko dzięki miłości człowiek jest w stanie zaprzeczyć się siebie ze względu na drugiego – na konkretną osobę. I tylko dzięki wolności jest zdolny do miłości.

Jak podkreślałam wcześniej, Michalski zdaje się czytać pisma omawianych w *Esejach* autorów przez pryzmat filozofii Nietzschego i Lèvinasa. Podejmowane przez papieża Jana Pawła II wezwanie do miłości Boga jest, w jego ujęciu, wezwaniem do życia dla drugiego człowieka – oto bowiem w twarzy drugiego przejawia się Bóg. Refleksja księdza Tischnera nad dobrem sprowadza się przede wszystkim do postulatu, by całym swoim życiem odpowiadać na ludzką biedę – biedę metafizyczną, niezbywalną, będącą udziałem każdego. Odrzucenie przez Leszka Kołakowskiego pojęcia Absolutu Michalski interpretuje jako afirmację odpowiedzialności. W ten sposób dostrzega związki pomiędzy pismami wszystkich trzech myślicieli oraz miejsca wspólne z pozostałymi autorami przywołanymi w *Esejach*. U każdego z nich dopatruje się refleksji nad relacją tego, co znane i oswojone, z tym, co nieodkryte, tajemnicze, transcendentne. Jako takie pozornie przeciwstawne, a w istocie pozostające ze sobą w dialektycznej relacji, postrzega: życie i śmierć, dobro i zło, tożsamość i inność, wiedzę i niepojętość, absolut i wolność. Wszystkie te pary sprowadzają się w istocie do jednej – do istnienia i nicości. Książka Michalskiego jest wobec tego swoistą próbą uchwycenia doświadczenia nicości – rozumianej jednak nie jako czysta negacja, ale jako coś, co realnie wpływa na naszą egzystencję.

Ze względu na różnorodność tematów, swobodne łączenie wątków i autorские interpretacje omawianych pism *Eseje o Bogu i śmierci* nie powinny być traktowane jako publikacja popularyzatorska. Kto chciałby na jej podstawie poznawać poglądy Fryderyka Nietzschego czy księdza Tischnera, może się



łatwo pogubić w lekturze. Nie wydaje mi się to jednak w żadnym wypadku wadą książki profesora Michalskiego. Wynika to z jego stosunku do uprawiania filozofii. Autor nie ukrywa, że nie dąży do obiektywnego przedstawienia określonych teorii, ale stara się wydobyć z każdej z nich to, co szczególnie go interesuje. Ponadto w ogóle nie chce patrzeć na teorie w oderwaniu od ludzi, którzy je przyjmują. Same poglądy wydają mu się martwe – nabierają sensu dopiero wtedy, gdy są poglądami kogoś, gdy ktoś w nie wierzy, gdy w zgodzie z nimi żyje i umiera. Wydaje mi się, że tym przede wszystkim należy tłumaczyć zainteresowanie właśnie Tischnerem, Kołakowskim i Janem Pawłem II. Wszyscy trzej byli mu bardzo bliscy, wszyscy mieli wpływ na jego rozwój intelektualny i wszyscy wydają mu się niezwykle charyzmatycznymi postaciami: takimi, wobec których trudno być obojętnym. Widać to szczególnie we fragmencie o Tischnerze: „Jego obecność zmieniała przestrzeń, w którą wchodził, nadawała nową spójność i nową, dodatkową siłę przekonywania jego myślom”⁸. I taki właśnie powinien być – zdaniem Michalskiego – filozof: powinien zaświadczać swoim życiem o swojej filozofii i jednocześnie w swojej filozofii wyrażać swoje życie. Takiemu człowiekowi należy się nasza uwaga, niezależnie od tego, czy we wszystkim się z nim zgadzamy.

Sądzę, że profesor Michalski jawi się w *Esejach* jako taka właśnie osoba – człowiek, którego warto słuchać, ponieważ on sam potrafi słuchać, obserwować i rozumieć innych. Dostrzega w zwykłym, ludzkim doświadczeniu sens życia, którego większość filozofów bezskutecznie poszukuje w systemach i pojęciach. Ten sens, który okazuje się jednocześnie sensem śmierci. Autor jest badaczem tajemnicy, która czyni ludzi gotowymi do życia i umierania w imię czegoś większego niż oni sami oraz ich jednostkowe interesy. Jak wielokrotnie podkreśla, tym czymś nie może być w żadnym wypadku obiektywna wiedza: nie warto bowiem umierać za teorie, ale jedynie za drugiego człowieka. Tą niezbadaną tajemnicą okazuje się – w myśl książki – miłość Boża. Bez niej bowiem nie bylibyśmy w stanie ofiarować siebie za innego. W tym miejscu najpełniej widać, jak głęboko refleksja snuta na kartach zbioru zakorzenia się w myśli chrześcijańskiej.

Wielkim atutem publikacji profesora Michalskiego wydaje się to, że autor potrafi mówić o sprawach trudnych w prosty i, jak sądzę, zrozumiały nie tylko dla filozofów sposób. Nie nadużywa skomplikowanych pojęć filozoficznych. Co jeszcze ważniejsze, odnosi się nieustannie do konkretnych, ludzkich doświadczeń, do rzeczywistości, w której żyje. Stara się dotrzeć do pewnych podstawowych odczuć oraz intuicji metafizycznych, które wydają mu się

⁸ Tamże, s. 23.





SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

wspólne wszystkim ludziom, nie tylko tym, którzy potrafią wyrazić je bez specjalistycznej nomenklatury. Odnosi się do tego, co – choć tajemnicze i trudno uchwytnie – to jednak bliskie każdej ludzkiej istocie. Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, Tischnera i Kołakowskiego, nawiązuje do sytuacji społecznej we współczesnej im Polsce – stara się zrozumieć rozmaite postawy intelektualne, także te, z którymi polemizują cytowani przez niego autorzy. Czyni to *Eseje* nie tylko mądrą, ale także bardzo uniwersalną lekturą.

Agata Kłocińska



Spis treści

Filozofia i kultura

DOMINIKA BUDZANOWSKA, <i>Czasy niebezpieczne i wezwanie do nawrócenia – w listach Joachima z Fiore: Liście do wszystkich wiernych i Liście do opata z Valdony</i>	7
DOMINIKA BUDZANOWSKA, <i>Pomoc na trudy życia: stoicka bezczynność – według De otio Seneki</i>	29
JOWITA RUSIECKA, <i>Przewiny języka: O gadulstwie Plutarcha z Cheronei</i>	41
KLAUDIA ROMBALSKA, <i>Mit o Prometeuszu w twórczości Hezjoda, Ajschylosa i Platona</i>	67

Biblia i teologia

WALDEMAR LINKE CP, <i>Dwa krzyże w Corpus Paulinum, jedno zbawienie w Jezusie Chrystusie</i>	95
TOMASZ HERBICH, <i>Między wiarą a niewiarą. Nikodem w czwartej Ewangelii</i>	123

Historia i duchowość

ŁUKASZ ANDRZEJEWSKI CP, <i>Bazylika świętych Jana i Pawła w Rzymie</i>	141
KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI, <i>Kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w życiu prześladowanych wybranych zakonów polskich w I połowie XIX wieku</i>	155



SŁOWO KRZYŻA – 8 (2014)

Ks. KRZYSZTOF WĘSIERSKI, *Wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny
pokrzepieniem dla prześladowanych Polaków w wybranych polskich kazaniach,
poezji i sztuce ludowej od XIX w. do ogłoszenia dogmatu w 1950 r.* 165

Recenzje

KRZYSZTOF MICHAŁSKI, *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus Publishing
Kurhaus Media, Warszawa 2014, ss. 188 (rec. Agata Kłocińska) 177